Traduire les noms de Dieu

Les missionnaires d'Afrique face à la religion haya (Tanzanie)

Claudia Mattalucci

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21398>
DOI : 10.4000/assr.21398
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009
Pagination : 105-123
ISBN : 978-2-7132-2217-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudia Mattalucci, « Traduire les noms de Dieu », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 147 | juillet-septembre 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21398> ; DOI : 10.4000/assr.21398

Claudia Mattalucci

Traduire les noms de Dieu

Les missionnaires d'Afrique face à la religion haya (Tanzanie)¹

Vers la fin des années 1870, les Missionnaires d'Afrique, plus connus sous le nom de Pères Blancs, parviennent dans la région des Grands Lacs pour donner élan à un projet grandiose : la conversion du « cœur de l'Afrique ». Les lettres du fondateur et les constitutions de la Société érigent la maîtrise de la langue indigène en instrument indispensable au succès de l'entreprise. La langue allait permettre aux missionnaires de comprendre et d'être compris², et d'exposer la doctrine chrétienne avec « précision, clarté et piété »³. Dès les origines de l'activité évangélique en Afrique équatoriale, la pratique missionnaire s'appuie sur la prédication : d'où l'importance de la traduction qui nécessite non seulement la maîtrise des langues indigènes, mais aussi une attention minutieuse à l'univers religieux local. Dans leurs écrits, les missionnaires décrivent les croyances et les pratiques religieuses des Bantous de l'Afrique des Grands Lacs ; ils tentent d'esquisser l'identité des figures majeures autour desquelles s'articule le kubandwa, religion initiatique répandue dans toute la région. Ils observent aussi que certains de ces esprits, associés aux éléments naturels, sont censés se loger dans des petits bois sacrés, des rochers ou des sources. En employant les deux catégories dominantes du débat sur l'origine de la religion, ils parlent alors de mélange entre « animisme » et « mânisme ». Mais les missionnaires soulignent également comment, au-delà de ces cultes païens, la lumière du monothéisme se laisse toujours entrevoir⁴. Le polythéisme actuel n'est, en effet, pour eux, qu'une forme dégradée du monothéisme premier.

1. Cet article est le résultat d'une étude des documents missionnaires concernant le Buhaya (Mattalucci, 2003). Une première version de ce texte a paru en italien sous le titre : « I nomi di Dio. Alla ricerca del monoteismo haya (Tanzania nord-occidentale) » (2004). Je remercie Philippe Gagnon pour sa relecture du français.

2. Sur l'importance des langues indigènes pour l'évangélisation et sur la spécificité de l'ethnographie missionnaire au Congo belge, voir V. De Rooij (2002).

3. Lettre du Mgr Livinhac, 3 octobre 1909, Société des Missionnaires d'Afrique, *Correspondance Marienberg-Kashozi*.

4. Sur la description missionnaire de l'univers religieux haya, voir Mattalucci (2000).

Dans la documentation sur les Bahaya, l'ambiguïté caractéristique des divinités africaines est résolue grâce à une double stratégie : d'une part, en se conformant à une praxis consolidée dans les milieux missionnaires, les auteurs de ces textes présentent les noms indigènes qui désignent la divinité comme des traces du monothéisme premier ; d'autre part, là où ils décrivent les pratiques religieuses locales, ils soulignent la distance qui sépare les cultes des esprits du sobre respect exigé par Dieu.

L'apprentissage des langues indigènes et le travail de traduction, indispensables à l'œuvre d'évangélisation, n'auraient pas été possibles sans la médiation des catéchistes⁵. De temps en temps, dans leur correspondance⁶, dans les journaux des missions et dans les notes de bas de page des écrits consacrés à la culture locale, les missionnaires reconnaissent le rôle de ces intermédiaires indigènes dans la compilation des grammaires et des dictionnaires, dans la documentation des traditions orales⁷ et dans la prédication⁸. Pourtant, les documents consultés permettent difficilement de mesurer la portée de leur contribution à l'intérieur du processus qui conduit à maintenir les noms de Dieu comme preuves du monothéisme premier et, en même temps, à désigner le Dieu chrétien par un nom étranger aux traditions locales.

Langues, traduction et message chrétien

Constituée en 1868 à l'initiative de Mgr Charles Martial Lavigerie, la Société des Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique et d'Alger débute ses activités en Algérie. En janvier 1878, son fondateur adresse à Propaganda Fidae un mémoire confidentiel dans lequel il propose un plan d'évangélisation de l'Afrique équatoriale. Le décret préparé par la Propagande en réponse à ce mémoire, et autorisant la création des premiers centres de mission dans la région des Grands Lacs, est signé par le Pape Léon XIII, le 24 février 1878. Un mois plus tard, les missionnaires de la première caravane quittent Marseille en direction de Zanzibar. De là, ils traversent l'Afrique continentale pour rejoindre, enfin, la région des Grands Lacs où ils établissent les vicariats apostoliques du Nyanza et du Tanganyika.

5. Les catéchistes ganda, expatriés avec les missionnaires, suite aux guerres de religion survenues au Buganda, ont joué un rôle essentiel dans l'évangélisation des royaumes haya. Sur leur rôle dans l'évangélisation de l'Afrique des Grands Lacs, voir Médard (2007).

6. Dans sa lettre du 19 novembre 1896 adressée au Supérieur général, le père Lévesque écrit qu'il s'emploie sans cesse à l'étude de la langue locale, le luziba, et qu'il lui est très simple de traduire les livres du luganda au luziba puisque les néophytes connaissent les deux langues. Voir Société des Missionnaires d'Afrique, *Correspondance Marienberg-Kashozi*.

7. Un des plus connus au Buhaya est François Xavier Ruamugira, un notable de la cour du Kiziba. Ses notes sur l'histoire des royaumes haya, rédigées en ruhaya, ont été imprimées par les missionnaires.

8. Le père Samson (1909 ; 1925) nous offre les portraits de deux auxiliaires indigènes : Nicolas Mugongo, catéchiste de Bushasha, et Jean Mahogora, petit chef de village et juge de paix dont il loue le zèle et la charité chrétienne.

La Société voit le jour à une époque de renaissance religieuse et missionnaire. Comme Adrian Hastings l'a montré (1994 : 243*sq.*), une composante centrale de ce mouvement est l'attention croissante accordée à la formation des missionnaires et, tout particulièrement, à l'apprentissage des langues indigènes. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, les missionnaires gagnent une popularité croissante en Europe, grâce aux connaissances acquises dans les territoires d'outre-mer. Les conversions demeurent peu nombreuses, mais les grammaires et les traductions rédigées par les missionnaires nourrissent les grandes espérances des milieux laïques autant que celles de l'Église⁹. Souvent, cependant, les compétences dont les missionnaires disposent à la date de leur départ ne sont pas à la mesure de la tâche à accomplir. Néanmoins, par rapport à celles de la première moitié du siècle, les constitutions et les règles des différents instituts religieux montrent un très haut degré de conscience de la préparation et de l'application nécessaires au succès de la mission.

