

La rencontre entre les Basotho et les missionnaires de la Société évangélique missionnaire de Paris, 1833-1933 : quelques perspectives

S G de Clark

La rencontre entre la Société missionnaire évangélique de Paris (PsMS) et les Basotho constitue un cas d'étude intéressant à plusieurs égards. Lorsque le premier groupe de missionnaires de la PEMS arriva dans la capitale sotho, Thaba Bosiu, en juin 1833, les Basotho avaient eu très peu de contacts avec les Européens. Bugene Casalis et Thomas Arbousset, accompagnés de leur assistant Constant Gosselin, furent en effet les premiers Européens à rendre compte de leurs contacts avec eux. ⁽¹⁾ De plus, au début des années 1830, les Basotho étaient encore un peuple en voie de formation ~~da~~. Ils étaient principalement composés de divers groupes qui avaient prêté allégeance à Moshoeshoe au cours de la décennie précédente, après que leurs entités politiques aient été dispersées par une série de conflits. Souhaitant protéger le groupe qu'il était en train de créer contre les menaces extérieures, le chef suprême accueillit les missionnaires, qu'il avait tenté d'attirer avant même l'arrivée d'Arbousset et de ses compagnons. Avec le soutien de Moshoeshoe, Casalis, Gosselin et Arbousset fondèrent la mission qui allait devenir la fierté de leur société et la seule entreprise de ce type chez les Basotho pendant trois décennies. Contrairement à la plupart de ses homologues en Afrique australe, cette mission connut un certain succès : en 1848, après 15 ans de présence évangélique, environ 1,5 % des sujets de Moshoeshoe étaient devenus membres de l'Église et la moitié étaient catéchumènes. Entre 3 et 3,5 % de la population fréquentait régulièrement l'église. ⁽²⁾

1 Deux voyageurs, Seidenaticher et Martin, étaient arrivés indépendamment à Thaba Bosiu quelques années plus tôt, puis avaient poursuivi leur route sans que l'on entende plus jamais parler d'eux ; Andrew Smith, 7^e fie diery o/ Dr Andrew Smith, 1834-1830, vol I ICape Town, 1939) pp 1 i 0—111.

2 D'après le rapport de la conférence des missionnaires tenue à Betheda en mai 1848, *Journal des Missions évangéliques*, puis Al 23, 118481, pp. 361-381 et 401-427 ; Frédoux, 13 octobre 1852, JMS 28 (1853), p. 56.

Missionnaires et chefs

Ce succès relatif peut être largement attribué au soutien actif du souverain à la mission, même si, pour des raisons politiques, il ne pouvait pas toujours satisfaire les demandes des missionnaires. Il est significatif que l'autre succès missionnaire en Afrique australe, à savoir celui parmi les Ngwato, ait également été rendu possible grâce au soutien de leur souverain, Khama. Les deux souverains ont utilisé la nouvelle religion pour renforcer leur pouvoir. Cependant, mis à part cela, les situations des Sotho et des Ngwato étaient très différentes. L'identité politique d'Ehama reposait sur la religion chrétienne. Il s'est converti et a utilisé l'Église elle-même pour construire et soutenir son pouvoir : elle est devenue l'Église de Khama. En revanche, Moshoeshoe n'a pas utilisé le christianisme pour renforcer son pouvoir personnel, mais plutôt pour accroître la cohésion de son régime politique. Lorsque les missionnaires arrivèrent au Lesotho, Moshoeshoe avait déjà assuré sa position de chef suprême par des moyens traditionnels.³ Pour cette raison même, son soutien au christianisme était autant un handicap qu'un avantage d'un point de vue politique : il profita de la présence des missionnaires pour accroître et même étendre son contrôle sur les populations éloignées de la capitale, ⁽⁵⁾ mais les réformes qu'il mit en œuvre conformément aux exigences évangéliques suscitérent un grand mécontentement parmi ses sujets.⁶ Moshoeshoe et Khama soutenaient également le christianisme de manière différente. Moshoeshoe aidait les missionnaires à établir leurs missions, encourageant les gens pour se rendre aux stations.⁷ Il exhorta la population à fréquenter les services des missionnaires et à prêter attention à leurs injonctions », et il a mis en œuvre autant de réformes que la situation politique le lui permettait.⁹ Bien qu'il ne se soit jamais converti — sauf peut-être sur son lit de mort —, il était clairement motivé par la conviction que le message des missionnaires était en grande partie valable ; mais, contrairement à Khama, il n'a pas tenté de contrôler l'Église et d'en faire son instrument

3 Paul Landau, « The making of Christianity in a Southern African kingdom: Gammangwato, ca 1870 » à la thèse de doctorat de 1940, Université du Wisconsin, 1992), pp. 44-76.

4 Leonard Thompson, *Survival in two worlds* Ioxford, 19751, pp. 58-6 211 ; Eugène Casalis, *Toes Bossoutos sur vingt-trois ans d'études et d'observations en Afrique* (Paris, 1859), pp. i 98-199 ; Basalts, 24 juillet 1837, JñfS 13 11838), p. 5.

5 Thompson, *Survival in two worlds*, pp. 87-88 ; Martin, 2 janvier 1844, JiifE 19 t1844), pp. 374-375 ; Samuel Rolland, 20 avril 1835, SMS 10 118351, p. 302.

6 Casalis, 20 mai 1841, Royaume-Uni . 16 (1841), p. 403. Voir Elao Thompson, *Survived in turo worlds*, pp. 91-93 ; Peter Sanders, ñfosh , <xry <f the Sotho ILondon, 1975), pp. 127-128 ; Claude-Rélene Perrot, *Yes sotho et fee missionnaires etiropeens an XIXème siècle* (Dijon, 19701, pp. 24—25. Casalis, 5 septembre 1839, AMP 15 (18401. p. 126 ; Casalia, 20 mai 1841, Jgff i6 (1841}, pp. 410—412.

7 Thomas Arbousset, 30 mars 1847, JMK 23 11848), pp. 8-9.

8 Rerre-Joseph Martin, 2 janvier 1844, LMK 19 118441, pp. 374-375.

9 Gaselis, 5 septembre 1839, US 15 (1840}, p. 12S—126 ; Sixième rapport de la conférence missionnaire, 18 novembre 1840, Jñ4'E 16 118411, p. 334.

de pouvoir. Les missionnaires de la PEMS conservèrent le contrôle de leur mission, ce qui était sans aucun doute une situation bien plus confortable pour eux que celle des ministres de la London Missionary Society parmi les Ngwato.

Les relations entreparamount, pouvoir, christianisme et la tradition chez les Basotho différaient également en partie de celles observées chez les Ngwato. Dans les deux cas, le christianisme et la tradition étaient initialement largement considérés comme opposés. Cependant,

lorsque Khama a embrassé le christianisme, il s'agissait d'un acte conscient de rupture avec le passé pour des raisons politiques.

