



Article scientifique

Article

2001

Published version

Public access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

## Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola

---

Peclard, Didier

### How to cite

PECLARD, Didier. Savoir colonial, missions chrétiennes et nationalisme en Angola. In: Genèses, 2001, vol. 45, n° 4, p. 114. doi: 10.3917/gen.045.0114

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:111619>

Publication DOI: [10.3917/gen.045.0114](https://doi.org/10.3917/gen.045.0114)

© The author(s). This work is licensed under a Creative Commons Public Domain (CC0)

<https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/>

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 15.03.2023 16:06

---

SAVOIR COLONIAL,  
MISSIONS  
CHRÉTIENNES  
ET NATIONALISME  
EN ANGOLA

---

**Didier Péclard**

De plus en plus, les études du « fait colonial » s'appliquent à montrer que les dichotomies classiques sur lesquelles l'historiographie africaine s'est longtemps appuyée entre colonisateurs et colonisés, pouvoir et résistance, ou colonialisme et nationalisme n'ont aucune valeur heuristique, et que, au contraire, elles nous empêchent d'appréhender dans toute leur complexité les dynamiques propres à cet événement historique. Les sociétés coloniales étaient des sociétés de frontières, au long desquelles les Occidentaux, qu'ils aient été marchands, colons, administrateurs, ou encore missionnaires, ont été autant les objets de l'influence des sociétés dans lesquelles ils se sont implantés que les sujets de l'expansion coloniale et de la recomposition des identités des « indigènes » avec lesquels ils entrèrent en contact<sup>1</sup>. Par ailleurs, la construction des sociétés colonisées et celle des sociétés métropolitaines n'ont pas suivi des chemins simplement parallèles, mais elles ont été le produit d'une interaction constante entre elles, les premières influençant les secondes par effet de miroir bien plus souvent qu'on ne l'a cru pendant longtemps<sup>2</sup>. Si l'on veut comprendre comment le pouvoir a été mis en œuvre et s'est exercé dans le monde colonial, et comment il a été contesté, contourné ou approprié, il est donc nécessaire de se défaire de toute vision dichotomique réduisant la complexité et la diversité des situations coloniales à une liste d'oppositions binaires<sup>3</sup>.

Une des modalités importantes de l'exercice du pouvoir colonial fut le recours à toute une technologie du

1. Voir par exemple Jean et John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago & Londres, Chicago University Press, 1997, pp. 22-24.

2. Ann Laure Stoler et Frederick Cooper, « Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda », in F. Cooper & A. L. Stoler, (éd.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; Patrick Harries, « Missionary Endeavor and the Politics of Identity in Switzerland », *Le Fait Missionnaire: Histoire et Héritages*, Cahier n° 6, 1998, pp. 39-69.

3. F. Cooper, « Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History », *The American Historical Review*, vol. 99, n° 5, 1994, p. 1517.

savoir qui devait permettre de donner un sens à la réalité « indigène » que le projet impérial avait pour but de subjuguier. Le développement, sous l'égide coloniale, de sciences telles que l'ethnographie, la cartographie, la démographie ou encore la muséographie est en ce sens indissociable d'une volonté de domination par la connaissance dite scientifique. Le contrôle politique des « indigènes » exigeait que la complexité de leur société soit réduite à un « savant » système de classification taxinomique, à une suite de séries dans lesquelles le particulier était fondu, selon une logique de « logoisation » censée permettre d'assigner à tout individu une appartenance à un groupe défini, et à tout groupe une « réalité » ontologique<sup>4</sup>. Ce faisant, l'État colonial a largement contribué à la réinvention et à la cristallisation des configurations identitaires propres aux sociétés sur lesquelles il a cherché à asseoir son pouvoir, que ces configurations soient de type ethnique<sup>5</sup> ou national. Surtout, il a mis à la disposition des sociétés colonisées un appareil conceptuel d'un nouveau genre que certaines de leurs élites se sont approprié afin de pouvoir mieux dessiner les contours des imaginaires politiques et sociaux au nom desquels la lutte nationaliste contre ce même État s'est faite par la suite<sup>6</sup>. La taxinomie coloniale fut donc une arme à double tranchant, puisqu'elle finit par servir autant d'instrument de mobilisation nationaliste que de socle à l'édifice du contrôle politique en situation coloniale. En ce sens, l'État colonial contenait en lui-même le principe de sa propre remise en cause, voire de sa disparition.

Soit. Mais peut-on en dire autant de tous les États coloniaux ? L'élaboration d'un savoir propre à fournir la grille classificatoire dont l'application sur les sociétés coloniales devait assurer aux puissances occidentales un meilleur contrôle des « indigènes » est-elle une constante du fait colonial, ou dépend-elle d'une conception bien particulière de la colonisation ? Et qu'en est-il, par extension, de la relation triangulaire entre savoir colonial<sup>7</sup>, construction des imaginaires politiques, et contestation nationaliste ?

À mon sens, le colonialisme portugais a procédé selon une logique particulière, dans laquelle l'apparition et le développement – tardifs, on le verra – du savoir colonial ont été liés à la survie du régime politique métropolitain plutôt qu'au contrôle des « indigènes africains ». Pour faire ressortir ceci, je me propose de renverser, en quelque sorte, la problématique suggérée par Benedict Anderson, afin de voir ce qu'il est advenu du développement du

4. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres & New York, Verso, 1991 [1983], p. 184. Voir aussi Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, chap. 1.

5. Leroy Vail (éd.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London, James Currey, 1989 ; Terence Ranger, « The invention of tradition revisited », in T. Ranger & Olufemi Vaughan (éd.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Green*, Basingstoke, Macmillan Press, 1993, pp. 62-111.

6. B. Anderson, *Imagined...*, *op. cit.*, chap. X.

7. L'expression « savoir colonial » telle que je l'utilise ici, d'une part, regroupe les connaissances acquises à l'époque coloniale dans des domaines comme l'ethnographie, la démographie, la muséographie, ou encore la cartographie ; d'autre part, elle vise à insister sur l'importance, dans le contexte colonial, des liens entre cet appareil scientifique et l'exercice du pouvoir. Il ne s'agit pas de prétendre que l'intérêt de la production scientifique menée à bien durant cette époque se résume à son « utilité coloniale » éventuelle, ni de confondre « savoir colonial » et « savoir de l'époque coloniale », mais de reconnaître ce que ces liens ont de singulier, et ce qu'ils peuvent nous apprendre aussi bien sur le colonialisme que sur l'émergence et le développement du nationalisme.

nationalisme dans un espace colonial où la technologie du savoir a joué un rôle secondaire dans les stratégies de domination. Je vais m'interroger, en d'autres termes, sur la relation entre colonialisme et nationalisme dans un contexte où l'État colonial n'a pas eu les moyens, et n'a pas ressenti la nécessité – ou alors très tardivement – d'investir le champ de la documentation et de la classification comme mode de domination : si l'application du « projet documentaire »<sup>8</sup> de l'État colonial eut une influence importante sur l'apparition, le développement et le passage au politique d'un imaginaire national, l'absence ou la faiblesse d'un tel projet peut-elle à son tour expliquer la faiblesse éventuelle de cet imaginaire et de son expression politique en termes de revendication nationaliste ?

On sait par ailleurs à quel point la « décharge », pour reprendre la terminologie de Max Weber, a constitué un mode privilégié d'exercice du pouvoir dans les colonies, la faiblesse de l'appareil bureaucratique et administratif ne permettant pas la reproduction hors de la sphère métropolitaine de l'idéal-type « légal rationnel » cher au sociologue allemand<sup>9</sup>. Parmi les institutions sur lesquelles l'État colonial s'est « déchargé » d'une partie, sinon de son pouvoir, du moins de ses responsabilités, les missions chrétiennes ont occupé une place de choix, elles qui ont souvent été des acteurs essentiels dans les domaines classiques de la santé ou de l'éducation, mais aussi en termes de production du savoir linguistique ou ethnographique<sup>10</sup> sur les « indigènes ». La faiblesse de l'appareil colonial portugais et les phénomènes de décharge qu'elle a impliqués ont ainsi favorisé la multiplication des lieux où se sont élaborés des imaginaires politiques toujours différents les uns des autres, souvent concurrents. Quelle influence cela a-t-il pu avoir sur la formation du nationalisme angolais ?

