



HAL
open science

L'image controversée des femmes africaines dans le récit de voyageuses et de missionnaires en Afrique du Sud au XIX^e siècle

Ludmila Ommundsen

► **To cite this version:**

Ludmila Ommundsen. L'image controversée des femmes africaines dans le récit de voyageuses et de missionnaires en Afrique du Sud au XIX^e siècle. *Alizés: Revue angliciste de La Réunion*, 2008, *Dilemmas*, 30, pp.38-60. hal-02343090

HAL Id: hal-02343090

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02343090>

Submitted on 1 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'image controversée des femmes africaines dans le récit de voyageuses et de missionnaires en Afrique du Sud au XI^e siècle

L'arrivée des premiers missionnaires en Afrique du Sud, à la fin du dix-huitième siècle, suit de près l'occupation du Cap de Bonne Espérance par les troupes Britanniques en 1795. En effet, les représentants de la London Missionary Society arrivent dès 1799. Sous l'action des théologiens, l'impérialisme britannique se pare d'une dimension sacrée: la main de Dieu guidant le déroulement de l'histoire, la puissance souveraine de l'Angleterre ne peut être qu'un décret de la Providence. « We are [...] the greatest colonising nation that the world has ever seen – The Chosen People of Progress » (Rankin 94), écrit un militaire posté en Afrique australe au tournant du siècle à sa lointaine épouse. Le rôle prépondérant que joue la nation britannique dans le monde, l'autorité qu'elle exerce sur les pays colonisés émanent de la volonté divine telle qu'on l'interprète dans les écrits de la Genèse et du Nouveau Testament :

God's commands in the book of Genesis to subdue the earth and to go forth and multiply [...] (Genesis 1:28, 9:1), [and] the other two most frequently cited texts from the New Testament, Matthew 24:14 (that the Gospel might be preached throughout the whole world to prepare for the last days) and Mark 13:10 (that it should be published among all nations) [...] could sanction the English to 'plant as well as preach, and [...] subdue as well as teach,' in the words of Richard Eburn. (Armitage 94)

Conquête territoriale et mission civilisatrice se croisent et s'entrecroisent dans des desseins parfois labyrinthiques: « British missionary enterprise thus sometimes provided channels through which Imperial controls followed; at other times it delayed annexation and colonization, or even subverted Imperial authority. In many places

(sometimes on purpose, often unintentionally) Christians and their churches provided powerful stimuli for local resistance and opposition to colonial rule » (Porter 222-23).

L'accompagnement et la protection des émigrants britanniques dans leur nouvelle existence semblent constituer l'action prioritaire de ces missions. Il s'agit d'éviter que la colonie ne se transforme en une zone de dépravation, qu'elle n'exhale le parfum nauséabond du vice. « As the empire expanded, and new colonies were founded, it became necessary to follow up the emigrant children of the Church with spiritual influences », peut-on lire dans *The History of the Society for Promoting Christian Knowledge* (1898), « The fear of secularism and infidelity spreading in the colonies filled the hearts of good men at home with alarm, and who that knows the present state of parts of Australia or South Africa will feel that such fears were ungrounded? » (Allen & McClure 5).

La conversion des autochtones constitue l'autre défi que se propose de relever l'armée de missionnaires. En envahissant l'Afrique, les soldats de Dieu sont également les instruments de l'impérialisme politique. « God, our God, put it into the minds of our rulers that all tribes in south-east and east Africa must submit to British power, and that is the interest of all Africans to do so. Heathenism must perish; God wills it so », écrit le révérend Hepburn à Sir Bartle Frere, dans une lettre adressée en 1878 au nouveau gouverneur de la colonie du Cap¹.

Les remous que provoquent les serviteurs de Dieu dans la colonie sud-africaine envoient des reflets divergents selon les observatrices : la luminosité glorieuse de l'avènement de la civilisation chrétienne ou de l'extension de l'Empire s'évanouit sous des teintes plus obscures de la trahison sociopolitique et du sabotage racial ou du glacis funèbre. « I feel it incumbent on me to bear testimony, not only in this instance and in this colony, to the enormous of real, tangible, common-sense good accomplished among the black races all over the world by Wesleyan, Methodist, and Baptist missions and missio-

¹ Lettre datée du 17 décembre 1878, citée dans l'ouvrage de Frances Colenso sous la référence: « Parliamentary Papers [C 2316] p.3 » (221).

naries » (YH 196), proclame une enthousiaste Lady Barker dans *A Year's Housekeeping in South Africa* (1877). Affirmation pleine d'optimisme dont la motivation émerge cinq pages plus loin, lorsqu'elle achève une visite de la mission des Wesleyens à Edendale dans le Natal : « What I longed for more than anything else was to see a regular training school established in this and similar stations, where these clever little monkeys could be trained for future domestic service for us whites, and good knowledgeable wives for their own people » (YH 201). « [T]he native has no wants. If we could give him wants he would work to satisfy them. This is the object of the most enlightened missionary efforts » (LSA 96) écrit, dans *Letters from South Africa* (1892), Flora Shaw, correspondante du *Times*, pour qui les nouveaux besoins du « sauvage » sont les meilleurs fruits de l'entreprise missionnaire. Vision qui s'oppose à celle de Sarah Heckford, auteur de *A Lady Trader in The Transvaal* (1882), qui reproche aux Africains chrétiens d'afficher un mépris ridicule dans leur façon de se différencier des « Cafres bruts » : l'un de ses exemples montre une femme qui, parce qu'elle s'assoit sur une chaise et utilise des couverts pour ses repas, refuse la compagnie de ses voisins jugés trop frustes :