Moshoeshoe, cependant, n'a pas rejeté volontiers la tradition sotho pour de telles raisons car, contrairement à Khama, il avait accédé au pouvoir en utilisant les institutions et les moyens traditionnels. De plus, le fait que la politique sotho était une formation récente, dont l'identité reposait sur le fait que les Basotho étaient les sujets de Moshoeshoe, a conduit à la fin du XIX^e siècle à une situation quelque peu inhabituelle : les missionnaires évangéliques eux-mêmes sont devenus partie intégrante de la tradition sotho.

Ils ont fini par être considérés par les chefs, en particulier par le troisième chef suprême, Lerotholi, comme un moyen d'améliorer leur

prestige.¹⁰ Cela a été en grande partie à la fait que Moshoeshoe, en tant que fondateur de la entité politique, les avait accueillis. » La présence de missionnaires dans le voisinage d'un chef est ainsi devenue partie intégrante de la tradition politique sotho, et donc un signe de prestige.

Réception du christianisme

Malgré le succès relatif des missionnaires de la PEMS au Lesotho, l'attitude générale des Basotho envers le christianisme était très fluctuante au cours des premières décennies de leur présence, même si cela n'était pas spécifique au cas des Sotho. Ces changements étaient souvent liés à la perception qu'avaient les Basotho des Européens, en particulier au cours des premières décennies suivant l'arrivée des missionnaires. Par exemple, après une méfiance initiale, un certain nombre de Basotho ont rapidement changé d'avis sur le message évangélique. (2) Cela s'explique en grande partie par leur impression favorable de la culture européenne en général. Moshoeshoe, en particulier, avait été très impressionné par les innovations introduites par les missionnaires. (1) À l'inverse, la résistance au christianisme qui s'est manifestée à la fin des années 1840 et au début des années 1850

10 Ernest Mabile, SMS 67 11892), p. 464.

11 Herman Dieterlen, 28 août 1886, JOE 61 118861, p. 419.

12 Casalis, SME 9 (1834), p. 143 ; Arbousset, 20 février 1837, Jñ'fE 12 (1837), p. 298 ; Arbousset, 29 décembre 1843, JM£ 19 118441, p. 250 ; Casalis, 26 mai 1834, SME 10 (1835), p. 34.

13 Arbousset, 28 janvier 1834, JOE 9 118341, p. 303 ; Casalis, *The Basutos : or three years in South Africa*, Londres, 1861, p. 209.

14 Casalis, 4 octobre 1833, JñfS 9 11834), p. 135 ; Smith, *The diary of D Andrew Smith*, vol. I, p. 116.

Les années 1850 peuvent en partie être attribuées à la déception des Basotho face à la politique britannique d'**with**, en particulier en ce qui concerne la frontière entre l'État libre et le Lesotho, décidée par le major Henry Warden.

Les périodes d'intérêt généralisé pour le christianisme ont en fait été assez courtes. Elles ont duré quelques années tout au plus et ont généralement été suivies de périodes d'hostilité ou de renouveau des coutumes traditionnelles. Jusqu'en 1837, l'accueil réservé au christianisme par les Basotho était en fait assez similaire aux tendances observées ailleurs en Afrique australe. Avant 1837, la plupart des Basotho qui avaient accès au message religieux des missionnaires affichaient des attitudes diverses à son égard. Certains étaient indifférents, d'autres étaient simplement curieux sans le prendre au sérieux. D'autres encore ne savaient pas quoi en penser ; ils se demandaient s'il fallait le considérer comme valable et significatif, et donc l'accueillir favorablement. Ce relatif désintérêt pour le message chrétien peut s'expliquer par le fait que la plupart des Basotho n'étaient pas pleinement conscients de ses implications. Les ministres de la Société missionnaire norvégienne ont reçu un accueil similaire chez les Zoulous, par exemple. Torstein Jørgensen attribue en effet l'indifférence des Zoulous à l'égard de la prédication des missionnaires norvégiens à « un manque de compréhension, qui était encore une fois due à...1 la méconnaissance de Zulu u» du sujet abordé ». ⁵

De plus, même à ce stade précoce, certains Basotho — en particulier les personnes âgées de Thaba Bosiu — ont exprimé des réserves quant au message des missionnaires. ¹ « Cela s'était déjà produit en décembre 1835 — très tôt en effet si l'on tient compte du fait que, à leur arrivée, les missionnaires ne parlaient pas le sesotho et ont dû apprendre la langue avant de pouvoir communiquer leur message. Leur interprète ne parlait apparemment ni le sesotho ni le néerlandais et, plus important encore, « [...] il se permettait [...] d'omettre de [leur] prédication tout ce qui, dans le christianisme, était en contradiction avec les coutumes de ses ancêtres [...] ». ⁷ Ce n'est qu'au milieu de l'année 1837 que les missionnaires ont été en mesure de transmettre clairement leur message en sesotho, de sorte qu'avant cette date, les Basotho n'avaient pratiquement aucun accès aux idées évangéliques qui étaient en contradiction avec les croyances sotho. Cependant, au milieu des années 1830, la désapprobation qui existait ne s'est pas transformée en hostilité ouverte. Seule une minorité d'individus rejetait le message des missionnaires, peut-être autant que ceux qui s'y intéressaient.

15 Torstein Jørgensen, *Contacter l'Inde : Missionnaires norvégiens. Le Zulu Empire et le Évangile 1850-1873* (, Stavanger, 1987), p. 236.

16 Arbouaset, 3 décembre 1835, JME 11 (1836), p. 143.

17 Arbouaset, 19 septembre 1834, IZ P 10 11835), p. 97 ; texte original : « . il se permettait [...] de retrancher de nos prédications tout ce que le christianisme renferme d'opposé aux mœurs de ses ancêtres, ... »

Cette période d'indifférence relative prit fin en 1837, lorsque de nombreux Basotho commencèrent à s'intéresser au christianisme. L'année suivante, les gens affluaient pour écouter le message des évangéliques. ⁽¹⁾ «Un certain nombre de Basotho se convertirent. Parmi eux se trouvaient plusieurs membres influents de la société sotho, ce qui était inhabituel pour les missions en Afrique australe : chez les Zoulous, par exemple, seuls les parias et les réfugiés s'intéressaient au christianisme. » Cette période d'intérêt généralisé pour le christianisme peut être attribuée à la fois à une plus grande disponibilité des livres ⁽²⁰⁾et aux visions d'un conseiller de Moshoeshoe, Makoniaoe ⁽²⁾, qui avaient suscité l'intérêt pour le christianisme et l'avaient rendu plus familier.

