

L'ATTIVITA E LA POLITICA MISSIONARIA DELLA DIREZIONE DELLA LONDON MISSIONARY SOCIETY 1795-1820

AUX ORIGINES DE L'ARRIVEE DU PROTESTANTISME A MADAGASCAR : DU NOUVEAU SUR LA L.M.S. (1)

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, on ne connaît guère les conditions religieuses de l'introduction du protestantisme à Madagascar, car on a toujours considéré que la seule étude des transformations survenues dans l'île au XIXe siècle pouvait suffire. Il est tacitement entendu que les Européens, « porteurs de lumière et de civilisation », introducteurs du christianisme, appartiennent à un groupe humain dont les caractéristiques n'exigent aucune attention particulière, dont les motivations et les actions sont lumineuses et connues de tous.

Plus exactement, les manuels d'histoire de Madagascar affirment, sans recourir aux sources, que l'évangélisation de l'île est liée essentiellement à un contexte politique et économique, d'expansion coloniale de l'Europe occidentale. Jadis, les défenseurs de la colonisation française tentaient de démontrer que l'évangélisation protestante, réalisée par des sujets britanniques, n'était qu'une forme subtile de colonisation au profit de la Grande Bretagne ; c'est aussi l'interprétation que donnait un anticolonialiste comme P. Boiteau. Cela n'est pas entièrement faux. Au contraire, les missionnaires protestants, bri-

(1) *L'attività e la Politica missionaria della direzione della London missionary society 1795-1820 with an English résumé*, *Analecta Gregoriana*, vol. 182 Series *Facultatis Historiae Ecclesiasticae* : Section B N° 30. Università Gregoriana Editrice ROMA 1971, XVI-336 p.

tanniques ou français, ont tenté de montrer qu'ils n'avaient aucun lien avec quelque pouvoir colonisateur que ce fût et qu'ils n'étaient que les agents du Christ, ce qui est exagéré. En fait, personne ne songe à souligner que les missions du XIXe siècle, en l'occurrence les missions protestantes, sont des entreprises voulues et organisées au départ de l'Europe sur un plan religieux et non économique ou politique, même si la situation historique et l'incarnation inévitable de toute doctrine religieuse, en ont fait des agents plus ou moins conscients d'autres intérêts. Les missions britanniques du début du XIXe siècle, à Madagascar et ailleurs dans le monde, manifestent avant tout l'expansionnisme religieux de certains groupes chrétiens. Savoir ce que ce « religieux » recouvre, tel est le but que s'est donné le R.P. Raimondo Turtas, jésuite italien, dans une thèse d'histoire ecclésiastique soutenue à l'Université Grégorienne de Rome en 1969.

Il peut paraître étonnant qu'un ecclésiastique catholique, italien de surcroît, se soit lancé avec succès dans l'étude de l'évolution interne et de la stratégie missionnaire d'une société protestante et anglaise. En réalité, il me semble au contraire que la distance qui existait dès le départ entre l'auteur et son sujet lui a facilité la tâche, lui permettant d'être plus objectif, moins partial sur un thème qui anime facilement les passions nationales et religieuses.

Certes, la L.M.S. elle-même a produit quelques historiens, et cela dès le XIXe siècle, mais jamais ces hommes n'ont été capables d'abandonner une conception providentialiste de l'essor du christianisme, ni d'adopter une méthode véritablement historique en citant et en critiquant leurs sources. Le premier ouvrage en date consacré à l'Histoire de la L.M.S. est l'œuvre de W. Ellis en 1844 (2). Le célèbre missionnaire consacre plus de 300 pages à la naissance et à l'essor de la L.M.S. de 1795 à 1830, mais bien qu'il eût accès aux Archives de la société, il semble s'être contenté pour une large part de compiler des ouvrages imprimés en Angleterre entre 1830 et 1840, parmi lesquels ceux de Morison et de Campbell (3), et les mémoires imprimés des premiers directeurs. C'est ce que fit à son tour Horne dans son Histoire de la L.M.S. parue dans les années 1880 (4). La fameuse histoire de la L.M.S. signée par Lovett et qui est aujourd'hui la plus accessible, n'est que la compilation de l'Histoire publiée par Ellis (5).

(2) ELLIS (W) *The History of the London Missionary Society*, 2^e vol. London, J. Snow, 1844.

(3) MORISON (J) *The Fathers and Founders of the London Missionary Society*, 2 vols. London Fisher, 1839 ; CAMPBELL. (L) *Maritime Discoveries and Christian Missions*, London J. Snow, 1840.

(4) HORNE (C.S.) *Story of the L.M.S.* inconnu de Turtas mais cité par RABARY in *Ny Martiora Malagasy*, Tana, 1951.

(5) LOVETT (R) *The history of the London Missionary Society*, 2 vols. London, H. Frowde, 1899.