Pour tenter de répondre à ces différentes questions, je me propose de relever tout d'abord certains des traits fondamentaux de l'appareil idéologique et conceptuel qui a soutenu le colonialisme portugais, et de voir quelle a été sa place dans les stratégies coloniales du gouvernement salazariste ; je me baserai pour cela sur un certain nombre d'ouvrages traitant de l'histoire du colonialisme portugais, en mettant l'accent sur le rôle du savoir dans la construction de ce dernier, aspect qui a été largement négligé à ce jour. Ensuite, je ferai rapidement ressortir certains traits saillants de l'histoire de la colonisation d'une région particulière de l'Angola, le haut plateau (*planalto*) central

8. Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1996.

9. Béatrice Hibou, « La “décharge”, nouvel interventionnisme » et Mamadou Diouf, « Privatisations des économies et des États africains. Commentaires d'un historien », *Politique Africaine*, n° 73, 1999, pp. 6-15 et 16-23. Voir aussi B. Hibou (éd.), *La privatisation des États*, Paris, Karthala, coll. « Recherches internationales », 2000, et notamment l'excellente introduction théorique de B. Hibou (pp. 11-67).

10. Voir, entre autres : Dmitri van den Bersselaar, « Creating “Union Igbo” : Missionaries and the Igbo Language », *Africa*, vol. 67, n° 2, 1997, pp. 273-295 ; Patrick Harries, « The Roots of Ethnicity : Discourse and the Politics of Language in South-East Africa », *African Affairs*, n° 346, 1988, pp. 25-52.

(province actuelle de Huambo et une partie de celle de Bié), avant d'analyser le rôle des missions chrétiennes en tant que lieux de fabrication d'imaginaires politiques particuliers ; pour cette dernière section, la littérature existante sera complétée par un travail de recherche dans des archives missionnaires et sur le terrain en Angola.

## Le «savoir portugais»<sup>11</sup> au xx<sup>e</sup> siècle

Il faut attendre les années 1950 pour que le «savoir portugais» sur les colonies prenne un certain essor. Confiné jusque-là, dans le domaine de l'ethnographie, à l'anthropométrie et à l'anthropologie physique ou biologique<sup>12</sup>, et pour ainsi dire inexistant dans les autres domaines des sciences sociales, il se développe très tardivement par rapport à ce qui se passe pour les autres puissances coloniales européennes. Surtout, le contexte de ce développement lui donnera une orientation très particulière. Le régime de Salazar nage en effet à contre-courant dans l'après-Second Guerre mondiale sur le plan du rapport à la question coloniale : alors même que s'impose peu à peu la possibilité d'une solution négociée pour la fin du colonialisme en Afrique, il est à la recherche d'une nouvelle justification à sa politique coloniale. Il faut dire que la question coloniale est au centre de la politique portugaise métropolitaine depuis les années 1920 au moins, et que, dans les années 1950, le maintien des possessions d'outremer dans le giron métropolitain est perçu à Lisbonne comme une condition sine qua non à la survie du régime.

Tout d'abord, le renversement de la première République (1910-1926) par un coup d'État militaire, qui permettra l'ascension au pouvoir de Salazar quelques années plus tard, s'explique en partie par les effets d'une politique économique coloniale mal gérée<sup>13</sup>. La vision décentralisée de l'empire portugais rêvée par Norton de Matos (gouverneur de 1912 à 1915, puis haut commissaire de 1921 à 1924 de l'Angola), et caractéristique de la République, signifiera une baisse substantielle des exportations pour les deux piliers principaux de l'économie métropolitaine que sont l'industrie du textile et la production de vin, puisqu'elles avaient été largement bénéficiaires jusque-là de l'exclusivité des marchés coloniaux. Les années qui suivent la chute de la République préparent le terrain, en ce qui concerne la politique coloniale, pour l'instauration par Salazar de l'État nouveau (*Estado Novo*) en 1933. Aux visées décentralisatrices de Norton

11. J'emprunte cette expression à : Donato Gallo, *Antropologia e colonialismo. O saber português*, Lisbonne, ER-Heptágono, 1988.

12. Mário Canova Moutinho, «A etnologia colonial portuguesa e o Estado Novo», in *O fascismo em Portugal*, Lisbonne, A Regra do Jogo, 1982, p. 425. Voir aussi Rui Pereira, «Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 4-5, 1986, pp. 191-235.

13. William Gervase Clarence-Smith, *The Third Portuguese Empire, 1825-1975. A Study in Economic Imperialism*, Manchester, Manchester University Press, 1985, chap. v.

14. Fernando Rosas, « Estado Novo, império e ideologia imperial », *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, p. 22.

15. Valentim Alexandre, « Ideologia, economia e política: a questão colonial na implantação do Estado Novo », *Análise Social*, vol. 28, n° 123-124, 1993, pp. 1117-1136; F. Rosas, « Estado Novo... » *op. cit.*

16. Comme en témoignage une carte datant des années 1930, où l'on voit, aux côtés du Portugal, les colonies portugaises qui recouvrent, en surimpression, le territoire européen de l'Espagne à l'Allemagne, et qui est accompagnée d'une légende en majuscules on ne peut plus claire : « Portugal NÃO É UM PAÍS PEQUENO! » (« le Portugal n'est pas un petit pays ! »). Voir Yves Léonard, « Salazarisme et lusotropicalisme, histoire d'une appropriation », *Lusotopie*, 1997, p. 216.

17. Expression d'Adriano Moreira, ami personnel de Gilberto Freyre, et l'un des principaux relais de son travail au Portugal, reprise dans le titre d'un ouvrage récent consacré à l'influence des thèses de G. Freyre sur l'idéologie coloniale portugaise : Cláudia Castelo, « *O modo português de estar no mundo* ». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*, Porto, Edições Afrontamento, coll. « Biblioteca das Ciências do Homem/História/19 », 1999.

de Matos succède un modèle exactement inverse, fortement centralisé. Avec l'Acte colonial de 1930, préparé par Salazar, alors ministre des Colonies, les privilèges revendiqués par les oligarchies de l'industrie textile du Nord en termes d'accès exclusif au marché colonial seront accordés à une économie qui « n'était pas parvenu à trouver les voies du démarrage industriel, de la modernisation agricole et du développement autocentré<sup>14</sup> ». C'est sur la base de ce nouvel ordre économique que l'*Estado Novo* construit et impose un imaginaire colonial qui deviendra essentiel à la survie du régime. Il repose sur quatre piliers : la vocation historique du Portugal à exporter la civilisation chrétienne par-delà les mers ; la supériorité ontologique de l'homme blanc par rapport à l'« indigène » ou au « noir » ; l'omniprésence d'une menace extérieure et d'un complot ourdi par les autres puissances coloniales contre les possessions portugaises, et, partant, contre le Portugal lui-même ; et l'idée que la protection de la souveraineté du Portugal en métropole et son indépendance sont directement liées à l'existence et à la pérennité de son empire<sup>15</sup>.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'impératif est double pour le régime de Salazar : résister par peur d'affaiblir irrémédiablement son autorité aux « vents du changement » qui menacent les empires coloniaux, et tenter de convaincre la communauté internationale que le colonialisme portugais est différent des autres, et qu'ainsi sa remise en cause n'est pas d'actualité. C'est sans aucun doute dans cet esprit qu'est introduite, en 1953, une nouvelle « loi organique de l'Outre-mer », qui remplace l'« Acte colonial » de 1930. Cette loi transforme officiellement les colonies portugaises en « provinces d'Outre-mer », formalisant ainsi d'un point de vue juridique le mythe du Portugal « grand pays » à cheval sur plusieurs continents<sup>16</sup>. Même si elle est l'expression des visées centralisatrices de Salazar, cette argutie juridique n'aura que peu d'incidence sur la pratique concrète du pouvoir colonial. En revanche, elle est révélatrice du tournant que prennent alors le savoir et l'imaginaire colonial portugais.