Dans la seconde moitié du XX^e siècle, les missionnaires comprennent que l'irruption de l'Église dans les territoires païens ne peut se faire sans l'acquisition de connaissances géographiques, historiques, sociologiques et linguistiques concernant les lieux où l'œuvre évangélisatrice se dirige. Ils ressentent également à quel point il est important de maîtriser quelques notions de médecine, de savoir bâtir des écoles et de s'intégrer dans les communautés locales. Cette ouverture, qui va résister à l'intolérance agressive des débuts à l'encontre de tout ce qui était perçu comme autant de vulgaires formes d'idolâtrie, conduit, surtout au cours du XX^e siècle, à la reconnaissance des éléments positifs des cultures et des religions non chrétiennes. À partir de ces expériences et du patrimoine de connaissances que les missions accumulent, vont se développer la missiologie et la théologie des missions, disciplines qui seront progressivement intégrées dans le parcours de formation des jeunes missionnaires.

Dans les *Constitutions* de la Société on lit : « Les Missionnaires se souviendront qu'il leur est impossible de faire aucun bien sérieux dans une Mission, s'ils ne possèdent parfaitement la langue des indigènes. Ils s'appliqueront donc avec soin à l'étude des langues du pays où ils exerceront l'apostolat, de manière à pouvoir les parler le plus promptement et le mieux possible, et même les écrire convenablement » (Société des Missionnaires d'Afrique, 1938 : 73-74)¹⁰. Cette

9. L'intérêt des institutions scientifiques pour les informations recueillies par les missionnaires est attesté, outre par de nombreuses publications, par les échanges épistolaires dont les différents ordres gardent la trace. Voir Société des Missionnaires d'Afrique, *Archives Lavigerie : Relations scientifiques et culturelles*.

10. On retrouve à peu près la même consigne dans la première édition des *Constitutions et règles de la Société des Missionnaires de Notre-Dame des Missions d'Afrique et d'Alger*. Ici, l'étude de la langue indigène, qu'il s'agisse de l'arabe, du berbère ou du « nègre », est prescrite à partir de l'année de noviciat. La règle demande également qu'à partir de la moitié de cette année, les missionnaires emploient la langue étudiée pour parler entre eux dans les heures de récréation (Société des Missionnaires d'Afrique, 1878 : 22).

même recommandation est répétée dans les *Premières instructions aux Pères Blancs de l'Afrique Équatoriale* (1878), où Mgr Lavigerie ajoute :

Enfin, dans chaque mission dont le dialecte n'aura pas encore été imprimé, j'ordonne également que l'un des missionnaires, si le Père supérieur ne peut pas se charger de ce soin, soit appliqué, pendant une ou deux heures par jour, à la composition d'un dictionnaire, au moyen de ses conversations avec les indigènes et des questions qu'il leur adressera sur la valeur des différents mots.

Le même père sera chargé de composer en langue vernaculaire un petit catéchisme, qui ne comprendra que les éléments les plus essentiels de la foi et de la pratique chrétienne, de façon qu'il ne s'étende pas au-delà de sept à huit pages d'impression. On fera ensuite apprendre ce catéchisme aux Noirs et on leur expliquera avec détails. Plus tard, on fera la même chose pour les saints Évangiles (Lavigerie, 1966 : 155-156).

L'apprentissage des langues indigènes, leur « grammatisation »¹¹ et la production d'une littérature sacrée en langue vernaculaire, sont indispensables à l'œuvre d'évangélisation. La traduction des Évangiles étant une tâche délicate, Lavigerie suggère de la retarder jusqu'à ce que la mission atteigne sa maturité. En revanche, il considère urgente la compilation de grammaires, de dictionnaires et de catéchismes qui permettent l'acculturation linguistique des missionnaires nouvellement arrivés et la prédication. Conformément aux instructions, le soin que les Missionnaires d'Afrique prennent à la grammatisation des langues et à la préparation des catéchismes est, par rapport à la traduction des textes sacrés, l'investissement le plus important. C'est ce qui permet à George Lawrence Pilkington, établi au Buganda au début des années 1880, de soutenir que la grammaire des Missionnaires d'Afrique était bien meilleure que celle de la Church Missionary Society. C'était un des meilleurs linguistes de cette société et c'est à lui que l'on doit la première Bible en luganda (Harford-Battersby, 1898 : 106).

La première station catholique du Buhaya est établie en 1892. Au tout début, les missionnaires utilisent pour la prédication des petits catéchismes manuscrits. En 1902, ils impriment un livret de cent quarante pages, le résumé en ruhaya de l'Ancien et du Nouveau Testament. En 1906, ils publient un livre de prières. La première partie du catéchisme est éditée en 1910, alors que le texte intégral est publié en 1925 par Lapioche. On doit attendre jusqu'en 1944-1945 pour voir paraître une traduction des Évangiles (Betbeder, 1964).

Outil indispensable de la pastorale missionnaire, l'étude des langues indigènes apparaît en même temps comme une voie d'accès à « l'âme primitive ». Fréquemment assidûment les indigènes et les interrogeant sur la valeur des différents mots, les missionnaires se familiarisent avec leur pensée, leurs traditions et les inclinations qui leur sont propres. Ils acquièrent ainsi les compétences nécessaires pour convertir la population et transformer tous les aspects de la culture locale qui

11. Le terme grammatisation désigne le processus d'outillage des langues à partir d'un équipement intellectuel à l'origine construit pour le grec et le latin.

sont incompatibles avec la nouvelle identité chrétienne (Césard, 1928). Pour rédiger les textes religieux en langue vernaculaire, il est indispensable de forger un lexique qui puisse traduire les éléments essentiels de la foi et de la pratique chrétiennes. Évidemment, parmi les concepts fondamentaux figure celui de Dieu. Au cours des XIX^e et XX^e siècles, la recherche d'une correspondance entre les divinités africaines et le Dieu chrétien est une pratique courante. Cette opération soulève au moins deux questions qui concernent ses conditions de possibilité et les effets que sa mise en place produit : comment est-il possible que les langues des peuples à évangéliser contiennent des noms propres au vrai Dieu ? Et, d'autre part, que démontre leur existence sur le plan théologique ?

L'ancienne thèse de la révélation primitive, selon laquelle le Créateur aurait déposé en chaque être humain l'intuition du divin, fonde théologiquement la possibilité d'esquisser une correspondance entre les noms africains et le Dieu chrétien. La révélation peut s'exprimer de plusieurs façons, selon les langues des peuples qui la reçoivent, mais l'hétérogénéité des langues cache en réalité une identité de substance. Comme l'a mis en évidence François Hartog (1991 : 251-252), à propos de la traduction des noms divins dans les *Histoires* d'Hérodote, il existe un lien complexe entre traduction et nomination. Si le « nom propre signifie quelque chose (...) la traduction apporte un supplément de sens », elle nous révèle quelque chose de celui à qui un tel nom est associé¹². Dans le cas des noms de dieux, pourtant, la traduction, qui, comme cet auteur nous le rappelle, est une opération visant à reconduire l'autre au même, fait apparaître cette identité des dieux que la diversité des langues nous empêchait de voir. Le traducteur nous fait entendre que « par-delà la diversité des espaces géographiques, il y aurait unité de l'espace divin » (*ibid.* : 257).