À partir de 1841, cependant, les conversions qui avaient eu lieu suscitèrent une opposition généralisée au christianisme ²². Cette résistance, qui prit parfois un caractère violent, dura toute la décennie et entrava considérablement le travail missionnaire dans les stations les plus récentes ⁽²⁾. La situation de la mission évangélique se détériora encore entre 1848 et le début des années 1850. Une série d'événements ont donné à l'opposition existante de nouvelles formes. Pour la première fois, des convertis ont quitté l'Église, en particulier des personnes influentes.² « On assista à un regain d'intérêt pour les coutumes que les missionnaires condamnaient ²⁵ et de nombreux Basotho embrassèrent avec enthousiasme le mouvement millénariste syncrétique dirigé par le prophète xhosa appelé Molageni ii Sesotho et Umlanjeni en xhosa. ² « Cependant, cette période fut suivie d'une autre brève période d'intérêt général pour le christianisme. f?ozo about 1854 à 1856.²⁷

Les attitudes des Sotho envers le christianisme sont restées très fluctuantes au cours des années 1860, mais elles se sont largement stabilisées au cours de la décennie suivante. La plupart des Basotho avaient alors grandi avec la présence des missionnaires, et le message évangélique n'était plus une nouveauté suffisante pour susciter leur

18 **Casalis**, 3 septembre 1838, J3dB i4 118391, pp. 87 B- 93.

19 Norman Etherington, « Les royaumes de ce monde et l'au-delà : les débuts du christianisme chez les Zoulous et les Swazis », dans R Elpliick et R Davenport (dir.), *Le christianisme en Afrique du Sud : cultural history*, p 90.

aspects politiques, sociaux et

20 Compte rendu de la conférence **zoologique**, 10 novembre 1838, yhEB 14 (I 839), p. 180.

21 **Casa1is**, 24 juillet 1837, 73EB 13 (t 838), p. 5.

22 Casa1is, 20 mai 1841, Jd E t6 (I841 I, pp. 402—403.

23 **Casa1is**, 4 mars 1845, J'3YE 20 (1845), pp. 282-285.

24 **Cbristiaa** Scbzuzopf, 8 Juoe 1849, JR\GB 25 118501, p. 6.

25 **Preayoiia Maeder**, 10 Jaa 1853, J' IB 28 (1853), p. 165 ; **Prosper Lezaue**, 4 Isa 1854, SME 29 (1854), p. 208.

26 Scbruzapf, 13 février 1851, 73aE 26 (185t), p. 169 ; Arbousset, ApzTI 1851, JOB 26 (185t), p. 323 ; Scbruoipf, 1er juin 1851, T €E 26 (1851), p. 373.

27 Rapport de la **conférence missionnaire** tenue à Taba **Bosiu en avril 1855, avec référence à Morija**, vie 30 (1855), p. 339 ; Tbéopbile Jousee, 15 juillet 1855, T3€E 30 (1855), p. 442.

curiosité ou à se sentir autant menacés par celle-ci que la génération précédente. Ce n'est qu'en 1919 qu'un regain d'intérêt général s'est manifesté, à la suite de l'épidémie de grippe.²

L'accueil réservé au christianisme par les Sotho se caractérisait également par plusieurs autres traits. Tout d'abord, l'opposition au christianisme était rarement motivée par des préoccupations strictement religieuses. Ce n'est qu'à la fin des années 1830, lors de la première période d'intérêt généralisé pour le message des missionnaires, qu'une certaine résistance

apparaître en raison de les coutumes chrétiennes entraient en conflit avec ce qui était perçu comme la volonté des ancêtres. En 1838, Chapi, l'*engaka* de Thaba Bosiu, critiqua la prière privée et l'enseignement scolaire — très probablement l'alphabétisation ;²⁹ et en 1839, lorsque Mantsane, l'épouse de Moshoeshoe, mourut, ses proches s'opposèrent au souhait du chef suprême de lui offrir des funérailles chrétiennes.³⁰ Les manifestations ultérieures d'hostilité envers le christianisme résultaient soit de griefs à l'encontre des Européens, soit des exigences des missionnaires qui menaçaient l'organisation sociale existante : les évangéliques interdisaient la polygamie et l'échange *de boha li* contre membres de l'Église. L'opposition qui s'est manifestée dans les années 1840, à la suite des premières conversions, était motivée par de telles préoccupations sociales.³ «

Deuxièmement, bien que de nombreuses personnalités influentes se soient intéressées au christianisme et se soient même converties au cours des premières décennies de la présence missionnaire, en particulier dans les années 1830 et 1840, cette tendance était devenue très rare à la fin du XIXe siècle. Les Basotho de haut rang avaient besoin des coutumes que les missionnaires condamnaient pour maintenir leur statut. Cette tendance s'est accélérée avec la résistance qui s'est manifestée au début des années 1850, lorsque de nombreux parents et amis de Moshoeshoe ont quitté l'Église.⁽³²⁾ De plus, au cours du XIXe siècle, la proportion de femmes dans l'Église a augmenté.⁽³⁾ * Alors qu'au milieu des années 1830, les femmes ne montraient que très peu d'intérêt pour le message des missionnaires,⁽³⁾ ° à la fin du siècle, de petites églises étaient parfois composées exclusivement de femmes.⁽³⁾ ' En 1924, les femmes représentaient plus de 809» des membres de l'Église. Cependant, cette

28 Rapport de la conférence missionnaire tenue en 1919, *SME* 94 (1919, 1er semestre), pp. 303-304.

29 Casalis, 15 avril 1839, *PJ\fg* 15 (1840), pp. 1-3.

30 Casalis, 5 septembre 1839, *THE* 15 (L 840), pp. 125-126.

31 Casalis, 20 mai 1841, *SME* L 6 (1841), p. 410.

Francois Dumas, 6 mai 1849, *JfS* 24 (1849), p. 353 ; Rapport de la conférence missionnaire tenue au Carmel en mai 1850, *JZfE* 25 (1850), p. 336.

32 Adolphe Mabilie, 13 février 1893, *JMf* 68 (1893), p. 154 ; B Pascal, 2 mai 1898, *JMf* 73 (i 898), p. 879.

Casalis, 26 mai 1834, *JZfE* 10 (1835), p. 34.

35 E Mabilie, 4 février 1890, *JfS* 65 (1890), p. 292 ; Rapport de la conférence missionnaire tenue en 1901, *XM2f* 76 (1901, 2e semestre), p. 40. A Mabilie, 13 février 1893, *SME* 68 (1893), p. 154 ; B Pascal, 2 mai 1898, *SME* 73 (1898), p. 879.

ne doit pas être interprété comme signifiant que les femmes trouvaient le christianisme particulièrement attrayant. Il est vrai que l'Église a permis aux femmes d'acquérir une plus grande influence sociale », et cela a probablement contribué à ce phénomène. Cependant, la féminisation des églises était principalement due au fait que les conversions des hommes étaient de plus en plus rares, car les sacrifices exigés pour rejoindre l'Église étaient plus lourds pour eux. Troisièmement, jusqu'à la fin du XIXe siècle, bien que les attitudes des Sotho à l'égard du christianisme variaient fréquemment d'une station à l'autre, elles ne suivaient pas un schéma géographique. Au milieu des années 1880, cependant, une polarisation a commencé à apparaître — bien que les missionnaires ne se rendirent compte de l'importance du phénomène qu'au milieu des années 1890. Après la guerre des canons (1880-1883), de nombreux Basotho ont commencé à s'installer dans les régions montagneuses du nord du pays. Cela s'explique en partie par des préoccupations sécuritaires, mais selon les rapports des missionnaires, les émigrants souhaitaient également échapper à l'influence du message religieux des évangéliques. »⁷ Les régions du centre et du sud du pays puis sont apparues comme les régions où les missionnaires avaient le plus progressé. Là-bas, les congrégations étaient relativement importantes et les missionnaires rencontraient généralement peu d'opposition, ³ « alors que dans le nord, les convertis étaient peu nombreux et une forte aversion pour le christianisme était très répandue. »³