Ce sont les thèses d'un sociologue brésilien, Gilberto Freyre, qui fournissent les bases idéologiques de cette nouvelle approche. Dans plusieurs ouvrages parus dès les années 1930, G. Freyre analyse la société brésilienne d'une manière qui fait ressortir l'intégration réussie, selon lui, des différentes races qui la composent, et qui attribue ce succès à « la manière portugaise d'être au monde<sup>17</sup> »,

ou, si l'on veut, à la capacité qu'aurait le Portugais – et le Portugais seulement – à s'adapter aux « tropiques », capacité qui résulterait de son attirance unique pour le métissage et pour l'interpénétration des cultures. Grâce à G. Freyre et à son concept de lusotropicalisme<sup>18</sup>, il devient possible d'avancer que l'expansion du Portugal par-delà les océans n'a ni répondu à une logique de conquête, ni résulté de la poursuite d'intérêts économiques, mais qu'elle a procédé, en dernière analyse, d'une faculté bien particulière, exempte de tout racisme, d'entrer en relation avec d'autres peuples, d'autres cultures et de nouveaux espaces physiques. La « mission sacrée » du Portugal et la responsabilité quasi divine qui lui incombe de propager la civilisation occidentale chrétienne dans le monde n'ont donc rien à voir, dans cette perspective, avec le colonialisme basement matérialiste de ses pairs européens, raison pour laquelle la décolonisation n'est pas à l'ordre du jour pour lui. Telle est la logique qui prévaut aussi bien dans la « loi organique » de 1953 que dans le développement des études sur l'« Outre-mer » des années 1950.

Pourtant, la réception de l'œuvre de G. Freyre au Portugal est assez négative dans un premier temps. Jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'élite politique ne voit pas d'un bon œil des thèses qui valorisent l'intégration culturelle alors même que le discours colonial et sa mise en pratique reposent encore sur la discrimination raciale et la condamnation du métissage<sup>19</sup>, à l'image d'un Norton de Matos qui va jusqu'à renvoyer en métropole des colons jugés trop « cafrialisés ». Et même si les réactions du champ intellectuel sont plus positives<sup>20</sup>, c'est seulement dans les années 1950 que le lusotropicalisme intégrera véritablement (et durablement) l'imaginaire colonial. En 1951, G. Freyre est invité par le ministre de l'Outre-mer, Sarmiento Rodrigues, à une tournée d'études de plusieurs mois dans les terres portugaises d'Afrique et d'Asie. Cette visite officielle et les nombreuses conférences que donne G. Freyre sont l'occasion pour le sociologue de formaliser ses théories sur un plan scientifique, et elles marquent également le moment à partir duquel ces dernières feront partie intégrante de l'idéologie coloniale du régime salazariste. Bien entendu, c'est parce que la pression « décolonisatrice » devient trop forte sur le Portugal que la position du régime sur le discours lusotropical change radicalement ; ce dernier tombe à point nommé pour servir les intérêts coloniaux et, surtout, métropolitains

18. Sur les théories de G. Freyre et leurs diverses récupérations politiques, voir l'excellent dossier consacré au lusotropicalisme dans l'édition 1997 de la revue *Lusotopie*. Pour une analyse évoquant la prégnance du lusotropicalisme dans l'imaginaire portugais de l'après-salazarisme, voir : Luís Cunha, « A nação e o império : a (re)invenção do lugar de Portugal no mundo », *Cadernos do Noroeste*, vol. 4, n° 6-7, 1991, pp. 211-227.

19. Valentim Alexandre, *Velho Brasil, novas Áfricas. Portugal e o império (1808-1975)*, Porto, Edições Afrontamento, coll. « Biblioteca das Ciências do Homem/História/19 », 2000, p. 227.

20. C. Castelo, « *O modo...* », *op. cit.*, pp. 69-84.

21. Cet abîme a été très clairement mis en lumière par la plupart des historiens ayant travaillé sur le colonialisme portugais, et je n'y reviendrai pas ici, puisque c'est le lusotropicalisme en tant que discours de légitimation d'une pratique coloniale qui m'intéresse. Pour l'Angola, on pourra se référer à: Gerald Bender, *Angola Under the Portuguese. The Myth and the Reality*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1978; Christine Messiant, «1961. L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste», Paris, EHESS, thèse de doctorat, 1983; Maria da Conceição Neto, «Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX», *Lusotopie*, 1997, pp. 327-359. Et pour les colonies portugaises en général: Malin Newitt, *Portugal in Africa. The Last Hundred Years*, London, Hurst & Co., 1981.

22. M. da Conceição Neto indique qu'en Angola, des *curtos de portugalidade* (cours de «portugalité») sont organisés par la *Mocidade portuguesa* (Jeunesse portugaise) et que l'étude de la «portugalité» est intégrée au cursus de formation des futurs enseignants dès les années 1950 («Ideologias...», *op. cit.*, p. 349).

23. C. Castelo, *O modo...*, *op. cit.*, p. 96.

24. *Ibid.*, pp. 101-106.

25. Y. Léonard, «Salazarisme...», *op. cit.*, p. 216.

de Salazar. Sur le plan politique, l'appropriation des thèses du sociologue brésilien se fait très rapidement, et ces dernières deviennent dès l'époque de son voyage «en terres lusitaniennes» l'une des composantes essentielles du discours officiel sur les «provinces d'Outre-mer», quelle que soit, bien entendu, la profondeur de l'abîme qui sépare les thèses lusotropicales de la vie quotidienne dans les colonies portugaises<sup>21</sup>. Ce processus d'appropriation est aussi l'occasion d'un recentrage sur l'aspect proprement portugais du lusotropicalisme, la référence au cas brésilien risquant d'être en soi interprétée comme référence à une indépendance possible<sup>22</sup>. Enfin, les théories de G. Freyre offrent une nouvelle légitimation «scientifique» à une dimension fondamentale du nationalisme portugais, la dimension coloniale, et elles permettent même à l'*Estado Novo* de renforcer le consensus bâti dès les années 1930 autour de l'imaginaire colonial, puisque le monde politique portugais dans sa quasi-unanimité (à l'exception du parti communiste) salue celui qui «a su faire ressortir le caractère bienveillant, christocentrique, tolérant et égalitaire de la colonisation portugaise<sup>23</sup>».

Le lusotropicalisme intègre également, dans les mêmes années, les milieux universitaires, et il aura d'autant plus d'importance sur l'étude de l'«Outre-mer» que cette intégration se fait au moment où le savoir colonial portugais prend véritablement son essor. En 1954, l'Institut supérieur d'études de l'Outre-mer (ISEU) remplace l'École supérieure coloniale fondée en 1906, et, en 1956, le Centre d'études politiques et sociales (CEPS) est créé à l'intérieur de l'ISEU. Le grand architecte de ces changements est Adriano Moreira, professeur de droit et de science politique, directeur de l'ISEU et fondateur du CEPS, avant de devenir brièvement ministre de l'Outre-mer en 1961-1962, mais surtout grand ami de G. Freyre et relais principal de ses thèses au Portugal. Un cours de lusotropicalisme est intégré dès l'année académique 1955-1956 au cursus des étudiants en Hautes études sur l'Outre-mer, et les thèses de G. Freyre se retrouvent sous une forme ou une autre dans une large majorité des nombreux travaux publiés dès 1956 dans la très prolifique collection des *Estudos de Ciências Políticas e Sociais* lancée par le CEPS<sup>24</sup>. Progressivement, une proportion importante de l'establishment intellectuel portugais se laisse même séduire par la vision du sociologue brésilien<sup>25</sup>. Le renouveau que l'on constate dès les années 1950 dans les sciences sociales portugaises servira donc autant, voire

plus, de courroie de transmission du lusotropicalisme qu'il ne sera l'occasion de construire un savoir sur l'«indigène» et sa place dans la société coloniale. À tel point que, même si les rapports confidentiels faits dans le cadre des trois missions d'enquête envoyées des 1957 dans les colonies<sup>26</sup> relèvent de nombreux hiatus entre théorie lusotropicalique et pratique coloniale, les exactions de certains colons ou de secteurs entiers de l'administration ne sont perçues, in fine, que comme autant d'exceptions venant confirmer la règle de la «manière portugaise d'être au monde»<sup>27</sup>. Quant aux publications du CEPS, elles seront avant tout l'expression de la stratégie salazariste visant à utiliser le savoir qui se développe comme «caisse de résonance idéologique du régime destinée à susciter un consensus à propos des pratiques coloniales<sup>28</sup>».