Selon le point de vue de plusieurs agents religieux et missionnaires, la thèse de la révélation primitive fonde la possibilité de traduire l'idée de Dieu dans les langues africaines. En retour, l'existence de noms païens qui expriment les attributs du Dieu chrétien fait office de preuve du monothéisme premier : « Partout où on rencontre ces noms – écrit le père Schmidt, fondateur de la revue *Anthropos* – l'essence du concept de Dieu a été maintenue dans sa pureté : c'est un dieu un, bienveillant, bienfaisant, distinct de tous les autres êtres. Mais sa force active est affaiblie, il s'est retiré des hommes et, pour ces deux motifs, on ne le vénère plus du tout ou très peu » (1908 : 585).

Mythes et cultes haya et vérité chrétienne

Les premiers écrits sur la religion des Bahaya remontent à 1916. Les indigènes, selon le père Lapioche, ont une idée d'un Dieu créateur qu'ils nomment Katonda (le Créateur) ; ils l'appellent aussi Nyamuhanga (celui qui ordonne).

12. Ainsi, Xerxès n'est pas simplement le troisième roi de la dynastie, il est aussi « le Guerrier ».

Autrefois, écrit ce missionnaire, ils le nommaient aussi *Ishe Wanga*, mais ce nom est devenu par la suite celui d'un esprit. Le Dieu créateur est supérieur aux esprits ; il n'a pas de temples et ne reçoit ni offrandes ni sacrifices ; il n'a aucun initié et ne possède pas les hommes. Dans les écrits successifs, la liste des noms divins s'allonge : *Nyamuhanga* (le Créateur), *Rugaba*, (le Donateur) et *Kazoba* (le Soleil), sont reconnus comme les trois personnes de la Trinité.

« Les noms donnés à l'Être suprême reviennent toujours sur leurs lèvres : *Ishe Wanga*, *Rugaba*, *Kazoba* – et d'autres termes : le Créateur, le Donneur, la Lumière. *Ishe Wanga* ou *Ruhanga* ou *Nyamuhanga* a créé, son fils *Rugaba* (le nom l'indique) distribue aux hommes la vie et la mort, la prospérité et l'adversité ; c'est à lui qu'on s'adresse dans le malheur et dans la détresse. *Kazoba*, le soleil, est la personne de la providence. Que penser de cette trinité ? Il serait bien étrange qu'elle ait germé par hasard dans le cerveau des autochtones ou des Bahima, il faut y voir un lambeau de révélation chrétienne apporté par les conquérants » (Césard, 1927 : 445-446).

Qui sont-ils, en effet, *Nyamuhanga*, *Rugaba*, *Kazoba* et *Katonda* ? Selon les traditions des règnes septentrionaux de la région des Grands Lacs, les trois premiers figurent parmi les dix-huit souverains de l'époque des Batebmbuzi, dynastie mythique qui aurait régné sur Kitara avant même les légendaires Bacwezi¹³. Au Bunyoro, celui qui crée, façonne et organise l'univers, s'appelle *Ruhanga*. Après avoir séparé la terre du ciel, rendu possible la vie sur terre et institué les rôles des diverses composantes de la société humaine, il s'est définitivement retiré au ciel accompagné de son frère *Nkya*. Au Buganda, *Katonda* est une figure aux traits vagues et il n'y a pas de mythes sur la création. Mgr Gorju identifie *Katonda* à Gulu (Ggulu ou Seggulu), le ciel, père de *Nambi*, elle-même épouse du héros civilisateur.

Les mythes haya répètent, avec certaines variantes, les motifs des traditions environnantes. Ici, *Nyamuhanga*, *Rugaba*, *Kazoba* et *Katonda* sont des figures diverses, liées par des relations de parenté qui varient selon les récits. *Nyamuhanga* et *Rugaba*, en particulier, assument alternativement le rôle du père ou du fils, du seigneur du haut ou des profondeurs de la terre. Selon un récit recueilli au Kiziba, *Rugaba* (le Donateur) eut deux fils : *Nyamuhanga* (le Créateur), et *Kikumbi* (le Potier). Ceux-ci, à leur tour, créèrent avec de l'argile le premier couple qu'ils envoyèrent sur terre : *Kintu* et *Kikazi* (le premier homme et la première femme) mirent au monde trois fils, les ancêtres des trois classes qui forment la société haya. *Rugaba*, *Nyamuhanga* et *Kikumbi* habitaient les profondeurs de la terre où, un jour, ils reçurent la visite du *Magara*, le cadet de *Kintu*. L'introduction de l'élevage des bovins et de l'agriculture, mais aussi l'apparition de la mort parmi les hommes sont liées à cet événement (Lapioche, 1938). En

13. Nicolet (1972). Les missionnaires, catholiques et protestants, ont été les principaux collecteurs de mythes de cette aire. La transcription des légendes dûment réécrites permit aux missionnaires d'inscrire les habitants de la région dans l'histoire universelle du récit biblique (Chrétien, 2000). J'ai essayé de décrire la relation entre la documentation des mythes haya et le projet missionnaire dans Mattalucci-Yılmaz (2003b).

Ihangiro, le même épisode a comme protagoniste Kintu à la place de Rugaba et Wamara (une figure centrale de la mythologie cwezi) à celle de Magara (Césard, 1927).

Un autre mythe, enregistré au Kiziba, fait de Nyamuhanga un roi du Bunyoro. Celui-ci épousa une femme nommée Ngabo, qui lui donna trois fils et une fille ; Rugaba fut destiné à la succession du trône, Kaziba hérita des terres, Kassi (ou Kasi) eut la charge des champs et des cultures et Rugire eut celle des médecines pour guérir les hommes et combattre les maladies (Lapioche, 1938 ; Hautmann, s.d.). Quant à Katonda, une tradition du Bugabo fait d'elle la fille de Rufu (la mort) et l'épouse de Kintu, le premier homme que Rugaba créa et laissa sur la terre avec sa vache. Kintu, monté au ciel à la recherche de sa vache, rencontra Katonda et en tomba amoureux. Katonda (l'équivalente Nambi de la mythologie ganda, où elle est la fille du ciel, Gulu, et la sœur de la mort, Warufu) descendit sur la terre à la suite de Kintu et emmena avec elle tout ce qui pousse du sol. La création, à laquelle son nom renvoie, semble ainsi associée à la germination végétale.

Les contradictions concernant le sexe ou la généalogie des figures divines sont probablement à l'origine de la stratégie missionnaire qui, en ne choisissant pas la voie de l'exégèse du corpus mythique, vise à identifier Dieu avec Katonda ou avec la trinité Nyamuhanga-Rugaba-Kazoba. La signification des noms est privilégiée et légitimée par les observations concernant le culte. Ainsi, si la tradition inscrit Dieu à l'intérieur d'une généalogie, la traduction transforme les noms qui la composent en attributs divins. L'image que les Bahaya se font de Nyamuhanga, écrit le père Samson, est celle-ci :

« D'un Patriarche, roi absolu et glorieux, trônant au milieu de sa cour, entouré de ses grands dignitaires. Ils sont légion, avec chacun son nom propre et son office déterminé, mais tous dépendent de Nyamuhanga, maître absolu dont ils sont les fils. Mais malgré ces noms et ces généalogies, ce serait une grosse erreur de croire nos noirs polythéistes à la façon des Grecs. De ce polythéisme ils n'ont aucune idée. Quand on y regarde d'assez près, et pour peu qu'on presse le sens de chacun de ces noms, on arrive à cette conclusion que tous s'adressent à un seul et même Être suprême. Ce sont les attributs divins personnifiés. » (*Géographie et coutumes de Bukoba*, 1940).