L'adoption des concepts et des croyances chrétiens

Au départ, les Basotho considéraient généralement le christianisme comme caractérisé par plusieurs aspects présentés par les missionnaires comme essentiels, à savoir le repos le dimanche, les vêtements et l'architecture européens, et

l'alphabétisation. Le repos dominical fut probablement le plus facile à adopter, car il existait déjà des équivalents : les gens devaient s'abstenir de travaux agricoles lors de certaines cérémonies. »⁰ Plus tard, dans la seconde moitié du siècle, l'adoption des vêtements de style européen et l'architecture

Ils sont devenus moins étroitement associés au christianisme, car ils ont été progressivement adoptés par l'ensemble de la société. L'alphabétisation était probablement l'élément le plus étroitement lié à la nouvelle religion. Jusqu'à la fin des années 1850, l'intérêt pour le message évangélique et l'enthousiasme pour la lecture et l'écriture allaient de pair.⁰¹ Le fait que

36 Les femmes pouvaient diriger les réunions de prière lorsqu'il n'y avait pas d'hommes

37 pour le faire. A Mabile, 28 mai 1885, *JME* 60 (1885), p. 404.

38 Dieterlen, « Dans le haut Lessouto », *JME* 71 (1896), p. 69 ; Dieterlen, juillet 1894, *JZfE* 70 (1895), p. 21.

39 Dieterlen, « Dans le haut Lessouto », *JME* 71 (1896), p. 69.

40 Arbousset, 19 septembre 1834, *IMS* 10 (1835), p. 101 ; Casalis, 24 juillet 1837, *HE* 13 (1838), pp. 6-7.

41 Daumas, 27 octobre 1843, *JZfA* 19 (1844), p. 328.

La lecture ne donnait pas seulement accès à la Bible, même si c'était la raison pour laquelle les missionnaires mettaient l'accent sur l'alphabétisation. Les Basotho considéraient la lecture et l'écriture comme des éléments essentiels du christianisme, comme des activités religieuses à part entière. Certains Basotho les considéraient comme magiques jusqu'aux années 1840, parfois même après avoir fréquenté l'école et acquis une certaine maîtrise de ces compétences.² Beaucoup de gens semblaient attribuer des propriétés protectrices aux écritures saintes et aux livres d'orthographe, qu'ils portaient autour du cou comme d'autres amulettes. » Cette perception de l'alphabétisation en termes religieux peut être attribuée à plusieurs facteurs. Premièrement, l'enseignement de la lecture et de l'écriture était l'une des principales priorités des missionnaires. Deuxièmement, mis à part les livres d'orthographe, les ouvrages religieux étaient les seuls livres disponibles. Troisièmement, la lecture et l'écriture semblaient assez extraordinaires en soi et exerçaient une profonde fascination.

Les sujets de Moshoeshoe n'étaient toutefois pas totalement ignorants des aspects plus théologiques du christianisme, même dans les premières années de la présence missionnaire. Peu à peu, un nombre croissant de Basotho ont adopté plusieurs concepts et croyances chrétiens.

Il est important de noter que l'une des notions chrétiennes qui a été adoptée le plus facilement est celle d'une divinité universelle. Peut-être dès les années 1850, la croyance en un dieu chrétien s'était répandue parmi la population en général et ne se limitait plus aux convertis. « Il existait diverses perceptions de la divinité, généralement compatibles, mais l'accent mis sur celles-ci variait souvent en fonction des circonstances. Au milieu des années 1830, Dieu était perçu à la fois comme le créateur du monde et comme un juge responsable du sort des hommes dans l'au-delà. Cette dernière notion était probablement due à l'insistance des missionnaires sur l'existence du paradis et de l'enfer. À la fin des années 1830, pendant la vague d'intérêt pour le christianisme, Dieu était le plus souvent perçu dans son rôle de créateur.⁴⁶ Certains convertis avaient même adopté le concept, très populaire en Europe au XIXe siècle, d'une divinité qui avait harmonieusement adapté les ressources de la nature aux besoins de ses créatures, tout comme un artisan construit délicatement une montre : le concept du dieu chrétien en tant que « horloger » de la nature.⁷ Cela s'explique par le fait que, pour convaincre les gens de l'existence de leur dieu, les évangéliques affirmaient que l'existence du monde ne pouvait s'expliquer sans la notion d'un créateur divin. Au milieu des années 1850,

42 Arbousset, 17 juillet 1839, Jñ4E l4 118391, p. 459.

43 basaltes, tire *Basutos*, p. 83.

44 Bazaltton 3/toore Dyke, 15 janvier 1853, JOB 28 (1853), p. 23.

45 Arbousset, 19 septembre 1834, /?t€8 1 0 (1835), p. 101.

46 Arbousset, 26 7uae 1838, JOE }4 (1839), p. 56.

47 Rolland, 15 septembre 1838, 14 118391, p. 46.

La croyance selon laquelle la divinité était intervenue en faveur des Basotho lors de la bataille de Berea (décembre 1852) a conduit à le percevoir principalement comme une source de protection et de paix.* À la fin des années 1880, il était à nouveau considéré comme un créateur bienveillant, à tel point que les Basotho ne croyaient pas qu'il puisse refuser l'accès au paradis aux non-convertis. À cette époque, son caractère de juge était donc devenu incompatible avec celui d'un père bienveillant. Au début du XXe siècle, la perception que les Sotho avaient du dieu chrétien semble avoir radicalement changé. La divinité n'était plus perçue comme bienveillante : certains Basotho la craignaient. Cela résultait peut-être de l'insistance accrue des missionnaires sur l'enfer, qui cherchaient à contrer l'attitude précédente. Le changement de perception des chefs sotho, qui perdaient rapidement le respect de leur peuple, ainsi que le fait que la divinité chrétienne était symboliquement associée à un souverain — par l'utilisation du terme *morena*, seigneur, ou d'autres métaphores — ont peut-être également contribué à l'émergence de cette attitude craintive.