Transformé en une sorte de vulgate lusotropicalique, le «savoir portugais» n'est donc pas un discours sur l'altérité ontologique de l'«indigène» qu'il faut administrer et contrôler. Il procède moins par objectivation, par l'isolement taxinomique de ceux qu'il s'agit d'étiqueter pour mieux pouvoir les dominer, que par une prétention à l'intégration culturelle des Portugais de toutes les races et de toutes les couleurs, puisqu'il tente de façon arbitraire et artificielle de gommer toute différence sociale, culturelle, raciale et politique à l'intérieur du «monde que le Portugais a créé»<sup>29</sup>. En ce sens, il offre peut-être moins de prise que d'autres savoirs de ce type à ceux qui seraient éventuellement en mesure de le réapproprié à des fins de défense d'une identité nationale (sous-entendue non-portugaise, bien entendu).

En résumé, les aléas du «savoir portugais» au XX<sup>e</sup> siècle apparaissent comme liés avant tout au rôle prépondérant que joue la question coloniale dans la politique métropolitaine. C'est parce que, jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, il n'est nécessaire ni à la gestion concrète du pouvoir dans les colonies, ni au maintien de Salazar au pouvoir, qu'il se développe si tardivement, et c'est la nécessité de trouver une nouvelle justification idéologique pour maintenir le consensus métropolitain autour de la gestion des colonies contre la pression internationale d'abord, puis pour justifier la guerre coloniale dès 1961<sup>30</sup>, qui dicte son essor à partir des années 1950. Comme le maintien des colonies portugaises est indispensable à la survie politique du régime salazariste, le savoir colonial sera avant tout utilisé pour montrer ce qui est censé singulariser le Portugal par rapport aux autres

26. Il s'agit d'une «Mission d'études des mouvements associatifs en Afrique», d'une «Mission d'études des minorités ethniques de l'Outre-mer portugais», et d'une «Mission pour l'étude de l'attraction des grandes villes et du bien-être rural dans l'Outre-mer», remplacée en 1959 par la «Mission de missiologie africaine».

27. Ainsi, lorsque, dans le cadre de la «Mission d'études des minorités ethniques de l'Outre-mer portugais», Jorge Dias, le «père» de l'anthropologie moderne au Portugal, relève qu'au Mozambique, les cas de discrimination raciale sont légion du fait du manque de formation des colons portugais et de l'influence néfaste de l'Afrique du Sud voisine, il constate en Angola une «évolution satisfaisante» vers la création d'une société lusotropicalique, parce que les colons, là, sont restés fidèles à la tradition coloniale portugaise. Voir C. Castelo, «O modo...», *op. cit.*, p. 104.

28. D. Gallo, *Antropologia...*, *op. cit.*, p. 90.

29. *O mundo que o Português criou*, publié en 1940, est le titre d'un des premiers ouvrages de G. Freyre, dont la préface est une sorte de «manifeste lusotropicaliste avant la lettre» (Armelle Enders, «Le lusotropicalisme, théorie d'exportation», *Lusotopie*, 1997, p. 205).

30. L'attaque contre plusieurs prisons de Luanda le 4 février, puis surtout la révolte sanglante lancée le 15 mars 1961 dans les plantations de café du Nord de l'Angola marquent le début des guerres coloniales du Portugal. La Guinée-Bissau et le Mozambique suivront dès 1963 et 1964 respectivement.

puissances coloniales, et pour créer le mythe de l'engagement « spirituel » du Portugal en Afrique par rapport à l'investissement matériel des autres puissances coloniales, le lusotropicalisme de G. Freyre arrivant à point nommé pour contribuer à cette entreprise de mythification. Et le caractère métropolitain du discours colonial portugais est d'autant plus fort qu'il ne dispose d'aucun relais institutionnel en Angola. Il n'y a aucun enseignement universitaire jusque dans les années 1960, et, même une fois créé, ce dernier n'inclut pas de cours de sciences sociales ni même d'histoire. Il faudra attendre 1963 pour la publication par José Redinha du premier travail d'ethnographie « moderne » en Angola, qui vient remplacer le vieil ouvrage de Ferreira Diniz, datant d'avant la Première Guerre mondiale<sup>31</sup>. Et l'*Instituto de Investigação Científica de Angola* (IICA), créé en 1955, qui inclut une division d'ethnologie et ethnographie à partir du début des années 1960, publie une première ébauche de carte ethnique de l'Angola en 1970 seulement. Enfin, l'absence de relais se fera d'autant plus sentir qu'elle n'est qu'un aspect d'une politique coloniale qui ne permet pas la formation d'une élite lettrée ou l'assimilation par le noyau colonial d'une partie de la population noire ou métisse qui serait, elle, dans une position lui permettant éventuellement de s'approprier ce discours. C'est ce que je me propose d'évoquer maintenant en me référant plus spécifiquement au *planalto* central angolais.

## **De quelques étapes et effets de la colonisation du *planalto* central angolais**

La « mise en valeur » des colonies portugaises se fait tardivement, à cause notamment de la faiblesse économique et financière du Portugal par rapport aux autres grandes puissances coloniales, et malgré l'importance des capitaux étrangers investis dans les colonies portugaises. D'une manière générale, et malgré le mythe d'une colonisation « vieille de 500 ans » véhiculé autant par les nationalistes dès les années 1960 que par les autorités portugaises, l'occupation du terrain par le Portugal reste, jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, cantonnée aux principales villes côtières que sont Luanda, Benguela et Moçâmedes et à des corridors partant de ces trois villes vers l'intérieur. Pour ce qui est du *planalto* central, c'est la répression de la « révolte du Bailundo », entre 1902 et 1904 qui marque vraiment le début de la mainmise militaire du Portugal<sup>32</sup>. Mais, dans un

31. José Redinha, *Distribuição étnica de Angola*, Luanda, Centro de Informações e Turismo (CITA), 1963. Le CITA est créé en 1961-1962 par Adriano Moreira dans le cadre des réformes qu'il introduit en tant que ministre de l'Outremer.

32. René Pélissier, *Les guerres grises. Résistances et révoltes en Angola*, Orgeval, Pélissier, 1978; Douglas Wheeler et Diane Christensen, « To Rise with One Mind: The Bailundo War of 1902 » in Franz-Wilhelm Heimer (éd.), *Social Change in Angola*, Munich, Weltforum Verlag, 1973, pp. 53-92.

premier temps, ce meilleur contrôle ne signifie pas encore la mise en dépendance des sociétés umbundu<sup>33</sup>.

Jusqu'au début du xx<sup>e</sup> siècle, le *planalto* central angolais est un agglomérat d'une douzaine de royaumes et sous-royaumes partageant le même héritage culturel et linguistique, mais concurrents économiques et politiques. L'économie de la région est dominée durant toute la deuxième moitié du xix<sup>e</sup> siècle par les caravanes de porteurs qui échangent tout d'abord des esclaves puis du caoutchouc contre des biens d'importation à Benguela, ville côtière. C'est tout le système social qui évolue autour des caravanes, véritables institutions qui peuvent compter jusqu'à plusieurs milliers de personnes et dont les déplacements s'étendent sur plusieurs mois<sup>34</sup>. La compétition pour le contrôle de ce marché est bien entendu très féroce. La présence européenne, quant à elle, ne se fait réellement sentir que vers la toute fin du siècle, d'abord par l'arrivée de petits marchands et de missionnaires chrétiens, et l'importance du commerce des esclaves puis du caoutchouc est telle qu'en fait, les Européens dépendent largement de l'économie des caravanes<sup>35</sup>. La période des caravanes est aussi une période de centralisation économique et politique autour des deux royaumes les plus importants, Bié et Bailundo<sup>36</sup>.