La traduction des noms préalablement décontextualisés suggère qu'au-delà de la différence nominale, Dieu est partout identique. Or, si l'on privilégie le contexte d'usage, cette correspondance paraît plus incertaine : dans les mythes, ces noms ne se réfèrent pas nécessairement au même personnage ; dans les rites, les noms de Dieu peuvent désigner une pluralité de sujets. En dehors du corpus mythique, certains des noms classés par les missionnaires parmi les attributs divins, sont également employés comme termes référentiels ou vocatifs pour désigner les rois ou les esprits de la religion kubandwa. Comme Pierre Smith l'a montré (1981 : 394), dans l'Afrique des Grands Lacs il n'y a pas de solution de continuité entre : 1- « la figure abstraite et symbolique du roi sacré mythique, principe de l'explication du monde, médiateur entre le ciel et la terre, entre

les forces de la nature et de la société » ; 2- le « souverain royal » qui exerce concrètement son autorité sur les hommes ; et 3- le « roi mystique » qui fait communiquer les morts et les vivants et auquel s'identifient les hommes habités par son esprit¹⁴. L'homonymie est une des formes par lesquelles s'exprime l'équivalence structurale de ces trois figures.

La thèse des attributs divins se heurte au fait que là où, à l'intérieur de la tradition chrétienne, l'usage de ces titres est réservé à Dieu – de sorte qu'ils acquièrent presque la valeur de noms propres – au Buhaya, en revanche, la triple articulation de la royauté sacrée autorise un usage plus large. En effet, après avoir affirmé qu'aucun médium n'est possédé par le Créateur, le Donneur ou le Soleil, Césard (1927 : 446) se sent obligé d'ajouter : « Ceux qui le croiraient, n'ont pas fait attention qu'il s'agissait de créatures portant ce nom, mais non pas de la divinité ».

L'écart entre le culte rendu aux ancêtres et aux esprits de la religion kubandwa et celui rendu à l'Être suprême est l'autre argument invoqué par les missionnaires en appui au monothéisme premier. Nyamuhanga n'a pas d'autel, ne reçoit pas de sacrifices et n'a pas de médium. Son culte, aujourd'hui obscurci par le kubandwa, fut autrefois essentiellement domestique. Il consistait en quelques offrandes et une prière quotidienne adressée à Kazoba (Samson, 1947) ; en outre, c'était à lui qu'on confiait les malades proches de la mort, quand tout espoir de guérison était perdu (Césard, 1927 : 446). Aux yeux des missionnaires, l'absence d'un culte institutionnalisé est une preuve de la différence de Nyamuhanga par rapport aux esprits et de sa transcendance : les pratiques magiques et les charmes n'ont aucune prise sur lui. Le kubandwa, que les missionnaires considèrent comme un culte relativement récent, a désormais prévalence sur les traces cultuelles du monothéisme premier, produisant une configuration inversée par rapport à « l'hénothéisme » qui, selon Jean Bottéro, correspond à une phase liminale entre polythéisme et monothéisme, où, sans nier l'existence d'autres divinités, les croyants s'en éloignent pour se lier à un seul dieu¹⁵. Selon les missionnaires, à la date de leur arrivée, les Bayaha, tout en gardant l'idée d'un Dieu lointain et supérieur aux esprits, ne prenaient soin que des ancêtres et des esprits du kubandwa. Le fait que ce Dieu créateur et lointain fût indifférent aux sacrifices et aux offrandes des hommes confirmait son extériorité aux échanges et aux trocs chéris par les esprits ; mais il représentait un obstacle à la transposition dans l'univers local de la divinité personnelle, à la fois intime et lointaine du christianisme.

14. À ce propos, voir également Luc de Heusch (1966 : 169-170).

15. Bottéro (1994 : 225). Le concept d'hénothéisme a été introduit par Max Müller dans ses *Leçons sur l'origine et le développement de la religion* (1878), pour identifier la croyance en un seul dieu à la fois. Le fidèle croit au dieu auquel il adresse ses prières et offre ses sacrifices. Voir Borgeaud (2004 : 152-153).

Marc Augé a souligné que la différence entre le monothéisme chrétien et les religions africaines repose sur le rapport que l'homme entretient avec Dieu ou les dieux. Dans le christianisme, l'homme et dieu sont liés par un « rapport nécessaire de reconnaissance individuelle et réciproque qui ne s'accomplit qu'au-delà de la vie ». Dans le paganisme, au contraire, le rapport aux dieux est un « rapport fonctionnel uniquement mis en cause par les aléas de la vie individuelle et sociale » (1982 : 139). Au Buhaya, pour séparer le vrai Dieu des autres figures du panthéon local, les missionnaires choisissent, comme critère de distinction, la distance par rapport à la vie quotidienne et aux rites qui permettent de la contrôler. Mais ce Dieu créateur, lointain et supérieur aux esprits, est pratiquement indifférent au destin des hommes. La conscience du problème du rapport à Dieu ressort clairement des mots du père Samson (1947) qui, en s'adressant à ses confrères, les engage à ne pas rabattre l'idée de Dieu sur celle de Nyamuhanga « roi soliveau et débonnaire en retraite », oublié depuis longtemps et désormais presque inconnu.

Pièges d'un monothéisme bricolé

Les choix d'interprétation des Missionnaires d'Afrique relatifs à la pensée religieuse haya sont conformes au paradigme qui dominait l'ethnologie religieuse à cette époque, et qui considérait les noms divins comme des traces de la révélation primitive. Mgr Le Roy, fondateur de l'Ordre du Saint-Esprit, dans le chapitre dédié aux « peuples de culture inférieure » de *Christus*, un manuel d'histoire des religions publié au début du XX^e siècle, écrivait : « Les Bantous ont donc la connaissance de Dieu ? Evidemment. Ceci est prouvé d'une manière claire par le fait que dans leur langue le Dieu a un nom ; un nom qui exprime ou représente son objet, dans la mesure où il est donné à l'homme d'exprimer ou représenter l'Innommable » (1913 : 62). Selon Le Roy, les noms bantous d'un être suprême se divisent en quatre catégories : a- les dérivés de *amba* : dire, faire, organiser, par lesquels Dieu est donc « Celui qui fait, l'Organisateur, le Créateur » ; b- les dérivés de *eza* : pouvoir, ce qui donne « Le Pluripotent, le Seigneur, le Grand » ; ou encore c- les dérivés de *ima* : vivre ; et par ailleurs d- d'autres noms qui indiquent les régions où l'on suppose que Dieu habite et selon lesquels l'être suprême sera donc « Celui du haut, de la lumière, du ciel, du soleil ». La « précision extraordinaire des données linguistiques » est, selon lui, en contradiction avec l'ambiguïté des idées concernant la divinité, et si les noms sont la preuve de la révélation primitive, la confusion des croyances est la marque de leur dégénérescence.