Contrairement à la notion de Dieu immanent, d'autres principes évangéliques ont mis des décennies à s'imposer, même parmi les chrétiens. Par exemple, l'idée que la souffrance devait être considérée comme une bonne chose parce qu'elle était la volonté de Dieu était apparemment partagée par quelques convertis au milieu des années 1850, et ne semble être devenue courante parmi les membres de l'Église qu'au milieu des années 1860. D'autres éléments chrétiens ont pris une importance croissante au cours du siècle. La prière, qui avait toujours été courante parmi les convertis, a commencé à revêtir un caractère fondamental à la fin des années 1870, non plus simplement comme moyen d'exprimer sa gratitude, mais comme moyen de réaliser ses souhaits. ⁽⁵⁾ Dans les années 1910, cette tendance s'était généralisée parmi les évangélistes. ⁽⁵²⁾ Au début, les missionnaires étaient plutôt satisfaits de cette évolution. Cependant, ils ont commencé à s'en irriter lorsque ces tendances se sont accentuées. Ils ont alors considéré l'attitude des convertis face à la souffrance comme une forme de fatalisme et leur recours à la prière comme de la paresse. »

Les Basotho ont été motivés par différentes raisons pour comprendre, favoriser et adopter différents concepts évangéliques. Le fait qu'ils aient adopté assez facilement la notion d'un dieu universel peut être largement attribué à leur impression que ce concept expliquait des phénomènes qui n'étaient pas

48 Duke, 15 janvier 1853, 28 (1853), p. 123.

49 A uabiile, 24 xov 1887, Jidfi 63 li 888), p. 48.

50 Paul Ramaey0r, JME 93 11918, 1er semestre, p. 297.

51 Gustave Cbristmann, jour 1879, J3dE 54 (1879), p. 374.

52 Dieterlen, 21 juillet 1910, JM8 85 11910), pp. 184-185.

53 Dieterlen, 21 juillet 1910, SMS 85 11910), pp. 184-185.

abordés par des mythes connus, en particulier l'existence de la matière inanimée : cela comblait une lacune dans la vision du monde existante.⁵ « Cependant, c'est généralement le contraire qui s'est produit : la plupart des notions chrétiennes qui ont été acceptées avaient des équivalents traditionnels et étaient comprises en fonction de ces croyances et concepts existants, ou du moins par analogie avec ceux-ci. Par exemple, pendant les premières décennies de la présence missionnaire, les Basotho considéraient souvent le péché comme une forme de maladie. »⁽⁵⁾ Dans ce contexte, la mort du Christ pouvait être comprise comme un sacrifice destiné à guérir l'humanité du péché, car les sacrifices étaient le moyen habituel de traiter les maladies. »⁽⁶⁾ Dans les années 1830 et 1840, même les missionnaires étaient perçus à travers le prisme de notions préexistantes. Ils étaient considérés comme similaires aux *JinSoFn*,⁽⁷⁾ même si les gens étaient sans doute conscients des différences importantes entre les *lingaka* sotho et les ministres. Dans certaines stations, au moins, les ministres évangéliques étaient également perçus comme des chefs.

De plus, dans les années 1840, en période d'épidémie, les missionnaires et parfois leurs convertis étaient souvent considérés comme des sorciers et tenus pour responsables des épidémies. Le christianisme lui-même était alors considéré comme une forme de sorcellerie. À la même époque, même en l'absence d'épidémie, un certain nombre de Basotho pensaient également que les ministres ou les membres de l'Église jetaient des sorts aux gens afin de les convertir. Ces opinions résultaient probablement du comportement étrange des convertis par rapport aux idées et à la vision du monde existantes. Pour devenir membres de l'Église, les chrétiens devaient se conformer aux exigences des missionnaires et renoncer à la plupart des pratiques considérées comme souhaitables par le reste de la société, en particulier l'échange de *bohali* (bétail pour le mariage), la polygamie et l'initiation. Pour les Basotho qui n'avaient que peu ou pas de connaissances des doctrines chrétiennes, ces décisions n'avaient aucun sens. Au départ, les Basotho semblent avoir expliqué ce phénomène par la folie. Les chrétiens isolés se plaignaient parfois que leurs concitoyens les prenaient pour des fous. Au début des années 1840, cependant, dans certaines régions, les convertis, qui étaient souvent de haut rang social, devenaient trop nombreux pour que cette explication soit encore valable. L'idée d'étrangeté que la folie impliquait était difficile à concilier avec leur nombre relativement important et leur respectabilité. Des rumeurs répandues selon lesquelles le christianisme était une forme de sorcellerie ont finalement

54 Casalis, *7^{he} Besutos*, p. 238-240.

55 Arbousset, 5 novembre 1839, THE 15 (1840 J, p. 208 ; Arbousset, 7 septembre 1844, JMF 20 (1845), p. 111.

56 Arbousset, 29 décembre 1841, JME 17 (1842), p. 207 ; Casalis, 15 juillet 1843, KMF 19 (1844), p. 125.

57 *Linpnkn* (sing *engaka*) : personnes appelées à prévenir ou à traiter les problèmes et les malheurs (maladie et sécheresse, par exemple), principalement par l'utilisation de substances magiques et de sacrifices aux ancêtres.

58 Rolland, 7 mars 1842, JME 17 (1842), pp. 369-370 ; Septième rapport de la conférence missionnaire de l' , 20 mai 1842, SMS 18 (1843), p. 44 ; Rolland, 10 août 1843, JnFE 18 (1843), p. 407.

59 Schrumpf, 4 juin 1844, JMZF 20 (1845), p. 56 ; Prosper Lautré, 1er janvier 1847, JIE 22 (1847), p. 407.

rapporté⁶⁰ dans les années 1840. Cependant, lors de l'épidémie de peste bovine de 1897, la notion de sorcellerie refit surface, cette fois-ci non pas dirigée contre les missionnaires, mais contre l'administration britannique : de nombreux Basotho pensaient que les fonctionnaires du gouvernement avaient empoisonné l'eau des troupeaux.⁶⁰

En outre, certaines notions chrétiennes ont été adoptées par les Basotho parce qu'elles leur semblaient attrayantes, cette motivation coexistant souvent avec celles déjà mentionnées. Un bon moyen de déterminer quelles idées étaient jugées attrayantes consiste à vérifier si elles étaient présentes ou non dans les mouvements synchrétiques. Le mouvement mené par le prophète xhosa Molageni entre 1850 et 1851 est particulièrement révélateur à cet égard, car il a été accueilli avec enthousiasme au Lesotho. Les croyances de ses disciples sotho confirmaient la prédilection des Basotho pour l'idée d'une divinité universelle, en particulier en tant que créateur, et pour la possibilité d'une vie après la mort éternelle et bienheureuse, deux éléments qui ressortaient déjà clairement des déclarations précédemment citées par les missionnaires. Le mouvement de Molageni a en outre révélé que les notions de jugement et de punition divins en elles-mêmes séduisaient les Basotho, à condition que les damnés soient ceux qui avaient renoncé aux coutumes existantes et les élus ceux qui les respectaient. Ce phénomène a également montré que de nombreux Basotho avaient été impressionnés par les récits des miracles accomplis par le Christ », ainsi que par la promesse d'une résurrection générale.⁶³