The Kaffirs living in the kraal were what is called raw Kaffirs, the men indeed being in some sort clothed in old European garments, but the women wearing skins, and the children being naked. [...] Besides these, he [Mr. Higgins] had several families of what is called Urlams, or civilized Kaffirs, living in mud houses in his property. These families dressed like Europeans, and had food like Europeans, even to the drinking of early coffee. They also went to school to the missionary station at Rustenberg periodically, and learned a little reading and singing of hymns. I don't think the school did them much good. I heard of one Kaffir woman saying, that when she came back from school and had been made a Christian, she would sit on a chair and eat with a knife and fork, and not let the raw Kaffirs eat with her, for then she would be better than they. (LTT 77-8)

L'éducation de l'indigène, réduite ici à la manipulation orgueilleuse d'objets très ordinaires produit l'illusion de l'égalité avec la race

civilisée. L'arrogance que le nouveau disciple affecte à l'égard de ses compatriotes impurs et la distance qu'il leur impose est condamnée par l'observatrice. Loin de raffiner sa pensée, la conversion de l'Africain ne générerait que chaos mental. Ainsi déclare-t-elle plus loin : « I am certain that missionaries have done a great deal of harm in some ways in Africa » (LTT 304). Pour sa part, E. K. Lowndes perçoit la civilisation de l'Africain comme la soumission d'un ingénu épicurien à une forme d'esclavage, une civilisation non pas imposée mais plutôt interprétée comme un don terrible que ne soulage aucune compensation : « I thought of the easy, comfortable life of the raw Kaffir, and looked at the native here [in Cape town], almost a slave to the necessities of civilised life. Poor native! Is this all that the white man has given you? Surely when he has deprived you of so much of this world's pleasure, he owes you far more effort than he is making to give you a knowledge of the life eternal » (EL 165), se lamente-t-elle dans *Everyday Life in South Africa* (1900). Enfin, selon Violet Markham : « It is thought by many people that the regeneration of the black races is better achieved through secular than through ecclesiastical agencies » (*South Africa Past and Present*, 1900 : 39). « Few things have had more far-reaching influence in South Africa than that disastrous native policy between 1843 and 1847 for which Dr. Philip was responsible. It was a policy founded on the theory of political equality between black and white, and it broke down completely », tonne-t-elle avant de préciser : « The net result of Dr. Philip's work was the alienation of the Dutch from the English section of the population » (SA 41)²... Son livre paraît au moment de la guerre anglo-boer du tournant du siècle.

« People make it a matter of satire sometimes, and of criticism: they point to the comfortable homes of these [Protestant] Missionaries, and talk about the expenses of their wives and families, and

² En 1828, à la suite d'une campagne menée par le révérend John Philip, nommé à la tête de la London Missionary Society au Cap, et dont les *Researches in South Africa* dénoncent le statut légal misérable des Khois dans la colonie, les Britanniques promulguent la « cinquantième ordonnance » qui reconnaît l'égalité juridique entre les Khois et les Blancs et le droit à la propriété pour les Africains.

then, contrast it in the most charming fashion [...] with the self-denial, and so on of the Roman Catholic celibate Missionaries », commente amèrement le révérend Wardlaw Thompson, qui vient d'effectuer un bref séjour à la colonie du Cap. « [B]ut I will say this [...], that one Christian Missionary home with a Christian wife does more to humanise, elevate, and evangelise a race of people than twenty celibate men », conclut-il triomphant (*Report of The Centenary Conferences on The Protestant Missions of The World Held in Exeter Hall, June 9th-19th, London 1888*, 409). Les mots de ce pasteur, qui mesure en termes d'efficacité, de rentabilité le travail féminin accompli pour l'Eglise protestante, véhiculent l'importance particulière accordée à l'influence féminine dans le mouvement de christianisation des barbares. « My best men are women », clame le général William Booth, fondateur de l'armée du Salut. « Christian women are waking up to the sense of their power and responsibility with reference to the Lord's work. And women are not alone in recognising the important place which female missions ought to occupy » (iv), entonne Emma Pitman dans la préface de *Lady Missionaries in Foreign Lands* (188?) pour ensuite citer le cas exemplaire de Mrs. Wilkinson, qui accompagne son époux dans le pays zoulou en 1870³ :

In the prosecution of missionary work, long and sometimes dangerous journeys had to be undertaken. [...] Often, after halting for the night, when the men of the party were refused all supplies of food, with surly gestures and manners, Mrs. Wilkinson would manage to buy excellent rations. She would go about from hut to hut, [...] and she would return to [her husband] accompanied by a bevy of women and girls bearing abundance of food. (LM 135)

Sous la plume de sa biographe, la conquête spirituelle de l'Afrique du Sud reste fondamentalement une entreprise féminine. A l'inverse de la représentation virile des échanges brutaux entre les

³ In 1870, the Right Rev. Bishop Wilkinson was appointed Bishop of the Diocese of Zululand, [...] [H]e sailed from Falmouth [...] accompanied by Mrs. Wilkinson and a band of missionaries ». L'évêque du Zululand quittera ce poste en 1874 (Pitman 126).

peuples, la pénétration des territoires étrangers est essentiellement conçue en termes de négociation entre femmes.

« [I]f we got only the mothers, the wives, the daughters of the country, we have got the men », assure le révérend Swanson dans une conférence sur les missions protestantes dans le monde en 1888. Et de justifier ensuite son hypothèse en déclarant: « to whatever land you go woman has the power » (*Report of The Centenary Conferences* 52). Raisonement qui souligne la position stratégique de la femme dans la conversion des peuples, l'étape féminine obligatoire dans un processus d'infiltration. La libération physique et mentale de l'Africaine forme le prétexte avancé pour motiver la frappe missionnaire, une tâche plus particulièrement assignée à la consœur blanche de la malheureuse opprimée, son efficacité dans cette approche délicate étant jugée supérieure à celle de ses compagnons de mission.⁴ « Woman has always been the slave and drudge of man, but now through the influence of the Gospel she is raised to be man's helper and equal », déclare Mrs. Thomson, membre de la London Missionary Society détachée dans le Matabeleland (*Report of The Centenary Conferences* 416).⁵ Interprété comme une magnifique doctrine égalitaire, l'évangile est supposé bouleverser l'esprit de la femme et lui permettre de s'émanciper d'une avilissante tutelle masculine. Le travail de ces femmes missionnaires auprès des indigènes est présenté comme un phénomène révolutionnaire motivé par un désir philanthropique et orienté vers la stabilisation des sociétés africaines.