Dans l'espace de l'Afrique des Grands Lacs, les racines des mots changent, mais les qualités qu'elles désignent sont les mêmes. Pourtant, dans les premières publications missionnaires concernant cette région, le Créateur est souvent présenté comme un esprit parmi les autres. En 1882, dans l'introduction à son

Esquisse de grammaire ruganda, Mgr Livinhac (1882 : VI) observe qu'en dépit de nombreuses et ridicules superstitions, les Baganda « admettent l'existence des êtres invisibles, supérieurs à l'homme » qu'on appelle « Lubali ». Un de ces êtres porte le nom de Katonda, dérivé du verbe *kutonda*, « créer ». Bien que son nom le qualifie de Créateur, Katonda est présenté par l'auteur comme un *lubale* – c'est-à-dire un esprit de la religion kubandwa. Une observation semblable se retrouve dans un article du père Hurel (1911), paru dans *Anthropos*, portant sur la religion des Bakerewe. Namuhanga (de *kuhanga*, créer), « le créateur des hommes et des choses », y est présenté comme un des trois « grands esprits » qui protègent ou qui maudissent les hommes (Namuhanga, Mugasha et Lyangombe). Invisible, fort et supérieur à tout autre être spirituel, Namuhanga n'inspire aucune terreur. Il est souvent identifié au soleil ; jaloux et coléreux, selon l'auteur de ce texte, il est plus proche d'un dieu de l'Olympe¹⁶ que du Dieu de la tradition chrétienne. Au Burundi, selon le père Van der Burgt (1904 : 167), le vrai Dieu, unique et créateur, est inconnu en tant que tel. Les indigènes vénèrent un ensemble d'esprits. Parmi ces esprits, Imana est considéré comme le plus puissant ; c'est celui qui a ordonné le monde et qui dirige toute chose. Or la figure d'Imana, telle qu'elle est connue au Rwanda, est en fait très diverse : « Les Banyaruanda sont monothéistes », écrit le père Arnoux (1912 : 283). Ils attribuent à Imana la création de deux mondes dont chacun est fait à l'image de l'autre : le monde du haut, du soleil et des étoiles et le monde d'ici-bas, où habitent les hommes. Imana, pourtant, n'est pas le seul nom de Dieu. Au Rwanda, l'être suprême est aussi appelé Rugaba (Celui qui donne) ; Rulema (Celui qui crée) ; ou Rugira (le Miséricordieux). Ces noms expriment une conception de la divinité proche de celle de la chrétienté : un Dieu créateur, essentiellement bon, qui dispense vie et mort, ainsi que tous les biens dont les hommes jouissent. Dans une note de son *Manuel de la langue luganda*, le père Le Vieux, reprenant la thèse de Mgr Le Roy, écrit que les Bantous distinguent trois espèces d'esprits : 1- un être suprême, qui est Père, Seigneur, Roi éternel, Créateur, Donateur, etc. ; 2- les esprits ; et 3- les mânes et lares familiers. Cet auteur ajoute que les hiérarchies religieuses propres à la pensée grecque ou romaine sont complètement étrangères à la pensée bantoue. Dieu n'est pas le chef des mânes ; il est un être essentiellement autre (Société des Missionnaires d'Afrique, 1914).

Dans les écrits sur la religion, dans les articles ou dans les notes ethnographiques publiées en annexe aux grammaires ou à l'intérieur des dictionnaires rédigés par les missionnaires, les termes indigènes qui signifient Créateur, Ordonnateur de toute chose, Seigneur du haut, associé au Soleil, se réfèrent à une divinité parmi les autres ou à un être de nature tout à fait différente : une divinité supérieure, à laquelle aucun culte n'est voué. Les candidats à l'élection divine oscillent ainsi entre la position inadéquate d'un esprit parmi les autres, bien que supérieur à tous, et la figure insaisissable d'une divinité supérieure et lointaine.

16. Sur l'hellénisation des divinités africaines, voir P'Bitek (1956 : 80-89).

L'homogénéité culturelle de la région amène à conclure que l'une des deux lectures serait inadéquate. Dans les milieux missionnaires comme dans les milieux laïques, c'est plutôt la seconde hypothèse qui est valorisée. Les descriptions des cosmologies interlacustres partagent l'espace « outre-humain » en trois niveaux, avec : au sommet, un dieu « créateur » qui s'est définitivement éloigné de sa création ; au centre, les esprits du kubandwa, un panthéon diversifié et aux contours mobiles qui regroupe des héros culturels, des rois défunts, des esprits liés aux éléments naturels, etc. ; à la base, les ancêtres.

Ce schéma est proche de ce que Robin Horton, dans l'article qui ouvre le débat sur la conversion africaine, a appelé « cosmologie africaine typique » (1971, 1975 ; Fisher, 1973). Celle-ci se présente selon lui comme une structure à deux niveaux : au premier, on trouve des êtres personnalisés qui ne peuvent pas être directement observés et que l'on désigne comme « esprits mineurs » ; au second, figure « l'être suprême ». Si le champ d'action des esprits mineurs est le microcosme de la réalité locale, l'être suprême entretient une relation privilégiée avec le macrocosme : en un mot le monde dans sa totalité. Horton soutient que les grandes transformations attribuées aux effets du prosélytisme chrétien et musulman devraient plutôt être interprétées comme des réponses des religions africaines aux changements sociaux dus à la pénétration d'éléments exogènes, à l'intensification du commerce de longue distance et à l'expansion coloniale. Les destinataires de la prédication missionnaire ont fait l'expérience de l'impuissance des cosmologies locales à répondre aux défis d'un univers social en expansion rapide. Dans ce contexte, le christianisme et l'islam ont seulement joué un rôle catalyseur par rapport aux potentialités déjà présentes à l'intérieur des cosmologies africaines et encouragé leur évolution « monothéiste ».

En lisant les premiers textes missionnaires qui décrivent la religion de l'Afrique des Grands Lacs, on peut se demander si la cosmologie décrite par Horton, à partir notamment de l'Afrique de l'Ouest, peut effectivement être considérée comme typique. Dans ses travaux ultérieurs, le même auteur a considérablement retravaillé sa thèse et mis en question l'universalité de la présence d'un être suprême dans les religions africaines (Horton, 1993). Se référant notamment aux travaux de Monica Wilson sur les Nyakyusa (1956) et de Okot P'Bitek sur les Anchoi (1971), Horton remarque que, contrairement à ce qu'il avait théorisé auparavant, l'idée d'un esprit créateur, régisseur du monde, ne semble pas être présente dans toute cosmologie africaine. Horton souligne également que d'autres travaux ont mis en question la supériorité de l'esprit reconnu comme Créateur. Il en vient ainsi à affirmer qu'avant l'accélération du changement social liée aux temps modernes d'un côté et l'impact des entreprises missionnaires de l'autre, les différences entre religions africaines et religions monothéistes étaient probablement plus marquées. Dans les premiers écrits missionnaires sur l'Afrique des Grands Lacs, la récurrence de témoignages confirmant la thèse selon laquelle le Créateur ne serait qu'un esprit parmi les autres

est trop importante pour être écartée comme une erreur d'interprétation due à une compréhension insuffisante de l'univers religieux local. Si l'on met ces éléments en relation avec les analyses que différents savants¹⁷ ont proposées à propos d'autres régions africaines, on peut se demander, avec Horton, quelle fut la part de la prédication et de l'ethnographie missionnaire dans la fabrication de la conception africaine d'un être suprême. Les opérations visant à déterminer une correspondance entre figures païennes et Dieu chrétien ont produit des effets durables soit sur les représentations occidentales des cosmologies africaines, soit sur les représentations africaines du christianisme. Si la prédication missionnaire a transformé les cosmologies africaines et consolidé la croyance européenne en l'existence d'un être suprême dans les religions païennes, l'emploi de termes indigènes pour le Dieu chrétien a certainement eu des effets sur la réception du message chrétien par les Africains. Ce n'est pas par hasard qu'en 1934, en essayant de saisir l'influence du christianisme sur la religion des Baganda, Lucy Mair se demande quelle est l'idée que se font de Dieu les Baganda christianisés : Katonda a sans doute été élu comme figure divine, mais il se pourrait que, pour les Baganda, il demeure un des nombreux *lubale* qu'ils connaissent depuis toujours et que la nouveauté du christianisme n'ait pas été effectivement comprise (1956 : 258).