Les éléments religieux préexistants qui n'avaient pas été critiqués par les missionnaires ont pris une place très importante dans la vision du christianisme des Basotho. C'était notamment le cas des rêves. Ceux-ci revêtaient déjà une grande importance dans la vie religieuse « traditionnelle », car on croyait qu'ils étaient le moyen par lequel les ancêtres communiquaient avec les vivants. Ils ont donc très tôt commencé à jouer un rôle dans la perception du christianisme par les Basotho. Dès les années 1830, certaines personnes rêvaient de l'au-delà chrétien, du paradis et de l'enfer ⁽⁶⁾. « Ces rêves ont parfois motivé des conversions ». Les missionnaires ne condamnaient pas ceux qui se convertissaient dans ces circonstances, et ils semblaient même attribuer ces rêves à une intervention divine.⁽⁶⁶⁾ C'est sans doute grâce à cette tolérance que, dans les années 1880, de nombreux Basotho avaient vu des rêves comme des appels personnels, et considéraient ces

60 Pascal, 11 août 1897, *UE* 72 (1897), p. 600.

61 Schrumpf, 13 février 1851, *IMS* 26 (1851), pp. 169-170.

62 Schrumpf, 13 février 1851, *JME* 26 {1851, pp. 169-170 ; Arbousset, avril 1851, *JME* 26 t1851), p. 323.

63 Schrumpf, 13 février 1851, *FME* 26 118511, p. 169.

64 Rolland, i 8 janvier 1836, *Off* 11 118361, p. 169.

65 Arbousset, 6 septembre 1856, *Uff* 32 {1857), p. 43.

66 Rapport de la conférence missionnaire tenue à Morija en avril 1853, *IMS* 28 11853), p. 294.

nécessaires à la conversion. Ils auraient même pu percevoir les rêves comme une partie intégrante de la conversion.⁶⁷

De plus, la compréhension des concepts et des croyances chrétiens par les Sotho a été fortement influencée par les pratiques religieuses des missionnaires. Cela est particulièrement frappant lorsque l'on compare les perceptions qui se sont développées après l'installation des missions anglicanes et catholiques au Lesotho à celles qui existaient avant leur arrivée. Les pratiques de ces Églises ont eu un impact profond sur certaines des opinions des convertis évangéliques. Cela est particulièrement évident dans leur compréhension du baptême et, par conséquent, de la conversion. Les missionnaires évangéliques ne baptisaient les adultes et les adolescents que lorsqu'ils estimaient qu'ils s'étaient convertis, c'est-à-dire lorsqu'ils pensaient que ces Basotho avaient été complètement transformés, « renaissaient » grâce au Saint-Esprit. De plus, les évangéliques ne baptisaient les candidats qu'après une longue préparation. En revanche, d'autres Églises administraient le baptême aux jeunes enfants, ce qui impliquait que la cérémonie avait en soi des propriétés transformatrices, voire qu'elle était nécessaire au salut. Le baptême ne pouvait plus être considéré comme la simple ratification d'un changement que la personne avait déjà accompli par d'autres moyens — l' ou Saint-Esprit — comme le

Les missionnaires de la PEMS croyaient et laissaient entendre par leurs pratiques. Probablement en raison de cette perception, à partir des années 1870, la cérémonie **great**

a commencé à **siro** financer les Basotho, qui le recherchaient
acquérir **>>e**
activement pour son
propre

Bien que de nombreux Basotho aient adopté plusieurs principes évangéliques, d'autres notions chrétiennes ont été largement rejetées, même par les convertis. Cela était particulièrement vrai pour l'idée que le christianisme constituait un ensemble de croyances incompatibles avec les croyances « traditionnelles » et qui exigeait par conséquent que les convertis rejettent leur vision du monde antérieure. Dès le début, les Basotho ont considéré les notions religieuses des missionnaires comme compatibles avec les leurs, dont la validité ne faisait aucun doute. ⁽⁶⁾C'était l'une des raisons pour lesquelles la prédication des évangéliques n'a pas suscité d'hostilité généralisée au départ : leur message n'était pas perçu comme une menace pour la vision du monde existante. Naturellement, les missionnaires ont clairement indiqué qu'ils considéraient les croyances traditionnelles comme incompatibles avec les leurs. Certains convertis l'ont accepté, mais ils étaient minoritaires ⁽⁷⁾.^o La plupart des fidèles n'étaient pas prêts à remettre en question les croyances dans lesquelles ils avaient grandi et qu'ils considéraient jusqu'alors comme des vérités universelles. En même temps, ils ont adopté bon nombre des principes des missionnaires et ont trouvé

67 Dieterlen, 16 septembre 1889, 73ÆE 65 t1890), p. 1 2.

68 **Compte rendu** de la conférence d'orientation tenue à Bethesda le 3 mai 1879, /3 E 54 (18791, p. 332 ; Razaseyer, 23 novembre 1917, J €b 93 (1918, 1ère édition), p. 171.

69 Ca8a1i8, 30 mars 1835, 75ÆE 1 t (1836), p. 19.

70 Casalis, 5 septembre 1839, y3€8 1 5 (18401, p. 123 ; Roüaad, 7 Mazcb 1842, IEEE 17 11842), p. 365.

eux-mêmes adhérant aux deux religions. »¹ Cette attitude semble avoir été encore plus répandue parmi les convertis de la fin du XIXe et du début du XXe siècle qu'elle ne l'était dans les années 1840 et 1850.^{T2} Les missionnaires d'une génération plus tardive ont souvent commenté l'adhésion des Sotho à la fois aux croyances traditionnelles et aux pratiques évangéliques. Cependant, ils pensaient que les convertis des générations précédentes avaient été plus proches de l'idéal évangélique, et cette perception était peut-être plus qu'un simple mythe.

Au cours des premières décennies de la présence évangélique, les congrégations étaient plus petites qu'à la fin du XIXe siècle. Les premiers missionnaires étaient donc mieux placés pour influencer la pensée de leurs convertis. Cela est corroboré par le fait que certaines notions évangéliques ont été acceptées par les premiers convertis, mais largement rejetées par les chrétiens ultérieurs. Cela était particulièrement vrai dans le cas de la culpabilité. Les missionnaires considéraient le sentiment de culpabilité comme un premier pas vers la conversion, car ils estimaient qu'il s'agissait de la conséquence logique de la prise de conscience de ses péchés. Ils s'efforçaient donc de l'inculquer, et y parvenaient souvent au début, en particulier à partir du milieu des années 1840, après avoir commencé à utiliser le terme *lechualo*, qui signifiait conscience ou remords⁽⁷⁾. Certains convertis se sentaient même personnellement coupables de la mort du Christ. À la fin du XIXe siècle, cependant, les missionnaires du PEMS se plaignaient que les convertis sotho semblaient éprouver peu de culpabilité. »

Les concepts et croyances évangéliques n'étaient pas toujours acceptés — s'ils étaient compris en termes préexistants — ni rejetés : ils avaient parfois aussi un impact sur les croyances et la vision du monde des Basotho en modifiant les notions « traditionnelles ». Cela était particulièrement évident dans la perception que les gens avaient de leurs ancêtres. Dans les années 1850, Gasalis écrivait que les Basotho les craignaient^(T6). À la fin des années 1880, cependant, la plupart des gens en étaient venus à percevoir leurs ancêtres comme des êtres compatissants et leur portaient une affection plus grande⁽⁷⁾. Cela ressemblait à la vision que les convertis avaient de leur divinité et de leur relation avec lui, et résultait probablement de l'influence de ces notions chrétiennes.