⁴ Selon Emma Pitman seules les femmes y parviennent : « Devoted men have laboured in heathen countries for nearly a century, among heathen peoples, without making much impression upon women. Why? Because, almost invariably, male missionaries are denied access to native women [...] But when these lady teachers go, bearing the Gospel message, they are eagerly welcomed, and besought to come again » (Pitman, iii).

⁵ « [I] have seen with my own eyes how much poor women suffer there [in Africa] because the light of the Gospel has not reached them. As Christian women we ought to hail with gladness the new tone that is taken with regard to this work amongst women in heathen lands. », dit la conférencière avant le passage cité. « Special Missionary Subjects, Third Meeting: Women's Mission to Women » (*Report of The Centenary Conferences* 416).

Les récits féminins de voyage en Afrique australe n'offrent qu'une vision très générale des couples évangélistes, vision où l'on ne distingue que les fruits communs du labeur sacré, seuls éléments significatifs de leur vie parmi les sauvages. En effet, lorsqu'elles signalent les bienfaits et les méfaits de la christianisation en Afrique du Sud, les voyageuses négligent les apports spécifiques de la collaboration féminine... alors qu'elles sont capables de s'étendre sur le rôle des Africaines dans leur communauté, tantôt sorcière manifestant la perversité et la cruauté de la femme sans maître, tantôt victime résignée de transactions entre hommes, dégradée par l'avarice d'un père ou la paresse d'un compagnon polygame.

Lors de son séjour dans le Bechuanaland raconté dans *On Veldt and Farm* (1897), Frances Macnab aperçoit un groupe de femmes débarquer au village de Klein Chwiang, « the most extraordinary and evil-looking set of females I ever saw » (VF 80), avoue-t-elle à propos de ce formidable conseil de guerre mobile dont les délibérations portent sur la nécessité d'un soulèvement contre la puissance britannique. Fraîchement installée parmi les Meroquilles, – « hideous to look at – treacherous, cruel, conceited, superstitious, dissolute race » (VF 88). Dans la pensée de la différence des sexes guerroyer, faire couler le sang est une transgression suprême. Placées hors de l'enceinte féminine ces créatures imparfaites liées à la mort – la fonction « naturelle » de la femme étant de donner et perpétuer la vie – ne fixent-elles sous le glacis de l'effroi l'urgence d'un assainissement spirituel des zones immorales du globe ?

Sarah Heckford est persuadée que l'Afrique du Sud est plantée de médées : « The men who knew the Kaffirs best [...] said they had no doubt that I was right in my conclusions; that Kaffir women were quite capable of poisoning their own children in revenge upon their husbands » (LTT 115). Quelques pages plus tôt elle plaignait la victime masculine d'une virago :

a certain Andreas [...] lived in a small separate kraal on Mr. Higgins's estate. [...] I also remember that a short time before, Andreas and his wife had a desperate disagreement, ending by Mrs Andreas running away to her father across the mountain. This is a usual form of hus-

band-bullying among the Kaffirs. Girls are sold high amongst these people, an attractive and active girl fetching a considerable price in cattle for a wife. She has to work hard afterwards [...]; but if her husband displeases her she walks off to her old home; and as it is considered a great disgrace to a man for his wife to be in her father's kraal, he generally buys her back, paying the father one or more head of cattle to restore her. (LTT 110)

Dans le même esprit, Lady Barker offre à ses lecteurs un grossissement, presque ridicule, de l'image de l'épouse-marchandise africaine. Après avoir décrit sa maison, elle nous instruit sur ses domestiques :

All this labour was performed by stalwart Kafir women; one of whom, a fearfully-repulsive female, informed my cook she had just been bought back by her original husband. Stress of circumstances had obliged him to sell her, and she had been bought by three other husband-masters since then; but was now resold, a bargain, to her first owner; whom she declared she preferred. (YH 57)

Les ventes successives de la Zoulou lui font perdre de la valeur, à la grande joie de son premier époux qui peut enfin la récupérer. Tel un homme d'affaires, celui-ci a su tirer profit de la situation, vendre son épouse à bon prix, et même réaliser un bénéfice de la transaction, racheter son ancienne compagne « en solde ». Si l'on écarte les éléments comiques de cette anecdote, une Zoulou laide à faire peur qui parvient à se marier trois fois de suite, détail cocasse dans une Grande-Bretagne grouillante de célibataires, Lady Barker nous livre une description absurde de la vie maritale d'une Africaine, une fresque de la circulation d'un être-marchandise dans une société capitaliste de libre-échange gouvernée par la loi de l'offre et la demande.

En réalité, l'Africaine n'est pas du tout un objet que l'Africain achète ou vend selon les circonstances économiques. « [L]obolo is no more the price of a wife than is a dowry the price of a husband », commente Simons avant de préciser, « Commercial contracts were unknown in the self-sufficient domestic economy of the pre-colonial society. [...] The husband's rights and powers in relation to his wife are

not at all like those which buyers acquire over the things they buy. He does not 'own' his wife in any sense »(13).