Le travail de dépistage des noms de Dieu et d'exégèse de leurs significations n'est pas exempt d'ambiguïtés¹⁸. Les noms de Dieu figurent à l'intérieur des traditions mythiques variant selon les lieux et les informateurs consultés. Dans la transcription des légendes, les missionnaires utilisent souvent une structure qui tend à rendre manifeste l'existence d'une correspondance avec la tradition chrétienne : la création, la chute, l'origine du mal, la division des hommes, etc.¹⁹

17. Voir P'Bitek (1958) ; Augé (1982) ; Laburthe-Tolra (1985) ; Mary (1999). P'Bitek (1958 : 41), en particulier, critique la façon dont les cosmologies africaines ont été systématiquement mal comprises aussi bien par les laïcs que par les religieux. Parmi les apologistes du christianisme, cet auteur inclut E.E. Evans-Pritchard, G. Lienhardt et G. Parrinder, qui à la différence de leurs prédécesseurs « irreligieux », selon ses termes, se servent des divinités africaines pour prouver que Dieu existe, puisqu'il est connu même par les Africains. Il faut pourtant remarquer que si Evans-Pritchard (1956) prête aux Nuers un monothéisme moral, où une divinité suprême domine le système des esprits, ses analyses de la magie et de la sorcellerie des Azandés (1937) sont difficilement conciliables avec l'apologie du christianisme évoquée par P'Bitek.

18. Ce travail a été mené par les missionnaires avec leurs auxiliaires indigènes. Il a été ensuite poursuivi par les prêtres indigènes et par les intellectuels africains formés par les missionnaires. C'est dans cette perspective, me semble-t-il, qu'on peut lire l'exercice d'Alexis Kagame : sa *Philosophie Bantou comparée* rassemble une longue liste de noms et attributs de l'être suprême. Ces noms, selon l'auteur, révéleraient : la transcendance de l'être suprême face à l'existant ; son être incorporel, immortel, début et fin, principe vivifiant et seigneur de l'existant ; son unicité (1976 : 151-154). Pour une tentative analogue de réappropriation de la tradition par les membres du clergé africain et de reconduction des croyances traditionnelles au christianisme, voir Muzungu (1973).

19. Voir, par exemple, Pagès (1919-1920) ; Gorju (1920).

Pourtant, comme l'a montré André Mary à propos du contexte Fang (2002), les personnages de la mythologie païenne qualifiés de Créateur, d'Ordonnateur ou de Donateur, sont souvent des figures ancestrales, pères de famille et chefs de village, qui conjuguent des pouvoirs extraordinaires avec des qualités trop humaines. L'exégèse des noms légitime et intègre la recherche des vestiges du récit biblique. Une telle double opération soulève d'autres difficultés. Comment classer, par exemple, Kihanga ou Gihanga, dont le nom est dérivé du verbe kuhanga, « créer » ? Si l'on considère son nom comme un attribut, il devrait figurer parmi les dieux, mais la mythologie rwandaise le présente comme un descendant de Kigwa, celui qui, en premier, est descendu du ciel (Arnoux, 1912 : 283). Gihanga est le fondateur de la monarchie. Parmi ses successeurs, certains rois ou héros liés à la dynastie royale, qui se sont sacrifiés pour leur pays, ont acquis le nom de « Sauveur »²⁰.

Les difficultés qui émergent de la survalorisation des noms de Dieu comme preuves du monothéisme africain sont liées au fait que, comme Claude Lévi-Strauss l'a mis en évidence dans *La Pensée Sauvage*, le nom est un point de référence à l'intérieur d'un système à plusieurs dimensions. Les noms propres, tout comme les noms communs, ne sont pas des indices : ils font partie d'un système général de classification ; ils identifient un lieu et confirment l'appartenance des individus nommés à une classe prédéfinie, même dans le cas limite où celle-ci ne contient qu'un seul élément et constitue le seuil au-delà duquel aucune classification n'est requise (1990 : 258).

Un choix de traduction

Au cours des XIX^e et XX^e siècles, la recherche de correspondances entre divinités africaines et Dieu chrétien conduit souvent les missionnaires à revendiquer l'universalité de la croyance en l'être suprême et, dans le même temps, à traduire le nom de Dieu en langue vernaculaire par celui d'une divinité locale. Or, certains religieux sont convaincus que les termes païens ne peuvent pas véhiculer les vérités chrétiennes de façon adéquate et s'opposent ouvertement à l'idée de traduire le nom de Dieu dans les termes des langues indigènes. Par exemple, le père Van der Burgt, missionnaire au Burundi, écrit à l'entrée « Dieu » de son dictionnaire français/kirundi : « Le nom à donner au vrai Dieu, n'est pas du tout une chose indifférente. On sait avec quel zèle jaloux les juifs ont gardé le nom de Jahvé (Jehova), le tétragrammaton, pour tout alliage ». Ce religieux remarque que saint Paul a choisi de prêcher un Dieu inconnu par peur d'un « alliage sacrilège » avec les titres de Zeus ou de Jupiter pourtant disponibles. Van der Bugt souligne également que, quinze siècles plus tard, ce choix a conduit saint François

20. Le père Arnoux écrit à ce propos : « tous ces termes, Imana, Rulema, Rugira, Rugaba et si l'on veut même Kihanga, se réunissent, pour ainsi dire sur une seule tête ».

Xavier à « *importer* aux Indes le nom *Dios*, [plutôt] que d'adopter un nom quelconque d'esprit trouvé sur place, si spécieux, si superficiellement orthodoxe qu'il parût » (Van Der Burgt, 1904 : 164).