Peu avant le début de la Première Guerre mondiale, vers 1912, le commerce du caoutchouc angolais, qui s'est substitué au commerce des esclaves, s'effondre du fait de l'arrivée sur les marchés mondiaux de caoutchouc brésilien et asiatique moins cher. Avec cet événement commence un long et régulier processus de transformation forcée des sociétés umbundu. Elles doivent s'adapter à un nouveau mode de vie basé avant tout sur l'agriculture commerciale, ou plutôt, l'agriculture, jusque-là sous le contrôle des femmes et considérée avant tout comme moyen de subsistance, doit se transformer rapidement avec l'introduction de l'agriculture commerciale. Sous l'impulsion de l'administration coloniale, le maïs devient la première céréale produite, pour compenser une baisse importante de la production métropolitaine sous la République, et parce que la construction du chemin de fer de Benguela (CFB) permet son acheminement vers le port de Lobito<sup>37</sup>. Une certaine complémentarité ou interdépendance caractérise, dans l'entre-deux guerres, les relations entre fermiers umbundu et des commerçants portugais toujours plus nombreux, avant que la pression démographique et l'expropriation des petits paysans

33. Le *planalto* est habité en très grande majorité par des Ovimbundu (adjectif et langue : umbundu), qui représentent à l'époque environ un tiers de la population totale de l'Angola.

34. Adrian C. Edwards, *The Ovimbundu under Two Sovereignties. A Study of Social Control and Social Change Among a People of Angola*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 8-20.

35. Pour une version romancée de ces liens de dépendance, voir Pepetela, *Yaka*, Bruxelles, Les Éperonniers, 1992.

36. Gladwyn Murray Childs, *Umbundu Kinship and Character*, Londres, Oxford University Press, 1949, chap. XII.

37. W. G. Clarence-Smith, *The Third...*, *op. cit.*, p. 125.

38. Hermann Pössinger, « A transformação da sociedade umbundu desde o colapso do comércio das caravanas », *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n° 4-5, 1986, pp. 75-158; « Interrelations Between Economic and Social Change in Rural Africa: The Case of the Ovimbundu of Angola », in F.-W. Heimer (éd.), *Social change...*, *op. cit.*, pp. 31-52.

39. Entretien avec Fernando Pacheco, Luanda, 6 mai 1999.

40. C. Messiant, 1961..., *op. cit.*, pp. 549-550.

41. C'est sans aucun doute dans les travaux de C. Messiant qu'on trouve l'analyse la plus fine de la société angolaise au regard du système colonial d'assimilation, et c'est sur eux que ce paragraphe est basé. Outre son 1961..., *op. cit.*, voir aussi pour le contexte particulier de Luanda: « Luanda (1945-1961): colonisés, société coloniale et engagement nationaliste », in Michel Cahen (éd.), *Bourgs et Villes en Afrique Lusophone*, Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 125-199. Un autre auteur a récemment proposé une vision très stimulante et riche de la complexité des effets de l'assimilation sur les sociétés créoles de Luanda, et sur leur rôle dans l'apparition du MPLA: Marcelo Bittencourt, *Dos jornais às armas. Trajectórias da contestação angolana*, Lisbonne, Vega, coll. « O Facto e a Verdade », 1999.

42. R. Péliissier, *La Colonie du Minotaure. Nationalismes et Révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, Péliissier, 1978.

43. W. G. Clarence-Smith, *The Third...*, *op. cit.*, chap. vi.

consécutives à l'arrivée massive, dès l'après-Second Guerre mondiale, de « petits blancs » portugais ne change la donne<sup>38</sup>. L'intensification des cultures qui en découle, alliée au manque progressif de terres arables, entraîne un appauvrissement des sols, parce que ce nouveau type d'agriculture n'assure plus à la terre d'assez longues périodes de jachère<sup>39</sup>. Il en résulte un long processus de prolétarianisation, et la relative complémentarité entre producteurs et commerçants se mue en une dépendance complète des premiers par rapport aux seconds, qui fixent leurs prix sans qu'il n'y ait de réel contrôle de la part de l'État. Ce n'est dès lors pas un hasard si les Ovimbundu fournissent une part prépondérante de la main-d'œuvre du travail migratoire, forcé ou non, ce qui contribue aussi à faire de leur société à la veille de la guerre d'indépendance « une société rurale appauvrie mais au terme d'un long processus, dispersée par le travail migrant, atomisée, sans possibilité de fuite ou de repli sur une organisation sociale autonome, sans force donc d'opposition<sup>40</sup> ».

L'édifice colonial qui encadre l'évolution des sociétés umbundu va encore renforcer ces tendances. Jusqu'en 1961, en tout cas, il se caractérise par une fermeture passablement hermétique du noyau colonial aux indigènes. Le système d'assimilation mis en place au début du xx<sup>e</sup> siècle établit une distinction juridique (et sociale) très stricte entre « indigènes » (*indígenas*) et « assimilés » (*assimilados*)<sup>41</sup>. Il est bien sûr contradictoire, dans la mesure où il se base sur la possibilité théorique pour tout *indígena* de devenir *assimilado*, mais dans la réalité il servira surtout à réduire au maximum les possibilités d'ascension sociale pour les *indígenas* et à tenter d'assurer une main-d'œuvre bon marché en suffisance. Cette séparation politique et culturelle très nette s'accompagne d'un système scolaire presque inexistant qui fera de l'Angola, selon les termes de René Péliissier, un « désert culturel »<sup>42</sup> à la veille de l'insurrection nationaliste. Le choix d'une telle politique coloniale s'explique aussi par le fait qu'elle correspond aux orientations économiques du régime salazariste pour les colonies jusqu'aux années 1960: un sous-investissement massif dans l'industrie locale pour éviter toute concurrence avec, surtout, les barons du textile métropolitain, ce qui limite fortement la demande de main-d'œuvre qualifiée<sup>43</sup>. Parallèlement, certaines caractéristiques de l'administration locale contribueront aussi à affaiblir les structures traditionnelles de pouvoir de la société umbundu: la gestion arbitraire de fonctionnaires très peu qualifiés,

ignorant tout (ou presque) de la langue et de l'histoire des populations qu'ils administrent, d'une part, et, de l'autre, le recours à des autorités « traditionnelles » de substitution mises en place par l'administration pour organiser le recrutement de la main-d'œuvre.

La recherche de main-d'œuvre bon marché pour les colons envoyés de métropole dans ce qui s'oriente dès la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle vers une colonie de peuplement<sup>44</sup>, ainsi que pour les entreprises minières et les grandes plantations est justement un aspect fondamental de la politique coloniale, elle-même tournée vers la production des matières premières dont a besoin l'économie métropolitaine et vers la création d'un marché pour l'absorption du vin et des textiles produits au Portugal. À tel point même qu'elle prendra le pas sur la production d'un savoir sur les indigènes qu'il faut mettre au travail. Ainsi, par exemple, le département des Affaires indigènes, créé en 1918, cessera rapidement d'être un institut de recherche ethnographique pour devenir, dès les années 1920, un des maillons essentiels de la longue chaîne qui, des *chefes de posto* (premier échelon de l'administration locale) aux administrateurs de districts, en passant par les « autorités traditionnelles » mises en place par le pouvoir colonial, doit fournir la main-d'œuvre nécessaire à l'économie<sup>45</sup>.

La catégorie juridique des *assimilados*, elle, représente à peine 1 % de la population angolaise au moment des réformes qui, en 1961, aboutiront à l'abolition du système de l'indigénat et à la concession de la citoyenneté portugaise à tous les Angolais le désirant. Bien sûr, la réalité de l'assimilation est beaucoup plus complexe, et nombre d'Angolais, notamment éduqués dans les missions protestantes ou catholiques, remplissent tous les critères de l'assimilation mais n'en obtiennent pas le statut principalement parce que la politique coloniale ne le permet pas. C'est d'ailleurs dans cette catégorie que l'on trouvera une bonne partie des leaders de l'insurrection nationaliste. Mais leur participation à la lutte sera finalement plus le résultat d'un choix politique personnel qu'une caractéristique de groupe. Par ailleurs, ces *assimilados* de fait, généralement noirs et dont l'ascension sociale, toute relative, est très récente, alors que la majorité des *assimilados* de jure sont plutôt issus de la petite bourgeoisie urbaine de la fin du xix<sup>e</sup> siècle et généralement métis, resteront coupés du noyau colonial jusque dans les années 1960, et ils ne sont que très indirectement des « produits coloniaux ».