Plusieurs points de vue sotho se distinguent par leur évolution très progressive, qui s'est généralisée à la fin du XIXe siècle, constituant ainsi des tendances à long terme dans la perception des Basotho.

71 Rollend, 18 décembre 1844, JZdfi 20 (1845), pp. 210—217.

72 Dieterlen à sa mère, 9 mars 1895, OME 7 i (1896), pp. 21e-220 ; iienri M«rzloff, 13 janvier 1905, Wö 80 11905, l 8t eeme8Wr), pp 181—182.

73 Roland, 18 janvier 1836, JME i 1 J 836), p. 169.

74 Arbousaet, 7 septembre 1844, £ 20 11845), p. 109.

75 Dieterlen, juillet 1894, orde 70 (1895), p. J 7.

76 Gasalis, Les &assoutos, p. 311.

77 Jousse, La Zfission Janpaise évangélique au et de l'Afrique lParis, 18891, vol I, p. 53.

Le christianisme. Ils sont également remarquables par le fait que, bien qu'ils aient émergé pour des raisons différentes, ils étaient étroitement liés et se sont probablement renforcés mutuellement.

La première de ces perceptions était la vision des Basotho sur la conversion. Comme le suggère le fait que les rêves avaient acquis une grande importance, les attitudes envers la conversion sont devenues de plus en plus passives. Au début des années 1840, certains Basotho comprenaient cette notion d'une manière similaire à celle des missionnaires : la conversion était considérée comme un processus qui nécessitait à la fois l'intervention du Saint-Esprit et la participation du futur chrétien. Cependant, cette vision n'est jamais devenue dominante. Au milieu des années 1850, de nombreux Basotho intéressés par le christianisme semblaient trouver cette notion problématique et ne comprenaient pas ce que les missionnaires attendaient d'eux ⁽⁷⁾. Tout au long du XIXe siècle les Basotho ont de plus en plus considéré que leur rôle dans leur propre conversion était mineur et qu'il relevait davantage de la responsabilité du Dieu chrétien. Dans les années 1880, les gens croyaient souvent que des signes tels que des rêves étaient nécessaires et que ceux qui souhaitaient se convertir ne pouvaient qu'attendre patiemment qu'ils se manifestent. »

La croyance selon laquelle la conversion nécessitait des signes tels que des rêves, révélait également la perception que la conversion était un moment critique, un tournant dans la vie des gens. Il est peu probable que les Basotho le pensaient littéralement, mais l'importance qu'ils accordaient aux rêves suggère qu'ils croyaient souvent que la conversion n'était pas aussi progressive que le croyaient les évangéliques ministres évangéliques. Les missionnaires ont peut-être involontairement encouragé le développement de cette perception en classant les gens comme « païens » ou « chrétiens », malgré le fait que la notion de catechumen révélait leur croyance que la conversion était en fait un processus graduel. Cette vision de la conversion comme étant soudaine plutôt que graduelle a probablement renforcé — et a été renforcée par des attitudes passives à son égard. En fait, la conversion en était venue à être considérée comme un *événement*, quelque chose qui *arrivait* à une personne, plutôt que comme un *processus* dans lequel on pouvait *s'engager*.

Le développement de ces attitudes passives peut probablement être attribué à plusieurs raisons, et il est difficile de déterminer laquelle a été la plus importante. La diminution de l'influence des missionnaires, résultant du nombre croissant de convertis, a probablement contribué à ce phénomène à long terme. »⁰ Parallèlement, les doctrines évangéliques elles-mêmes ont involontairement encouragé cette passivité. Cela était naturellement vrai pour les

78 Louis Cochet, 29 décembre 1857, *HE* 33 (1858), p. 166.

79 Dieterlen, 16 septembre 1889, *3fifE* 65 (1890), p. 12.

80 Dieterlen, *JMS* 80 (1905), 2e semestre, pp. 341-342.

concept de grâce divine imméritée, mais d'autres doctrines ont probablement facilité l'importance accordée aux rêves. Les missionnaires PEMS ne croyaient pas que ces signes étaient nécessaires à la conversion, ni que leur apparition constituait une conversion. Sur le contraire, ils considéraient

conversion comme un long processus au cours duquel on devenait pan g\$ conscient

de son état de péché ; un changement de personnalité devait et un Une compréhension plus profonde des croyances chrétiennes devait être atteinte grâce à l'action du Saint-Esprit. Cependant, cela signifiait que les missionnaires étaient d'avis que croire en leur dieu n'était pas suffisant pour être considéré comme chrétien, et qu'il fallait vivre une expérience personnelle inhabituelle. Cela a encouragé les Basotho à penser que la conversion nécessitait des signes particuliers, tels que des rêves.

Une deuxième évolution s'est produite à la fin du XIX^e siècle, lorsque les Basotho ont fini par considérer que le fait d'être chrétien était synonyme d'appartenance à l'Église. Les convertis estimaient que cela était à la fois nécessaire et suffisant pour garantir leur place au paradis ², tandis que d'autres pensaient souvent qu'il n'était même pas nécessaire d'être membre de l'Église-car Dieu était trop bon pour les condamner à des tourments éternels.³ La perception des convertis était principalement due au fait que, **depuis** les années 1830, toute personne qui se considérait comme convertie essayait de rejoindre l'Église. L'acceptation de ces personnes par les missionnaires lorsqu'ils les considéraient comme converties a également encouragé cette perception. De plus, l'évolution de la conception du baptême résultant des politiques d'autres missions a probablement également joué un rôle dans cette évolution.

Troisièmement, les convertis ont développé une approche que les missionnaires ont qualifiée de « formaliste » : le christianisme s'est alors vécu comme l'observance d'une série de règles, généralement des interdits. » Comme ils estimaient que la plupart des coutumes « traditionnelles » des Sotho étaient incompatibles avec les lois de leur dieu, les missionnaires de la PEMS avaient fortement insisté pour que les chrétiens s'en abstiennent. Les gens n'étaient acceptés et autorisés à rester dans l'Église que s'ils se soumettaient à ses règles, pour la plupart prohibitives, qui exigeaient d'importants sacrifices. Par conséquent, s'abstenir des pratiques désapprouvées par les missionnaires est rapidement devenu, aux yeux des Basotho, pratiquement synonyme de christianisme. Comme ils en sont alors venus à assimiler « chrétien » à « membre de l'Église », ils ont considéré que le christianisme consistait à suivre les règles de l'Église, en particulier les convertis, qui

81 Daumas, 14 octobre 1839, JMf 15 118401, p. 168 ; Schrumpf, I avril 1845, JMS 20 1184 5), p. 377.

B2 Rapport de la conférence missionnaire tenue à Leloaleng en janvier 1897, SME 72 (1897), p. 212.