Les ethnies qui peuplent l'Afrique du Sud sont essentiellement pastorales. Même si elles pratiquent une économie mixte, elles accordent beaucoup moins d'importance à la culture des céréales qu'à l'élevage. Source de lait, de viande et de cuir, le bétail assure, en effet, leur survie. Extensions de cette fonction nourricière, les dimensions symboliques et religieuses qu'on prête à ces bêtes vitales et qu'on retrouve dans la pratique de la Lobola, ce transfert de biens (du bétail à cette époque) du groupe du futur époux à celui de la promise. Seul l'abandon des animaux à la famille de la femme légitime l'union. Il distingue le mariage du concubinage. En outre, les bovins cédés incarnent l'esprit des ancêtres de la famille du prétendant. Dans son étude des Pondos, l'anthropologue Hunter note :

There is also a religious aspect [to Ukulobola]. Cattle are very closely linked to the ancestral spirits of the clan. [...] Cattle received as the *Ikhasi* of a daughter [cattle given by groom's group to bride's group on the occasion of marriage] are of special ritual importance. [...] The passage of cattle puts the girl received in exchange for the cattle in close relationship with the ancestral spirits of the family from which the cattle came. (11)

Le portrait de la femme africaine, à la fois esclave et marchandise, être et objet, est d'ailleurs véhiculé par le discours scientifique. En effet, dans la deuxième partie de *Principles of Ethics*, écrite en 1892, l'observation des indigènes d'Afrique du Sud permet à Spencer, idéologue suprême de la période victorienne, de clarifier l'évolution de la division sexuelle du travail:

we may see that in early stages the egoism of men, unqualified by the altruism which amicable social intercourse generates, leads them to devolve on women all exertions which, unaccompanied by the pleasures of achievement, are monotonous and wearisome [...] Here, again, are testimonies given by travellers in Africa concerning the Hottentots, Bechuanas, Kaffirs [...]

The wife "is doomed to all toil of getting and dressing provisions for her husband, herself, and the children [...] and to all the care and drudgery within doors, with a share of the fatigue of tending the cattle."

"The WOMEN build the houses; plant and reap the corn; fetch water and fuel; and cook the food. It is very rarely that the men are seen helping the women, even in the most laborious work."

"Besides her domestic duties, the woman has to perform all the hard work; she is her husband's ox as a Kafir once said to men,– she has been bought he argued, and must therefore labour." [...]

We may safely infer that among barbarous peoples, the men did not take to hard and monotonous labour until they were obliged (10)

L'« ethnologie industrielle » de Lady Barker fait également écho aux interprétations des autorités politiques. Lors de son premier mandat, Sir Benjamin Pine, Gouverneur du Natal, pose le ménage africain comme une menace économique: « How can an Englishman with one pair of hands compete with a native man with five to twenty slave wives? » (cité dans Simons 88).⁶ La situation avantageuse de l'heureux propriétaire d'épouses ne manque pas non plus d'attirer l'attention de Lady Barker:

I heard today [...] of an excellent Kafir nurse-maid, who was the daughter of a chief, and whose only drawback was the size of her family. She was actually and truly one of eighty brothers and sisters, her father being a rich man, with twenty five wives. That simply means that he had twenty-five devoted slaves, who worked morning, noon and night, in field and mealy-patch, for him, without wages. (YH 67)

Et de tirer cette conclusion évidente deux cents pages plus loin : « Kafir girls dread being married, for it is simply taking a hard place without wages » (YH 256) !

⁶ De la même façon, Burman indique dans un article sur le statut des femmes au Basutoland: « It is important to note that the payment of marriage cattle was not regarded as payment for a purchase. The Basuto used a specific word to denote the handing over of the marriage cattle, distinct from that used for the payment of goods. Neither were women regarded as objects: they could not be bought, sold, exchanged or destroyed at will, nor given away » (59).

Rares sont les récits qui confirment ce passage de Darwin dans *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871) :

[I]t is manifest from many facts given by the Rev. Shooter* (*On The Kaffir of Natal, 1857), that they [the Kaffir girls] have considerable power of choice [in marriage]. [...] So again, Mr. Leslie* (*Kaffir Character and Customs, 1871), who was intimately acquainted with the Kaffirs says, « it is a mistake to imagine that a girl is sold by her father in the same manner, and with the same authority, with which he would dispose of a cow ». [...] We thus see that *with savages the women are not in quite so abject a state in relation to marriage as often has been supposed*. They can tempt the men whom they prefer, and can sometimes reject those whom they dislike, either before or after marriage. (19)

Par ailleurs, vue comme une manifestation de débauche, alliant le mercantile au sexuel, la polygamie plonge ses racines dans un terrain plus complexe que celui de la simple satisfaction physique d'un homme soumis à la tyrannie de ses sens. Le phénomène doit être relativisé : si, dans la société africaine, pour diverses raisons, la polygynie forme l'ambition des hommes, tous n'ont pas les moyens de s'unir à plusieurs femmes et d'entretenir autant de foyers.⁷ « When the paramount chief of the Nyandeni [from western Pondoland] became a Christian there was considerable opposition from his non-Christian councillors on the grounds that Christianity entailed monogamy, and there could be no real chieftainship without polygyny » (354) : l'incident que raconte l'anthropologue Hunter illustre la corrélation entre le nombre d'épouses et le rang tenu dans la société africaine. La polygynie distingue l'individu puissant de la créature commune. Dans une culture où chaque famille constitue une unité économique indépendante, et où la femme joue un rôle central dans la production, le travail du sol lui étant dévolu, il est évident que le nombre de ces cultivatrices détermine alors la richesse de leur groupe, richesse qui stimule la générosité du polygame et lui confère,

⁷ « All men in the tribal society aspired to be polygynists, though many did not possess the means to acquire more than one wife » (Simons 78).

grâce à ses largesses, un pouvoir dans la communauté tribale où ses mots exercent alors une influence considérable lors des conseils.