Confrontés au choix entre un nom dérivé des langues européennes, trop étranger et dépourvu de sens pour les Africains, et un nom indigène, certes familier, mais excessivement compromis par les usages et les légendes païennes, les Pères Blancs, au Buhaya, choisissent une troisième voie. Dans les catéchismes rédigés depuis 1910, le mot Dieu est traduit par « Mungu », un terme swahili, suffisamment éloigné des traditions locales pour que son référent ne soit pas facilement assimilé à d'autres divinités et, pourtant, pas aussi étranger que son équivalent français. Cette solution de médiation, évidemment, n'élimine pas toute ambiguïté. Comme le fait remarquer André Mary (2002 : 97), la recherche d'un nom indigène pour traduire l'idée de Dieu est moins motivée par une quête théologique que par un certain sens pratique qui a souvent conduit les missionnaires à accommoder l'effet de nouveauté du message qu'ils apportaient. Tout en étant conscients de l'écart entre figures païennes et figures chrétiennes, dans nombre de cas (mais pas dans tous), les religieux ont choisi de reproduire l'exemple de Moïse qui révéla aux juifs le vrai nom de Dieu en le présentant comme le Dieu de leurs pères. Pour porter aux Africains la parole de Dieu, les missionnaires ont essayé de repérer les personnages qui incarnaient la parole ancestrale, pour leur faire dire ensuite des choses totalement différentes de celles délivrées par la tradition. Certes, le choix de ces figures est un processus délicat. Les divinités centrales du panthéon local, liées aux événements de la vie quotidienne et convoquées par les rituels, risquent de produire des malentendus sacrilèges. Les divinités marginales, par contre, manquent de la force nécessaire à transmettre la parole divine ; pour servir au projet missionnaire, elles doivent préalablement être réinventées. C'est le cas de Katonda qui, avant l'arrivée des missionnaires, occupe une place tout à fait périphérique dans la cosmologie ganda et qui, précisément pour cette raison, est élevé au rang de figure divine (Médard, 2007).

Les Missionnaires d'Afrique établis au Buhaya sont conscients de l'importance de réduire l'effet de nouveauté du christianisme. Au cours des premières années de leur activité évangélique dans cette région, selon la rumeur publique, le Dieu chrétien est le dieu des autres, des Blancs, de ceux qui sont bien habillés et il est donc inaccessible aux Bahaya. Au tout début et, sans doute à cause de la médiation opérée par les catéchistes ganda pour parler de Dieu, ils emploient le nom Katonda. Ce choix est ensuite abandonné. L'entrée « Noms de Dieu » dans l'*Enquête sur les mœurs et les coutumes indigènes* réalisée par les missions de la Société dès la fin des années cinquante, attribue cette stratégie à un désir d'uniformité :

« Le nom de Katonda (Créateur) était certainement le nom de Dieu employé à Bukoba comme en Uganda. Dans nos premiers catéchismes, c'est celui qui fut employé par les premiers Pères. Et il l'est encore par les Protestants.

Vers 1910, les catéchismes catholiques de Bukoba commencèrent à employer le mot kiswahili de Mungu (Dieu), sans doute par [souci d']uniformité dans un diocèse qui comptait plusieurs langues, et correspondait à ce qui est devenu le territoire actuel de cinq ou six diocèses... Actuellement le nom de Rugaba (Donateur) s'emploie aussi, mais il n'est pas propre à Dieu. Il s'emploie aussi pour répondre à toute personne respectable : Rois indigènes (...), Évêques, etc. » (Société des Missionnaires d'Afrique, ca. 1950, *Enquête sur les mœurs et les coutumes*, 5^e fascicule : Religion et Morale).

Le tableau qui ressort des textes recueillis montre une réalité bien plus complexe. Au Buhaya, confrontés à la tâche difficile de décrire la religion traditionnelle et de donner à Dieu un nom qui ne fausse pas sa nature, les missionnaires confirment la thèse du monothéisme originel en soulignant comment la langue maintient les noms attributs de la divinité. Pour parler de Dieu, toutefois, ils se servent d'un terme indépendant des traditions locales qui se trouve, en quelque sorte, à mi-chemin entre les deux options les plus courantes que nous avons évoquées. La traduction du ruhaya au français convertit les noms des figures païennes en attributs divins, alors que, parallèlement, l'ethnographie de la religion traditionnelle repère les traces d'un culte primitif dédié à un être suprême. Mais ces opérations pouvaient-elles, à elles seules, réduire la différence des divinités africaines ?

Claudia MATTALUCCI

Université de Milan Bicocca, Département des sciences humaines – Milan
claudia.mattalucci@unimib.it

Bibliographie

- ARNOUX Alexandre, 1912, « Le Culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda », *Anthropos*, 7, pp. 273-295 ; 529-558 ; 840-875.
- AUGÉ Marc, 1982 [2008], *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard.
- BETBEDER Paul, 1964, *List of Book and Booklets (or pamphlets) written in Kihaya* (manuscrit).
- BORGEAUD Philippe, 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil.
- BOTTERO Jean, 1994, *Babylone et la bible. Entretiens avec Hélène Monsacré*, Paris, Les Belles Lettres.
- BUCHER Hubert, 1980, *Spirits and Power: an Analysis of Shona Cosmology*, Cape Town, Oxford University Press.
- CÉSARD Edmond, 1927, « Comment les Bahaya interprètent leurs origines », *Anthropos*, 22, pp. 440-465.
- , 1928, « Proverbes et contes haya », *Anthropos*, 23, pp. 494-510.
- CHRÉTIEN Jean-Pierre, 2000, *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris, Aubier.
- DE ROOJI Vincent, 2002, « Comprendere mantenendo una distanza: l'etnografia missionaria in Congo Belga (1860-1960) », *Etnosistemi*, 9, pp. 99-107.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1956, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.

- FISCHER Humphrey J., 1973, « Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in Black Africa », *Africa*, 43, pp. 27-40.
- GORJU Julien, 1920, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Édouard. Ethnographie de la Partie Anglaise du Vicariat de l'Uganda*, Rennes, Imprimeries Onerthür.
- HARFORD-BATTERSBY Charles F., 1898, *Pilkington of Uganda*, London, Marshall Brothers.
- HARTOG François, [1980] 1991, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard.
- HASTINGS Adrian, 1994, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford, Oxford University Press.
- HAUTMANN George, (s.d.), *Les Baziba dans leur histoire et dans leurs mœurs* (manuscrit non publié).
- HEUSCH Luc de, 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, Bruxelles, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles-Institut de Sociologie.
- HORTON Robin, 1971, « African Conversion », *Africa*, 41, pp. 88-108.
- , 1975, « On the rationality of conversion », parts I-II, *Africa*, 45, pp. 219-235 ; 373-399.
- , 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion and Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUREL Eugene, 1911, « Religion et vie domestique des Bakerewe », *Anthropos*, 6, pp. 62-94 ; 276-301.
- KAGAME Alexis, 1976, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine.
- LABURTHE-TOLRA Philippe, 1985, *Initiation et société secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bété*, Paris, Karthala.
- LAPIOCHE Jean-Baptiste, 1916, *Quelques notes sur les Bahaya* (manuscrit non publié).
- , 1925, *Kitabo ekilenga okushoborora ebigambo bya katekismu*, Bukoba, White Fathers' Mission.
- , 1938, *Le Buhaya et son histoire* (manuscrit non publié).
- LAVIGERIE Charles Martial, 1966, *Écrits d'Afrique*, Paris, Grasset.
- LIVINHAC Léon, 1882, *Esquisse de grammaire ruganda*, Alger, Maison-Carrée, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.
- LE ROY Alexandre, 1913, « Les populations de culture inférieure », in J. Huby (éd.), *Christus. Manuel d'Histoire des Religions*, Paris, Beauchesne, pp. 48-102.
- LÉVI-STRAUSS Claude, [1962] 1990, *La pensée sauvage*, Paris, Plon-Pocket.
- MAIR Lucy, [1934] 1965, *An African People of the Twentieth Century*, London, Routledge & Kegan Paul.
- MARY André, 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- , 2002, « Nel nome del dio dei vostri padri: il lavoro dell'incomprensione missionaria », *Etnosistemi*, 9, pp. 89-98.
- MATTALUCCI Claudia, 2000, « Classifier et convertir : les missionnaires catholiques face à la pensée religieuse haya », in Remotti F. (éd.), *Ambienti, lingue, culture. Contribuiti della Missione Etnologica Italiana in Africa Equatoriale*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 151-188.
- MATTALUCCI-YILMAZ Claudia, 2003a, *I Missionari d'Africa e la scrittura dell'etnografia haya*, Brescia, CREAS.
- , 2003b, « Documenti missionari della storia haya », in Manoukian S. (ed.), *Etnografie: testi, immagini e oggetti*, Roma, Meltemi, pp. 23-39.