83 A. Mabile, 24 novembre 1887, SMS 63 (1888), p. 48.

84 Rapport de la conférence missionnaire tenue à Leloaleng en janvier 1897, SMS 72 11897), p. 212 ; Paul Germond, juin 1898, SMS 73 {1898), p. 550.

ont été les plus directement touchés par les interdictions évangéliques. Le développement de ces attitudes « formalisées » a probablement été facilité par le fait qu'elles correspondaient à la notion traditionnelle selon laquelle il fallait respecter un certain nombre de pratiques afin de ne pas irriter les ancêtres. »⁵

Ces tendances dans la perception du christianisme par les Basotho partageaient une caractéristique commune : elles représentaient toutes des perceptions de plus en plus binaires. Ainsi, la conversion était essentiellement devenue un moment critique, un passage entre les deux seuls états spirituels possibles — converti ou non converti — qui étaient respectivement assimilés au statut de membre de l'Église ou de non-membre. Les membres de l'Église n'avaient aucune raison de chercher continuellement à atteindre l'état de piété plus profond souhaité par les missionnaires ; le respect des règles de l'Église était primordial pour ces personnes afin de s'assurer qu'elles restent dans cette catégorie.

La conception binaire du christianisme et, en particulier, de ce que signifiait être chrétien s'accompagna d'un phénomène connexe au sein des concerts évangéliques : la formation de communautés. On peut distinguer deux étapes majeures dans ce processus. Tout d'abord, une culture chrétienne distincte avait émergé. Cette culture ne se manifestait pas seulement dans le mode de vie et les coutumes des couverts. Les croyances religieuses évangéliques étaient devenues principalement une question de transmission culturelle entre les concerts, plutôt que d'interprétations individuelles de la Bible ou des sermons des missionnaires. Au départ, à la fin des années 1830 en particulier, les notions chrétiennes avaient suscité de nombreuses discussions parmi les Basotho qui les prenaient suffisamment au sérieux pour aller à l'église. Les gens s'intéressaient particulièrement aux concepts d'un dieu universel, du péché, de la conversion, du Saint-Esprit et à la raison de la mort du Christ. Alors qu'ils se débattaient avec ces idées, les Basotho faisaient preuve d'une grande créativité individuelle pour tenter de les comprendre, généralement à l'aide d'analogies et de métaphores. Cependant, au milieu des années 1850, cette créativité s'était largement estompée. Au contraire, lorsque des individus s'intéressaient au christianisme, les membres de l'Église leur fournissaient des métaphores relativement fixes, destinées en particulier à ces nouveaux convertis pour qu'ils puissent exprimer leur expérience de la conversion. (87) Seules quelques-unes des métaphores et perceptions initiales ont été conservées, peut-être parce que les chrétiens les avaient trouvées plus efficaces pour convaincre les missionnaires de leur conversion. Ces images et perceptions se sont ainsi cristallisées en formes culturelles, qui ont conditionné les expériences des convertis ultérieurs. Bien que les missionnaires

85 Casalis, *Les Bessoutos*, p. 318.

86 Azbousset, 19 septembre 1834, T IE 10 (1835), pp. 1016 . 104.

87 Cochbet, 29 décembre 1857, l'VE 33 11858), p. L66 ; Jousse, 28 décembre 1856, SME 3 I (1857), pp. 128—L 30.

ont très probablement joué un rôle important dans ce processus en montrant leur préférence pour certaines formes plutôt que d'autres, mais cela résultait en grande partie des interactions au sein des congrégations. Cela contraste avec ce qui s'est passé au Natal, où, au contraire, les Kholwa essayaient d'imiter la grande population européenne qui les entourait.

Le processus de formation de communautés chrétiennes évangéliques a atteint une deuxième et dernière étape à la fin du XIXe siècle. Les conversions de personnes issues de familles non chrétiennes étaient alors devenues de plus en plus rares par rapport au nombre de membres de l'Église. Conjuguée à l'incompatibilité entre les coutumes des convertis et des non-convertis, notamment en matière de mariage, cette situation a donné lieu à la formation de congrégations évangéliques. évangéliques étaient principalement composées de chrétiens de deuxième ou troisième génération. Les membres de l'Église, qui avaient toujours formé un groupe distinct du reste de la société en raison de leur culture, se distinguaient désormais également par leur héritage génétique. Cela renforça leur sentiment d'identité chrétienne et évangélique et semble avoir donné lieu à une loyauté assez forte au sein du groupe : dans les années 1910, les jeunes enfants des membres de l'Église méprisaient les convertis issus de milieux non chrétiens. Au début du XXe siècle, les chrétiens évangéliques formaient une communauté à part entière communauté avec un mode de vie et des coutumes, une culture spécifique transmise de génération en génération, une loyauté envers le groupe, ainsi que des croyances et une compréhension des notions chrétiennes qui, bien qu'autrefois variées et très personnelles, avaient commencé à se cristalliser un demi-siècle plus tôt et pouvaient donc être considérées comme devenues traditionnelles. De plus, cette communauté était devenue partiellement indépendante des missionnaires dans la mesure où ses dirigeants — ministres et évangélistes — de plus en plus sont venus de ses rangs,⁸⁸ et que l'Église évangélique était en grande partie autonome financièrement. Cela rendait les Basotho évangéliques uniques parmi les chrétiens sotho, car ni les catholiques ni les anglicans convertis n'étaient dans cette situation. L'Église catholique dépendait encore fortement de financements extérieurs et ne comptait aucun prêtre sotho. L'Église anglicane était encore beaucoup plus petite. Cette situation a toutefois rapidement changé. Au cours des décennies suivantes, la mission catholique s'est considérablement développée, principalement grâce à l'ouverture de

88 — Norman Etherington, *Prédicateurs, pécheurs et politique dans le sud-est de l'Afrique : les communautés chrétiennes africaines à Natal, Pondoland et Zululand, 1835-1880* (Londres, 1978), pp. 164-165.

89 Rapport de la conférence missionnaire tenue à Hermon en avril 1913, Jñff 88 11913, 1er semestre), p. 337.

90 Rapport de la conférence missionnaire tenue en 1918, JMf 93 11918, 2e semestre), p. 256 ; Daniel Couve, 4 mai 1925, JMf 100 11925, 2e semestre), pp. 29-30.

91 SME 94 (L 9 L9, 1er semestre), p. 299.

de nombreuses écoles, à ses ressources financières substantielles et au soutien des chefs. Dans les années 1930, elle était déjà comparable à l'Église évangélique, qui n'a jamais retrouvé son ancienne prééminence. » ⁽²⁾

92 Victor Elleaberger, *List siècle de Missions ou 1essouto*, pp. 422-427.