D'autre part, la polygynie peut être considérée comme un facteur d'équilibre des forces masculines et féminines qui composent une nation guerrière où seuls les hommes participent aux combats, et où la proportion des femmes dépasse forcément celle des hommes. Une société qui considère le groupe, plutôt que l'individu, comme valeur suprême ne fait aucune place à l'épanouissement individuel. Absurde, le célibat masculin ou féminin n'est pas une situation envisageable. Il est inconcevable de vivre indépendamment d'une famille: à défaut d'un mariage, une célibataire doit se résigner à rester sous la dépendance d'un père, d'un frère ou d'une autre autorité masculine. La position sociale de la femme découlant de son rôle central dans la procréation et le mariage, la polygynie évite ainsi cette marginalisation liée au rapport quantitatif inégal entre les sexes.

En outre, cette institution permet en même temps qu'elle soulage la femme du fardeau des grossesses successives,⁸ de combattre la stérilité féminine, jugée comme une menace sérieuse à la perpétuation d'une tribu guerrière dépendante de ses activités agricoles et pastorales, qui s'expose aux conflits mais encourt aussi, selon les caprices du temps et les épidémies qui frappent le bétail, d'éventuelles périodes de disette.

Mais bien entendu, les justifications de la polygamie n'attestent nullement de son acceptation dans la joie par la population féminine. Si dans son analyse Simons déclare, à partir des comptes-rendus de la Commission Gouvernementale sur les Lois et les Coutumes Indigènes : « Shepstone made the point which anthropologists have since confirmed that 'It is a matter of pride to native wives that they belong to a large establishment; they have rank among themselves and they prize very highly the privileges attached to their position' »(82), le témoignage de l'écrivain Olive Schreiner, au début de *Woman and Labour* (1911), éclaire le problème sous une facette bien différente :

⁸ « A form of family planning operated in tribes whose customs prohibited intercourse during the period of lactation, which might extend over two or more years » (Simons 82).

I had always been strangely interested in watching the condition of the native African women in their primitive society. When I was 18 [1873], I had a conversation with a black woman, still in her untouched primitive condition, she painted the condition of the women of her race: the labour of women, the anguish of woman as she grew older, as the limitations of her life closed in about her and her sufferings under the condition of polygamy and subjection. (2)

Si dans le récit des voyageuses, la lumière mise sur l'Africaine marchandise-bête-de-somme ne réfracte pas directement sur des missionnaires qui disent leur volonté de libérer l'esclave et renverser le pouvoir de l'oisif polygame, cette lumière provenant d'une littérature qui jouit d'une grande popularité⁹ contribue à justifier l'œuvre évangélique. Cependant, le décor présente parfois quelques failles et des notes discordantes se font entendre...

Convaincue des bienfaits que prodigue l'éducation des missionnaires sur la population indigène Lady Barker embauche une jeune fille formée à l'école de l'évêque anglican Colenso du Natal. Fièrement habillée à l'européenne et adoptant des manières dignes de la race supérieure qu'elle sert, Maria semble se sentir parfaitement à l'aise dans son nouvel environnement et profondément heureuse d'évoluer dans un monde qu'elle admire. Sous la plume de la narratrice, la fidélité de cette ancienne païenne aux valeurs chrétiennes prend même une tournure excessive : alors que Lady Barker s'extasie devant le spectacle d'un mariage zoulou traditionnel, sa domestique n'y voit qu'une vulgaire cavalcade nuptiale : « It's only a wild Kafir wedding lady » (YH 254). Elle préfère le faste vestimentaire de la cérémonie chrétienne que sa maîtresse vient de ridiculiser dans les pages précédentes. Quelle surprise, donc, d'apprendre par le biais de Fanny Barkly, belle-sœur de Lady Braker, auteur de *Among Boers and Basutos* (1893), qui vient de rejoindre son époux magistrat dans le Basutoland, le revirement qui s'opère chez celle dont les paroles ne trahissaient pourtant aucun scepticisme et qui se trouve maintenant à son service :

⁹« [B]ooks of travel and books inspired by travel have, probably, been more read in Great Britain than any other books except novels » (Kirkpatrick 256).

I found my husband quite settled, and tolerably comfortable, but Maria would not stay there, [...] so she left us [...] and went back to savage life entirely, dropped all her civilised ways (and clothes), attired herself in skins again embroidered with blue beads, and smeared herself with oil and red clay, as before. Finally she married a "headman," and then "settled down" in a Basuto village. (ABB 33)

Ainsi, embrasse-t-elle la condition qu'elle semblait tant abhorrer. Ainsi, assume-t-elle le rôle animalier qu'elle prétendait fuir. Le départ inopiné de Maria paraît souligner toute l'inutilité d'essayer de civiliser des créatures supposées irrationnelles. Les raisons avancées par la narratrice pour expliquer la décision de Maria sont assez ambiguës. Une description des hostilités climatiques de la région précède le passage cité : le comportement de Maria serait-il à l'image, troublante, des bizarreries saisonnières de son pays natal ? Naturel et inexplicable ? Alors que le représentant du gouvernement britannique et son épouse s'adaptent aux changements les plus brusques après avoir traversé sans heurts la frontière qui sépare la civilisation de la barbarie, le séjour dans la métropole britannique, où elle avait accompagné Lady Barker, suivi de cette descente dans les sphères « primitives » du monde (l'extrait se trouve au début du récit), semble avoir plongé l'esprit de Maria dans une certaine folie. Dans une obscurité originelle d'où elle n'était finalement pas tout à fait sortie ? L'enseignement de l'évêque Colenso n'a-t-il pas chassé un naturel indigène qui, en définitive, est revenu au galop ? Bref, la tentative pédagogique n'est-elle pas trop idéaliste ?