44. C. Messiant, *1961...*, *op. cit.*, pp. 71-84.

45. M. da Conceição Neto, « Ideologias... », *op. cit.*, p. 346.

Pour compléter le tableau, soulignons encore que la colonisation du *planalto* central fait une large place à la ségrégation. D'une part, le système de l'indigénat est, bien entendu, largement basé sur une vision raciste de «développement séparé», ou plutôt de «développement sélectif». De l'autre, la manière dont se fait l'occupation coloniale de la région viendra renforcer ce trait. La ville de Huambo par exemple, fondée en 1912 à l'initiative de Norton de Matos sur la ligne du CFB à l'emplacement d'une ancienne mission catholique, doit éviter toute africanisation éventuelle. Un décret de 1912 interdit explicitement toute construction en adobe et paille dans le périmètre de la ville, un «quartier indigène» étant prévu pour ce type de construction à l'extérieur, en un lieu «clairement séparé d'elle» sans pour autant qu'il soit permis à ce *bairro* de «prendre l'aspect désordonné de rues étroites et sans alignement, de maisons entassées dans un petit espace, et de manque absolu d'hygiène et de propreté qui caractérise les villages indigènes»<sup>46</sup>. Huambo, devenue Nova Lisboa en 1928, conservera ce caractère de ville de colon malgré l'urbanisation rapide qui a lieu dans le *planalto* dès 1945, ainsi qu'un certain degré de ségrégation qui n'épargnera pas les lieux de culte eux-mêmes, puisque, d'une part, les messes dominicales dans les églises catholiques de la ville étaient divisées en «horaires nobles» et «horaires populaires» et, d'autre part, les croyants blancs et noirs y étaient bien séparés<sup>47</sup>.

Au regard de ces quelques éléments, on peut essayer de résumer l'impact de l'ingénierie coloniale sur la fabrique des identités en Angola comme suit: une colonisation effective très lente à se mettre en place, et une administration préoccupée avant tout par la mise à disposition d'une main-d'œuvre bon marché pour l'économie coloniale; l'apparition très tardive d'un savoir colonial dont la nature et le développement mêmes sont conditionnés par la nécessité impérieuse pour le régime salazariste de s'accrocher à ses colonies coûte que coûte; une politique coloniale qui limite de manière drastique l'accès au noyau colonial de l'immense majorité des *indígenas* ainsi que la formation d'une élite; l'urbanisation tardive d'une région surtout agricole et sur un mode qui, faisant une large place à la ségrégation, empêche tant la formation d'une «bourgeoisie» africaine que son intégration au noyau colonial et limite les contacts entre les élites formées à la marge du système colonial, notamment dans les missions chrétiennes, et la société coloniale. Tout cela, à

46. Le texte de ce décret, paru initialement dans le *Boletim Oficial*, est reproduit dans: *Documentos para a história do Huambo, II, 1912-1962*, Nova Lisboa, Câmara Municipal, 1962.

47. M. da Conceição Neto: «Todos cidadãos, mas nem todos cidadãos. Nova Lisboa (cidade do Huambo), c. 1945-1961», communication à la conférence *Africa's Urban Past*, Londres, SOAS, juin 1996, p. 11, n. 16.

mon sens, laisse peu de place à l'émergence d'un imaginaire national autour duquel toutes les forces opposées au colonialisme pourraient se rassembler. Au contraire, la manière dont est pensée et construite la colonisation portugaise est en partie responsable de la fragmentation et de l'émiettement des imaginaires politiques en Angola, en ce qu'elle accentue encore des divisions déjà existantes au sein de la société angolaise, et qu'elle ne permet pas la construction de passerelles entre les élites qui, malgré tout, apparaissent. Quant aux missions chrétiennes, elles accentueront encore les divisions et le cloisonnement des différentes composantes des sociétés du *planalto*.

## Missions chrétiennes et imaginaire rural

La présence missionnaire sur le *planalto* central angolais remonte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Du côté catholique, ce sont les missionnaires de l'ordre des Pères du Saint-Esprit, et non des membres du clergé séculier, qui fondent diverses missions, dont l'une sera même choisie comme lieu d'implantation de la ville de Nova Lisboa/Huambo. Plusieurs missions protestantes s'installent également dès les années 1880, dont il serait hors de propos ici de faire la liste<sup>48</sup>, ce qui fera de la région une zone de forte concentration chrétienne. Selon le recensement de 1960, on compte 69% de catholiques, 27% de protestants et 4% d'«autres» pour le district de Huambo, et 44, 30 et 26% respectivement pour le district du Bié. Par comparaison, le pourcentage de protestants au niveau national n'est que de 17%. Si l'on considère que ces deux districts comptent une forte population portugaise blanche, presque exclusivement catholique, l'importance numérique des missions protestantes apparaît comme d'autant plus grande, surtout dans les zones rurales. Il y a donc dans le *planalto* à la fois une forte présence chrétienne et une influence marquée du protestantisme.

Les missionnaires protestants dont il sera question dans cette section appartiennent à une société missionnaire congrégationaliste américaine et canadienne. Présente en Angola dès 1880, elle devient, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, une des plus importantes sociétés missionnaires du pays, et son réseau de stations s'étend dans tout le *planalto* central. Comme c'est le cas pour toutes les missions chrétiennes, son travail et son influence ne se limitent pas à la sphère religieuse, loin s'en faut, d'autant que la plupart des missionnaires congrégationalistes se

48. Pour une présentation plus précise de l'implantation missionnaire sur le *planalto* central, je me permets de renvoyer à : Didier Péclard, «“Eu sou americano” : dynamiques du champ missionnaire dans le *planalto* central angolais au XX<sup>e</sup> siècle », *Lusotopie*, 1998, pp. 357-376.

49. David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris, Karthala, 1995, pp. 435-440.

50. L'étude la plus complète est sans aucun doute la thèse de doctorat d'un des plus importants missionnaires congrégationalistes: G. M. Childs, *Umbundu...*, *op. cit.* Pour une étude sociologique de l'adaptation des sociétés umbundu à la société coloniale, voir A. C. Edwards, *The Ovimbundu...*, *op. cit.* On citera encore: D. A. Hastings, *Ovimbundu Beliefs and Practices*, Hasford, PhD thesis, 1933; M. McCulloch, *The Ovimbundu in the Ethnographic Survey of Africa*, Londres, 1952.

51. D'ailleurs, il est assez ironique de relever que, dans les années 1960, les *Serviços de Centralização e de Coordenação das Informações sobre Angola* (SCCIA) – un service créé en 1962, dans le but d'améliorer la circulation des informations de caractère policier et militaire, mais aussi sociologique et politique, entre l'administration, l'armée, la police et le gouvernement métropolitain – chercheront à diffuser plus d'information sur les Ovimbundu, c'est précisément au texte d'un missionnaire, celui de M. McCulloch (voir note précédente), qu'ils auront recours. Ceci malgré les critiques acerbes et incessantes contre le caractère subversif et «dénationalisant» des missions protestantes (au sens où leur travail allait à l'encontre des efforts de «portugualisation» entrepris par l'administration coloniale et, dans une certaine mesure, l'Église catholique). Il n'y avait tout simplement pas de monographie portugaise sur cette ethnie.