- , 2004, « I nomi di Dio. Alla ricerca del monoteismo haya (Tanzania nord-occidentale) », in Cuturi F. (ed.) *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi.
- MBITI John S., [1970] 1975, *Concepts of God in Africa*, London, SPCK.
- MÉDARD Henri, 2007, *Le royaume du Buganda au XIX^e siècle. Mutations politiques et religieuses d'un ancien État d'Afrique de l'Est*, Paris, Karthala.
- MUZUNGU Bamba, 1974, *Le dieu de nos pères. I. Les sources de la religion traditionnelle du Rwanda et du Burundi*, Bujumbura, Presses Lavigerie.
- NICOLET Jean, 1972, « Essai historique de l'ancien royaume du Kitara de l'Uganda », *Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico*, 34, pp. 227-287.
- PAGÈS Albert, 1919-1920, « Au Ruanda sur les bords du lac Kivou (Congo Belge) », *Anthropos*, 14-15, pp. 944-967.
- P'BITEK Okot, 1953, *African Religion in Western Scholarship*, Kampala, Nairobi, Dar es Salaam, East African Literature Bureau.
- , 1971, *Religion of the Central Luo*, Nairobi, Kampala, Dar es Salaam, East African Literature Bureau.
- Pères blancs. Mission de l'Ouganda 1914, *Manuel de langue luganda*, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.
- RIGBY Peter, 1966, « Sociological factors in the contact of the Gogo of Central Tanzania with Islam », in Lewis I.M. (ed.), *Islam in Tropical Africa*, London, Oxford University Press.
- SAMSON François, 1909, « Le catéchiste de Boushasha », *Missions d'Afrique*, 197, pp. 158-172.
- , 1925, « Jean Mahogora », *Missions d'Afrique*, 325, pp. 193-202.
- , 1940, *Géographie et coutumes de Bukoba* (manuscrit non publié).
- , 1947, *Le 1^{er} Commandement chez nos Néophytes. Étude ethnologico-pastorale* (manuscrit non publié).
- SCHMIDT Wilhelm, 1908, « L'origine de l'idée de Dieu », *Anthropos*, 3, pp. 125-162 ; 336-368 ; 559-611 ; 801-836 ; 1081-1120.
- SMITH Pierre, 1981, « Royautés sacrées. Chez les Bantous de la région des Grands Lacs », in Bonnefoy Y. (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, pp. 389-394.
- Société des Missionnaires d'Afrique, 1878, *Constitutions de la Société des missionnaires de Notre Dame d'Afrique d'Alger*, Saint-Cloud, Imprimerie de Mme V^e Eug. Belin.
- , 1914, *Manuel de langue luganda*, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.
- , 1938, *Constitutions*, Alger, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.
- , *Archives Lavigerie : Relations scientifiques et culturelles* (manuscrits non publiés).
- , *Correspondance de Marienberg-Kashozi* (manuscrits non publiés).
- , *Rapports annuels de la Société des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs)*, Alger-Paris, Imprimerie des Missionnaires d'Afrique.
- , ca. 1950, *Enquête sur les mœurs et les coutumes* (manuscrits non publiés).
- VAN DER BURGT Joannes M., 1904, *Dictionnaire Français-Kirundi*, Bois-le-Duc (Hollande), Société l'Illustration Catholique.
- WILSON Monica, 1957, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, Oxford University Press.
- ZUURE Bernard 1926, « Immâna, le Dieu des Barundi », *Anthropos*, 21, pp. 733-766.

Résumé

La traduction du nom du dieu des chrétiens dans les langues d'Afrique ne va pas de soi. L'analyse de l'ethnographie de la religion produite par les Missionnaires d'Afrique au Buhaya (nord-ouest tanzanien) montre la mise en œuvre d'une double stratégie de traduction. Ces auteurs reconnurent dans les noms de divinités locales des attributs du dieu chrétien. Ces noms furent tenus comme preuve d'un monothéisme premier effacé par des fausses croyances successivement répandues dans la région. Pour marquer la distance entre le vrai dieu et les ancêtres ou les esprits de la religion kubandwa, les missionnaires ethnographes soulignèrent que le premier était étranger à la possession et aux échanges qui avaient lieu entre les hommes et les autres entités spirituelles. Ces stratégies, pourtant, ne suffirent pas pour rendre les divinités africaines commensurables au dieu chrétien et pour légitimer la traduction du nom de Dieu par un terme indigène.

Mots-clés : Traduction, missionnaires d'Afrique, nom de Dieu, Buhaya, Tanzanie, divinité indigène.

Abstract

The translation of name of Christian God into African languages is not simple. A dual strategy emerges from the ethnography of religion conducted by Missionaries of Africa in Buhaya (Northwest Tanzania). On the one hand, several authors were able to locate the attributes of the Christian God within the names of local deities. These were considered alleged traces of a primitive monotheism, something which was later overlaid by false beliefs. On the other hand, and in order to mark the difference of the true God from the ancestors and from the spirits of the kubandawa religion, some of the missionary ethnographers underlined the former's extraneity to both rituals of possession and forms of exchange with other spiritual entities. These strategies, however, failed to make African deities and the Christian Divinity commensurable, and to legitimate any translation of the name of God into an indigenous one.

Key words: Translation, missionaries of Africa, name of God, Buhaya, Tanzania, indigenous divinity.

Resumen

La traducción del nombre del dios de los cristianos en los idiomas de África no cae por su propio peso. El análisis de la etnografía de la religión producida por los Misioneros de África en el Buhara (nor-oeste de Tanzania) muestra la puesta en obra de una doble estrategia de traducción. Estos autores reconocieron en los nombres de divinidades locales los atributos del dios cristiano. Estos nombres fueron erigidos en prueba de un monoteísmo primario borrado por las falsas creencias sucesivamente expandidas en la región. Para marcar la distancia entre el verdadero dios y los ancestros o los espíritus de la religión kubandwa, los misioneros etnógrafos señalaron que el primero era extraño a la posesión y a los intercambios que tenían lugar entre los

hombres y las otras entidades espirituales. Estas estrategias, sin embargo, no fueron suficientes para volver las divinidades africanas conmensurables al dios cristiano y para legitimar la traducción en el nombre de Dios por un término indígena. (trad. Véronica Giménez Béliveau)

Palabras clave: Traducción, misioneros de África, nombre de Dios, Buhaya, Tanzania, divinidad indígena.