D'après Flora Shaw, les cas de rechute spirituelle ne sont pas rares : « [I]t happens often enough that the distance which has been placed by education between [the School Kaffir] and his fellows are too great to be maintained, and by a not unnatural reaction he falls back entirely to the level from which he started » (LSA 97). Dans son ouvrage *History of The Zulu War and Its Origin* (1880), Frances Colenso cite justement le cas de jeunes fugitives auxquelles les nouvelles responsabilités inculquées dans le refuge chrétien font rapidement rebrousser chemin :

In the early days of missionary work at Bishopstowe (between 1860-70), five girls took refuge at the station within a few days of each other, in order to avoid marriages arranged for them by their parents and objected to by them. [...] But the restraint of the civilised habits imposed on them, however gently, and the obligation of learning to read, sew, and sweep, etc., was too much for these wild damsels, accustomed at home to a free and idle life. Within a few weeks they all elected to return home and marry the very men on whose account they had fled. (193-94)

La narratrice interprète finalement la frasque des jeunes fugueuses, non pas comme une façon d'exposer une revendication, mais surtout comme le résultat d'une certaine désinvolture. Attitude, certes commandée par l'insouciance de la jeunesse, mais, derrière laquelle se profile l'image du poste missionnaire dans la communauté traditionnelle, lieu de tous les chantages.

Perdu au milieu des anecdotes ponctuant la vie d'Elizabeth Price parmi les BaKwenas, cet événement de 1881: « This morning I had a visit from Ope, [...] Bantsan – my old friend – was with Ope. I always like to get her in my talks with the women, because she is not shy of me at all and asks all sorts of questions and makes remarks that enable the other women to join too and thus aid me in my efforts to instruct them » (Long 458). Invitée clandestine de l'épouse de l'agent de la London Missionary Society, Ope, princesse bechuana convertie au christianisme qui brave l'interdiction de son époux Khosilintsi, frère du célèbre chef baKwena, qui lui interdit de fréquenter les chrétiens, arrive accompagnée d'une autre fille de Sechele pour participer à une réunion déviée en tentative de prosélytisme. Dans un nouvel exemple d'incitation à l'insubordination féminine, l'épouse du fameux agent de la London Missionary Society creuse finement le fossé qui sépare la fille chrétienne de Sechele de son époux athée : « Yesterday I had a visit from Ope, of who I have told you before as forbidden by her husband to keep company with the Christians » (Long 491), grave-t-elle en janvier 1882, sans rien trouver à redire à cette indigne escapade. Sans franchement dresser Ope contre son mari, Elizabeth Lee Price favorise la dérive du couple :

For Christmas day, [Roger Price] invited her and her husband with all due courtesy, but he refused for both himself and her. She begged of him to allow her to come alone [...] but he bade her so wrathfully please herself in the matter and go, that she then settled to stay [...] I told her that she was a wise woman to submit herself thus whenever she could do so to her husband – as it was sure to do more towards winning him in the end. Yet I cannot but ever encourage her when she is seeking instruction and light – even tho' she offends him. (Long 491-92)

Ainsi, la suite de la lettre montre que la conduite mensongère de la princesse chrétienne, conduite pourtant condamnable dans la conscience de l'auteur, qui professe la rectitude morale et prêche la docilité féminine devant l'effervescente convertie, est encouragée dans tout l'éclat du paradoxe.

Lieu aussi d'adaptation paradoxale à une coutume tant décriée. Dans *Lady Missionary in Foreign Lands* (188?), Emma Pitman fournit l'exemple d'une sanctification de la Lobola :

One interesting feature of mission-work in that country [South Africa] seemed to be the rescue and purchase of young girls from their heathen and brutal owners, and the subsequent training of them in Christian knowledge and customs. This was the more easily done because it was the habit of the Zulus to value each girl at so many cattle per head – generally ten – and the transaction was successfully carried out in the presence of witnesses. [...] Speaking of these ransomed converts Mrs. Wilkinson says: "We put no pressure upon the girls. But sooner or later they are sure to come and ask us to prepare them for baptism, and sooner or later some young Christian lad comes and asks if he may make advances towards our adopted child so-and-so. If we think the match eligible we consent, but the young Zulu lover is told that since we gave ten head of cattle for his lady-love, we require the same at his hands." (LM 132-3)¹⁰

¹⁰ La pratique ne doit pas être si rare. Le révérend américain Josiah Tyler fait aussi mention d'une indemnité proposée au père des jeunes femmes que le missionnaire veut attirer dans sa mission: « For a long time it was impossible to

Violemment critiquée parce qu'elle est supposée assimiler la femme à une bête marchandée entre deux groupes, cette coutume du transfert de biens est, donc, non seulement respectée par l'équipe de l'évêque Wilkinson, mais également appliquée par cette autorité ecclésiastique dans le cadre de l'officialisation du mariage de la prosélyte à un autre converti. Ironiquement, la jeune africaine se trouve échangée deux fois contre du bétail. En outre, les propos adressés au jeune soupirant tiennent franchement de la négociation : on lui demande de rembourser le coût de la transaction précédente. Ainsi, la Lobola rebondit d'un système à un autre. Si le premier arrangement peut s'interpréter comme une action diplomatique visant à distiller le message du Christ dans la société africaine traditionnelle, la seconde transaction, écho chrétien de la première, semble jeter un éclairage plutôt ambigu sur l'ensemble des manœuvres. « This exercises a most wholesome influence over the young gentleman » (LM 133), reconnaît Mrs Wilkinson au début d'une longue justification de la réitération du geste commercial,¹¹ longue justification qui ne serait peut-être pas sans rapport avec l'ambiguïté suscitée: en effet, ne laisse-t-elle pas suggérer que la condition posée au fiancé de leur fille adoptive aurait pu être perçue différemment ? Ici la Lobola en vient même à acquérir une odeur de sainteté : « Thus he serves for his Rachel » (LM 133). Subtilement placé, l'exemple pris dans l'ancien testament, celui de Rachel dont Jacob réussit à obtenir la main après quatorze

persuade the fathers at Esidumbini [Zululand] to allow their daughters to reside in our family [mission-house], although we offered good compensation » (Tyler 64).