52. G. M. Childs, *Umbundu...*, *op. cit.*, p. 69. C'est G. M. Childs qui souligne.

53. Lawrence Wallace Henderson, *The Church in Angola. A River of Many Currents*, Cleveland (OH), The Pilgrim

reconnaissent dans le «christianisme social»<sup>49</sup>, courant pour lequel l'engagement social passe avant tout, et qui met la société, plutôt que l'individu au centre de ses priorités. Pour ce qui nous intéresse plus directement ici, notons que l'anthropologie du *planalto* central, et surtout celle des Ovimbundu, si elle doit très peu au savoir colonial, est l'apanage des missionnaires protestants. D'une part, c'est à certains d'entre eux, ou à des auteurs liés aux missions protestantes, que l'on doit l'ethnographie des Ovimbundu, et dans cette mesure il existe un savoir ethnographique missionnaire<sup>50</sup> bien avant le savoir colonial<sup>51</sup>, qui, même s'il est influencé par l'expérience et les besoins de l'évangélisation, n'est pas conditionné par une nécessité de légitimation politique, comme je l'ai relevé à propos de la production coloniale des années 1950 et 1960. D'autre part, l'ethnie umbundu est elle-même au centre du travail des missionnaires protestants. Ce sont des missionnaires congrégationalistes qui sont à l'origine de la transcription de la langue umbundu, et le centre de publications de la station missionnaire de Dôndi, une des plus importantes stations protestantes de l'Angola, fera beaucoup pour la diffusion à large échelle de cette langue, d'autant, bien sûr, qu'elle sera accompagnée d'un travail très important d'alphabétisation et de scolarisation. D'une manière générale, les missionnaires protestants ont une vision très ethnique de leur travail d'évangélisation. Ainsi pour Gladwyn Murray Childs, l'Église n'a-t-elle de chance de se développer sainement que si elle respecte fidèlement l'organisation de la société umbundu. «On a dit beaucoup de choses à propos de la nouvelle "tribu de Dieu" que l'Église est en train de faire naître en Afrique. Je crois cependant que, à moins que cette nouvelle tribu soit fermement enracinée dans le sol de son propre héritage social, elle ne deviendra pas une tribu mais se désintégrera en autant d'individualités *déracinées* qu'elle a de membres<sup>52</sup>.» Pour Lawrence Wallace Henderson, collègue de G. M. Childs, les missions congrégationalistes sont les héritières de la société umbundu traditionnelle, et il présente l'Église angolaise issue de la mission comme ayant «suivi de près le modèle de la structure sociale umbundu. La station missionnaire assumait les fonctions de l'*ombala*, qui était la résidence du roi et, pendant la période coloniale, le missionnaire était, de fait, le roi. Les dépendances des stations missionnaires, les filiales, correspondaient aux *atumbu* dirigées par les chefs<sup>53</sup>».

Bien sûr, l'attitude des missionnaires protestants face à la société traditionnelle umbundu est beaucoup plus ambiguë qu'ils ne l'admettent. Tout n'est pas bon à prendre dans la culture umbundu, et dans le modèle d'éducation qu'il propose, G. M. Childs ne se prive pas de trier le bon grain de l'ivraie : ainsi les rites d'initiation des jeunes, qu'il voit comme une importation dans la culture umbundu, doivent-ils être remplacés par des camps de jeunes chrétiens. C'est bien à une entreprise de réécriture, de réinvention de la culture umbundu qu'ils s'attèlent. Par ailleurs, il n'est pas du tout évident que la mission soit perçue au sein des communautés umbundu dans les termes voulus par les missionnaires, et le missionnaire est peut-être plutôt un « roi » à la fois concurrent potentiel des *soma* et utile comme allié face à la puissance coloniale que le roi dont parle L. W. Henderson<sup>54</sup>. Quoiqu'il en soit, il ne fait pas de doute que les missions protestantes sont un des lieux où s'invente l'ethnie umbundu au xx<sup>e</sup> siècle.

C'est certainement ce qui a conduit une part non négligeable de l'historiographie sur le nationalisme angolais à voir dans les missions protestantes un facteur d'ethnicisation de la revendication et de la lutte nationalistes, et à analyser les racines du conflit angolais en termes d'opposition entre ethnies<sup>55</sup>. Dans le cas du *planalto* pourtant, l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA), que l'on analyse dans cette perspective comme l'émanation de l'ethnie umbundu, n'est pas créée en 1965-1966 comme mouvement ethnique. Elle ne l'est ni dans sa direction, qui contient des Bakongo, des Cabindais et des Ovimbundu, ni dans son recrutement, par ailleurs très faible jusqu'en 1974. Son développement très rapide dès la signature d'un cessez-le-feu avec l'armée portugaise peu de temps après la révolution des Œillets en avril 1974 ne peut se réduire non plus à un recours à l'argument ethnique. C'est ailleurs qu'il faut chercher aussi bien les raisons du succès de l'UNITA dès 1974, les modalités du façonnage des imaginaires politiques des sociétés du *planalto*, que les racines du prolongement de la guerre.

Les missions chrétiennes ont été, d'une manière générale, des « foyer[s] de territorialisation du pouvoir »<sup>56</sup>, dans la mesure où elles ont tenté d'imposer leur vision des liens entre les sociétés dans lesquelles elles se sont implantées et leur environnement tant géographique, que politique et imaginaire. Dans le cas qui nous intéresse ici, c'est autour de la défense du monde rural contre les dangers de la ville que se fait cette territorialisation, et le

Press, 1992, p. 194. Dans un article bien antérieur, il avait déjà défendu avec force que le protestantisme était « une religion tribale ».

Voir L. W. Henderson : « Protestantism : a Tribal Religion », in Robert Thomas Parsons (éd.), *Windows on Africa : A Symposium*, Leiden, E.J. Brill, 1971.

54. Ainsi, il est intéressant de noter qu'en presque cent ans de présence dans le *planalto*, les missions congrégationalistes ne réussirent à convertir qu'un seul *soma* umbundu. En revanche, il semble que les *soma* aient incité des fils ou neveux non promis à la succession de leur trône à se convertir au protestantisme, afin, certainement, de « garder un pied dans chaque camp » (entretien avec le pasteur Henrique Etaungo, Lisbonne, décembre 1997).

55. Pour le cas particulier du *planalto* et des Ovimbundu, voir Linda Heywood, « Unita and Ethnic Nationalism in Angola », *The Journal of Modern African Studies*, vol. 27, n° 1, 1989, pp. 47-66 ; *Contested Power in Angola, 1840s to the Present*, Rochester, Rochester University Press, 2000. Pour l'Angola en général, deux études classiques du nationalisme angolais font largement recours à la thèse ethnique : John Marcum, *The Angolan Revolution*, 2 vol., Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1969 et 1976 ; R. Péliissier, *La Colonie du Minotaure...*, *op. cit.*

56. Jean-François Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait Missionnaire : Histoire et Héritages*, Cahier n° 6, septembre 1998, p. 28.

répertoire de la «ruralité» en tant que modèle de vie et de subjectivation est un des éléments clé du discours et de la pratique missionnaires. Les missions protestantes se constituent en bastions ruraux, et elles feront beaucoup pour ralentir l'urbanisation de leurs membres et surtout de leurs cadres. Ainsi, c'est seulement vers la fin des années 1950 qu'après d'âpres batailles, un foyer est ouvert à Nova Lisboa/Huambo pour accueillir les quelques étudiants qui y suivent une formation, principalement dans des écoles techniques. Ce faisant, elles renforceront encore les cloisonnements de la société angolaise, ne favorisant en aucun cas, ou alors très tardivement, les échanges entre «leurs» élites et les autres. Les missions catholiques, elles, offrent plus de possibilités de passerelles entre univers rural et urbain. Mais, d'une part, la division entre missions (communautés en zones rurales ou à la périphérie des villes créées pour les populations africaines) et paroisses ou églises (communautés urbaines regroupant colons portugais, qui sont majoritaires, étudiants portugais et africains et catholiques africains – noirs ou métis – urbanisés) reproduit dans une certaine mesure le modèle protestant, tout comme, d'autre part, la ségrégation dont elles n'étaient pas exemptes, comme je l'ai noté plus haut.