¹¹ « Mrs. Wilkinson says: "This exercises a most wholesome influence over the young gentleman. He has to work hard and steadily for several years, before he can earn so many cattle, all the while we have him under our thumb, and if we see him tripping in his conduct, we have a string always at hand by which to keep him in the right path. Thus he serves for his Rachel; and I daresay they seem but a few days for the love he bears unto her. We generally relent when the ninth beast is paid, and allow the other to come in after the marriage. However if the boy has done well, and we like him, we generally give it in [...]. Thus another little Christian household springs up in our midst, and so out of the very violence of the king and chiefs towards their people, the Church and the kingdom of Christ grow" » (Pitman 133).

ans de labeur, purifie et sanctifie la perpétuation de cette coutume à l'intérieur de la mission.

« To become Christian means adopting European costumes, giving up all but one wife, becoming a total abstainer, and such a severance from heathen associations » (147), tonne le révérend Cook dans *My Mission Tour in South Africa* (1893). « The trails of broken homes that followed the missionary can be plotted in the evidence given by a son of [King] Moshweshwe before the Basutoland commission of 1873 », écrit Simons dans son ouvrage sur le statut de la femme africaine, pour rapporter ensuite le témoignage du fils du roi du Basutoland :

A woman who embraced Christianity, he said, would remain with her husband if she was his first or an only wife. But the inferior wife of a polygynist usually left him. The children were his, unless her people returned the Lobolo. If he refused to accept it, there was no way by which she could get the children. [...] If the children were very young, they remained with their mothers until they had nearly grown up, when the father took them under his charge (63).

Or, selon Hyam: « The missionary demand for monogamy certainly had some unexpected and unwelcome results. The restriction to one wife, together with the removal of restraints on the liberty of women which Christianity discouraged, led to the development of prostitution » (200). « That Christianity is in some measure a disintegrating force in the tribal community cannot be denied » (355), observe Hunter au sujet des Pondos. En corrodant les rouages de la société africaine, en obstruant ses engrenages familiaux, l'œuvre missionnaire prend aux pièges de la civilisation les victimes impuissantes qu'elle prétend vouloir anoblir.

Si les voyageuses de cette étude tirent peu parti du contact avec leurs domestiques autochtones et des rencontres avec des princesses africaines pour approfondir leurs connaissances sur la place de la femme africaine dans la communauté traditionnelle, les fonctions de la Lobola et les motivations de la polygamie, il n'est peut-être pas si surprenant qu'elles semblent ne pas remarquer le sort de la

femme dans le démembrement de la société africaine par les forces évangélisatrices. Néanmoins, des images aux teintes hybrides laissent peut-être percer le malaise d'une créature « hors-sa-place », coincées entre deux systèmes de définition.

Sur un territoire situé dans un coin isolé du Bechuanaland, Frances Macnab assiste à un curieux rite féminin. Celui-ci évoque un culte du Veau/Taureau d'Or¹² où les danseuses sont prises d'une sorte de folie hystérique :

The heathen Meroquaile women were having a dance, and a more evil sight I never witnessed. They were apparently oblivious of everything, and some were foaming at the mouth. [...] The women's dance, part of which I witnessed, sometimes lasts for several days, and concludes at midnight, when a large clay ox is introduced. Round this idol they dance and howl or sing, and the two oldest women produce assegais. (VF 88-9)

Vers la fin de son séjour dans le Transvaal, le regard de Sarah Heckford croise une jeune femme, reflet d'une divinité romaine associée à un espace chrétien, qui se distingue très nettement de son groupe : « The next day brought us to a Kaffir kraal [...]. This motley crowd of men, women and children, literally besieged the waggon, chattering and screaming like so many monkeys, and clambering up on the wheels, and jumping backwards and forwards across the disselboom in an ape-like manner. [...] One of the women was very graceful and pretty, with a turn of the head and neck that reminded me of the hunting Diana of the Vatican » (LTT 250). Faut-il y voir une allusion à la « société de Diane », condamnée par les inquisiteurs du Moyen Age, une croyance selon laquelle certaines femmes parcouraient la campagne de nuit à la suite de la déesse et se réunissaient pour manger des animaux qu'elles ressuscitaient ensuite?

Notons que l'image de la divine chasseresse vouée au célibat et aux sports sanguinaires comme celle des danseuses qui s'empres-

¹² « Titre donné à un épisode de l'Exode [...]. En hébreu le mot *eghel* désigne un jeune taureau. Dans tout l'Orient ancien, le taureau, pour sa fécondité et pour sa force, est souvent le symbole de la divinité » (Gérard 1357).

sent autour d'un bœuf (castration) et non pas d'un jeune taureau (fécondité) renvoient à la destruction du principe masculin, et, suggèrent par conséquent, la disparition des communautés...

Le tableau le plus ambigu reste celui de Mrs. Wyndham Knight-Bruce, épouse du premier évêque anglican de Rhodésie, dans *The Story of An African Chef. Being that of Khama* (1893). « Christianity is not a failure; and [...] missions are not mere waste of time and money » (vi), écrit Edna Lyall dans la préface de ce livre, sorte de long panégyrique sur le célèbre chef des Bamangwatos, peuple du nord du Bechuanaland, qui contient tout de même des notes controversées à propos de l'entourage du valeureux converti. « Would not this man have been admitted with joy at Camelford into the brotherhood of Arthur? », se demande l'auteur, illuminant soudain le monde africain du chef chrétien des couleurs merveilleuses de l'univers héroïque et chevaleresque de la quête du Graal, pour avouer aussitôt : « True, the picture may not be so pretty; [...] Mabisa [Khama's wife] in her cotton gown replaces a golden-haired princess; and the lookers-on are not a brilliant court or the knights of a Round Table, but a few scattered missionaries, or a passing traveller » (55-6). La vision médiévale fantastique s'évanouit dès son évocation car celle-ci, loin d'anoblir ceux qu'elle prétend toucher, souligne, par confrontation, le manque d'éclat des personnages et, surtout, l'absence de magnificence d'une scène qui finit par attirer la pitié, peut-être amusée, des lecteurs. En comparaison de la princesse aux cheveux d'or, l'épouse de Khama, transformée en une vilaine cendrillon à la mise plutôt médiocre et au teint implicitement brouillé, fait piètre figure. Et l'animation glorieuse de la cour du roi Arthur ne rend que plus désolée l'ambiance qui règne dans celle du chef tswana.