À l'atrophie du savoir et de l'édifice colonial portugais, dont on peut se demander si, à la fin des années 1950, le style de domination n'est pas encore caractéristique de la «gouvernance coloniale de la première période», qui va, pour la plupart des États coloniaux, de la conquête aux années 1930<sup>57</sup>, mais dont le Portugal semble avoir de la peine à sortir, répond donc la relative cohérence d'un «savoir missionnaire» dont le trait saillant est la réinvention de l'ethnicité umbundu autour de la défense du répertoire de la ruralité, et qui est, lui, intégré à la pratique missionnaire. Le rôle prépondérant des phénomènes de décharge dans la politique de l'État colonial en Angola aura pour conséquence de permettre aux missions de s'ériger, dans une certaine mesure, en bastions de la foi chrétienne veillant jalousement sur leur indépendance et se méfiant des contacts que leurs ouailles ont, par la force des choses, avec le reste du monde colonial. Il en va de même, logiquement, pour la construction des imaginaires sur lesquels elles baseront tout leur travail d'évangélisation, et, dans une certaine mesure, pour les imaginaires de tous ceux et celles qui, pendant ou après leur séjour dans ces bastions, décideront de s'engager dans la lutte contre

57. M. Diouf, «Privatisation...», *op. cit.*, p. 17.

le pouvoir portugais, ou qui, à l'indépendance, choisiront de s'engager pour l'un ou l'autre des camps qui s'affrontent. En ce sens, la fabrication des imaginaires politiques en Angola s'est bien faite sous le signe du cloisonnement et de l'exclusion.

\* \*  
\*

D'une manière générale, la participation des sociétés du *planalto* central angolais à la lutte pour l'indépendance restera très limitée. Le réseau associatif y est faible, et ni les *indígenas* bien sûr, ni les divers groupes d'*assimilados* ne disposent de structures susceptibles de défendre leurs intérêts contre la présence coloniale. La colonisation très récente ne permet pas l'apparition, comme à Luanda, d'une bourgeoisie créole dont le déclassement social au cours du xx<sup>e</sup> siècle jouera un rôle non négligeable dans le développement du nationalisme<sup>58</sup>. L'opposition au colonialisme, qui existe certainement, s'organise, en ville, dans des réseaux clandestins et elle est le fait, la plupart du temps, de fils et de filles de colons qui s'opposent plus, semble-t-il, au régime salazariste dans son ensemble – qui inclut bien entendu les colonies – qu'aux excès et aux contradictions de l'appareil colonial en Angola en tant que tel. Pour l'heure, il semble que cette opposition n'a pas ou peu établi de contacts au-delà des barrières sociales imposées par la colonisation. Dans les zones rurales, une tentative de révolte, prévue pour Pâques 1961, n'a pas le temps de s'organiser sérieusement avant que la PIDE<sup>59</sup> ne la réprime sévèrement, laissant des marques profondes, notamment parmi les catéchistes protestants et catholiques qui avaient participé aux quelques réunions clandestines censées l'organiser et la planifier, et qui payèrent, en tant que groupe, un très lourd tribut à la répression policière. Mais elle semble avoir été plus l'initiative d'un homme qu'une action de groupe, concertée. L'adhésion aux mouvements nationalistes reste, elle aussi, assez faible après 1961. Lorsqu'elle se fait, notamment grâce à l'aide de certains missionnaires protestants, elle semble être, à nouveau, plutôt le résultat de décisions individuelles. L'apparition de l'UNITA en 1965-1966 ne change pas fondamentalement la donne, puisque le mouvement reste très faible jusqu'à l'accord de cessez-le-feu qu'il signe au printemps 1974 avec l'armée portugaise. D'ailleurs les tentatives que ce dernier fait, dès 1969, pour s'infiltrer à l'intérieur du pays, et notamment dans la

58. M. Bittencourt, *Dos jornais...*, *op. cit.*

59. *Policia Internacional e de Defesa do Estado*, la police politique du régime de Salazar.

région dont est pourtant originaire son leader, Jonas Savimbi, se solderont par des échecs, les « intrus » étant dénoncé par les villageois avant même qu'ils puissent commencer leur travail de propagande<sup>60</sup>.

Pourtant le processus de décolonisation, engagé après le renversement du gouvernement de Marcello Caetano (successeur de Salazar) par la révolution des Œillets, verra une adhésion massive des populations de la région à l'UNITA, alors que s'activent aussi, non sans un certain succès, les réseaux de soutien au Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA). Qui plus est, cette adhésion à l'un ou l'autre des deux mouvements se fait non pas au nom de la défense d'une identité ethnique ou régionale, mais bien au nom de la nation angolaise, sans qu'il n'y ait bien sûr de consensus sur sa définition. Ou plutôt, l'impossibilité même d'une entente entre les différents courants du nationalisme angolais, loin d'attester de la faiblesse de l'imaginaire national en Angola, montre que la fabrique coloniale des identités a contribué à l'émergence de multiples imaginaires, tout en conditionnant très largement les modalités de leur passage au politique. En ce sens, attribuer la faiblesse de l'expression nationaliste uniquement à l'inexistence ou au développement rudimentaire de la technologie du savoir colonial reviendrait à donner trop d'importance au colonialisme. L'influence du savoir colonial, si développé soit-il, ne s'explique pas par sa seule existence, mais avant tout par la place dans la société coloniale des groupes sociaux à même de se l'approprier à des fins éventuellement politiques. Et si la faiblesse de l'appareil colonial peut expliquer en partie la faiblesse de l'expression nationaliste, pour les raisons que j'ai tenté d'expliquer, ce qui frappe encore plus, et qui mérite d'être analysé, c'est la multiplicité des imaginaires découlant de cette faiblesse et des phénomènes de décharge qu'elle implique.

C'est dans ce sens que les missions chrétiennes ont joué un rôle prépondérant dans le *planalto* central angolais, puisqu'on le voit, le fait qu'elles aient produit un savoir anthropologique assez élaboré sur lequel elles ont basé leur travail n'a pas pour autant permis l'émergence d'un courant nationaliste fort et bien structuré. Si elles peuvent, au niveau idéologique, être associées à l'appareil colonial dans le sens où le moteur de leur savoir anthropologique tout comme les modalités de son application sont le fruit d'une même nécessité de classification censée rendre intelligible une réalité mouvante et complexe et

60. Voir par exemple : Archives des SCCIA, Caixa n° 266, Proc. 34.69.77 (Arquivo Nacional/Torre do Tombo, Lisbonne).

ainsi faciliter le travail d'évangélisation, elles n'y sont pas intégrées dans la pratique. Les missions protestantes surtout, mais aussi certains secteurs de l'Église catholique, sont en effet en marge de l'État colonial. Dans une certaine mesure, ils fonctionnent également en vase clos, renforçant en cela les cloisons érigées par l'État colonial entre les différents secteurs de la société angolaise. Et tant les imaginaires politiques façonnés en leur sein que la manière dont certains se les approprieront pour mener la lutte nationaliste ou pour justifier la guerre civile après l'indépendance, resteront profondément marqués par ce cloisonnement et les divisions sociales et politiques qu'il implique.

En 1975, l'Angola est encore un pays rural, puisque plus de 70% de la population vit en dehors des zones urbanisées. Avec l'indépendance (11 novembre 1975), le contrôle des villes devient pourtant un enjeu essentiel dans la prise de pouvoir et le contrôle du nouvel État angolais, et en même temps le fossé entre villes et campagnes se creuse. L'incapacité du MPLA, aussi bien de sa direction luandaise que de son antenne à Huambo, à comprendre et à prendre en compte les nécessités et les désirs de l'Angola rural du *planalto*, et sa méconnaissance, voire parfois son mépris des élites protestantes et catholiques de la région, d'une part; les difficultés que l'UNITA rencontre, de l'autre, à étendre les bases de son soutien au-delà du milieu rural qui lui fournit la plus grande part de ses membres et son manque de savoir-faire politique en milieu urbain, sont parmi les raisons du prolongement de la guerre civile angolaise. Les conditions particulières de la fabrique coloniale des imaginaires politiques et surtout l'imbrication des fabriques missionnaire coloniale ont un poids non négligeable sur la profondeur du fossé dont la guerre civile est une expression et qu'elle contribuera largement à creuser encore.