Comme le note Porter: « Christianity expansion as part of British culture and activities overseas in the nineteenth century was unprecedented in scale » (223). Cette expansion du christianisme en Afrique du Sud trouve son expression dans la littérature missionnaire et la littérature viatique de la fin du XIXe siècle qui fonctionnent comme un instrument de présentation et de connaissance des peuples de l'empire britannique. L'étude de l'image des femmes africaines dans

ces littératures, en particulier à travers le témoignage de femmes missionnaires et de voyageuses, montre, comme l'écrit Perrot, que « le voyage n'abolit pas toutes les frontières ; il met à nu, au contraire, les contradictions » (495) et que l'écriture de ce voyage au bout des contradictions se noue moins sur fond de conquête de territoires que sur fond d'ajustement de territorialités.

Ludmila Ommundsen¹³

Ouvrages cités

- ALLEN W.O. & MCCLURE E. *200 Years: The History of The Society for Promoting Christian Knowledge 1698-1898*. (1898). New York: B. Franklin, 1970.
- ARMITAGE, D. *The Ideological Origins of the British Empire*. (2000). Cambridge University Press, 2004.
- BARKER Lady M. A. *A Year's Housekeeping in South Africa*. (1877). London: Macmillan & Co., 1894.
- BARKLY F. *Among Boers and Basutos, and with Barkly's Horse. The Story of Our Life on The Frontier*. (1893). London: Westminster Roxburgh Press, 1896, extended and revised edition.
- BURMAN S. "Fighting a Two-pronged Attack: The Changing Legal Status of Women in Cape-ruled Basutoland, 1872-1884". Walker C.. ed., *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. Cape Town: David Philip 1990.
- COLENSO F. E. *History of The Zulu War and Its Origin*. London: Chapman & Hall Ltd., 1880.
- COOK Reverend T. *My Mission Tour in South Africa*. London: Marshall Brothers, 1893.
- DARWIN C. *The Descent of Man in Relation to Sex*. (1871). London: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952.
- GERARD A-M. *Dictionnaire de la Bible*. Paris : Robert Laffont 1989, p.1357.

¹³ Ludmila Ommundsen, Université du Havre, Faculté des Affaires Internationales, 25 rue Philippe Lebon, BP 420, 76057 Le Havre cedex, France.
Ludmila.ommundsen@univ-lehavre.fr

- HECKFORD S. *A Lady Trader in The Transvaal*. London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1882.
- HUNTER M. *Reaction to Conquest: Effects of Contacts with Europeans on The Pondo of South Africa*. London: Published for The International African Institute by The Oxford University Press, 1936.
- HYAM R. *Empire and Sexuality*. Manchester University Press, 1990.
- KIRKPATRICK F. A. "The Art of Travel 1700-1900". *Cambridge History of English Literature*, vol. 14, part 3, *The Nineteenth Century*. Cambridge University Press.
- LONG U. Ed. *The Journals of Elizabeth Lees Price Written in Bechuanaland, Southern Africa 1854-1883 With an Epilogue: 1889 and 1900*. London: Edward Arnold, 1956.
- LOWNDES E.E.K., *Every-Day Life in South Africa*, London: S.W. Partridge & Co., 2nd edition, 1900.
- MACNAB F. *On Veldt and Farm*. London: Edward Arnold, 1897,
- PORTER, A. "Religion, Missionary Enthusiasm and Empire". A. Porter (ed.). *The Oxford History of the British Empire. The Nineteenth Century*. vol.3. Oxford University Press, 1999, 222-46.
- PERROT, M. "Sortir". Duby G & Perrot M. Eds. *Histoire des Femmes. Le XIXe Siècle*. vol. 4. 5 vols. Paris: Plon, 1991, 467-94.
- PITMAN E. R. *Lady Missionaries in Foreign Lands*. London: S.W. Partridge & Co., 1887.
- RANKIN, R. *A Subaltern's Letters to His Wife*. London: Longmans, Green & Co., 1901.
- Report of The Centenary Conferences on The Protestant Missions of The World Held in Exeter Hall, June 9th-19th, London 1888*. London: James Nibet & Co., 1888.
- Salvation Safari, *A Brief History of Origins of The Salvation Army in Southern Africa 1883-1933*. London: Salvation Army, 1983.
- SCHREINER O. *Woman and Labour*. (1911). South Africa: Johannesburg Cosmos Publication, Commemorative Edition, 1975.
- SHAW Flora, *Letters From South Africa by The Times Special Correspondent. Reprinted from the Times of July, August, September and October 1892*. London: Macmillan & The Times office Printing House, 1893.
- SIMONS H.J. *African Women: Their Legal Status in South Africa*. London: Hurst, 1968.
- SPENCER H. *The Principles of Ethics*. (1892, 1893). Osnabruck: Otto Zeller, 1966.

TYLER J. *Forty Years Among The Zulus*. Boston & Chicago: Congregational Sunday-School & Publishing Society, 1891.

WYNDHAM KNIGHT-BRUCE, Mrs. *The Story of An African Chief. Being the Life of Khama*. London: Kegan Paul, Trench, Trüber & Co. Ltd, 1893.