Dans une étude restée manuscrite mais disponible à la bibliothèque de l'Université de Londres, Miss Fletcher, l'ancienne archiviste de la L.M.S., écrit que : «Lovett fut sollicité pour produire un volume du centenaire en 1895 dans lequel l'histoire des débuts était proportionnellement sans importance ; pour cette section, il semble avoir été satisfait d'utiliser, presque telle quelle, l'*Histoire de la L.M.S.* d'Ellis (1844) et un *Mémoire* de 1795» (6). A lire l'ouvrage, il est difficile de savoir quelles furent exactement les sources de Lovett puisqu'il ne fournit pas de bibliographie mais affirme dans sa Préface (p. VI) qu'il a utilisé «toutes les catégories de documents disponibles à Londres». En tout cas, en ce qui concerne Madagascar, il ignore Copland.

L'ouvrage de Lovett, malgré ses défauts, restait jusqu'à présent la seule référence pour les historiens soucieux de savoir d'où provenaient les évangélistes protestants de Madagascar. En effet, les recherches effectuées depuis par les Anglais, plus ou moins liés à la mission tels Miss Fletcher ou le Rev. J. T. Hardyman, ou encore et surtout Payne et Haig Jackson (7), sont restées inédites et pratiquement inaccessibles. La thèse du R.P. Turtas est donc la bienvenue, d'autant que la lecture de l'italien n'est pas insurmontable pour qui possède bien le français et dispose d'un dictionnaire.

L'étude de Raimondo Turtas laisse presque complètement de côté ce que l'on peut appeler le terrain de mission. Ainsi, on n'apprendra rien de plus sur ce qui s'est passé à Madagascar que ce qu'en ont écrit Rabary, Ellis ou Sibree. On remarque même l'omission de l'implantation de la L.M.S. à l'île Maurice qui a pourtant précédé de quatre ans celle de Madagascar. En revanche pour tout ce qui concerne l'histoire interne de la Société et surtout le groupe de ses fondateurs et de ses premiers directeurs, l'auteur s'est livré à une analyse presque exhaustive de tous les documents et études existant en Grande Bretagne. «C'est ce groupe, considéré comme source d'idées, de décisions et d'orientation dans l'œuvre entreprise par les missionnaires, qui est le sujet de cette étude» (8).

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties, la première plus chronologique examine les diverses étapes de l'activité des Directeurs dans la formation (1795-1800), la consolidation (1800-1812) puis l'expansion de la Société

(6) FLETCHER (I) *The Formative Years of the London Missionary Society with special reference to the Fundamental Principle* (dactylographié) 1961 voir aussi HARDYMAN (J.T.) *London Missionary Society Plans for Madagascar 1795-1818* (dactylographié) 1967 (?) 94 p.

(7) HAIG JACKON A. *The Gospel to the heathen, 1795-1833, a study of the origins and early years of the L.M.S.* thesis for the degree of Bachelor of Arts Harward College, 1967. PAYNE E.A. nombreuses publications dont *Before the start steps toward the founding of the L.M.S.*, London, Livingstone Press, 1945.

(8) TURTAS, p. 329.

(1813-1820). Dans la seconde partie, l'auteur se consacre à l'étude de la politique missionnaire des Directeurs, procédant à une dissection de l'appareil administratif de la Société, étudiant son fonctionnement et ses difficultés. Dans un dernier chapitre très long, il montre l'apport considérable des premières expériences, parfois malheureuses, réalisées entre 1795 et 1820 en direction du Pacifique, de l'Afrique du Sud et de l'Orient. En 1820, forte d'un enthousiasme éclairé par les dures leçons de la réalité missionnaire, disposant d'une assise financière solide, d'une organisation décentralisée, souple et efficace, et surtout du parapluie du gouvernement de l'empire britannique naissant, la Société était en mesure de conduire au succès ses nombreuses entreprises d'évangélisation «dans tous les lieux vers lesquels pouvaient se diriger les navires britanniques» (9).

La première partie n'apporte que peu d'éléments nouveaux du point de vue des faits par rapport aux écrits antérieurs. Le découpage chronologique lui-même reste assez proche de celui qu'avait conçu Lovett. Ce dernier consacrait une première partie de son histoire aux origines et à la formation de la Société jusqu'en 1795, puis une seconde aux premières œuvres de la Mission jusqu'en 1820. Turtas a divisé en deux ces grandes parties à cause de l'abondance de sa matière, dispersée jusque-là dans divers ouvrages. On retrouve aussi les divers éléments culturels et religieux dont la combinaison a abouti à la création de la *Missionary Society* (appelée *London Missionary Society* à partir de 1818) qu'avait exposés Lovett. Si l'on regrette que l'auteur s'en tienne aux vieilles thèses de Halevy sur la naissance du «Réveil évangélique en Grande Bretagne» (10), on ne peut qu'apprécier sa connaissance de la fermentation religieuse en Grande Bretagne au XVIII^e siècle, rattachée judicieusement à des causes politiques, (la perte des colonies d'Amérique, la guerre avec la France), économiques et sociales (les débuts de la révolution industrielle et la naissance d'un prolétariat urbain). La brutale transformation de l'univers traditionnel anglais, c'est-à-dire les nouveaux rapports sociaux et politiques, mais aussi l'élargissement du monde connu et dominé par l'Angleterre, provoquent une crise d'adaptation dans la mentalité anglaise qui prend des formes d'exacerbation de la ferveur religieuse. C'est dans un climat eschatologique, après qu'on ait assisté à une véritable «oblation collective», pour reprendre l'expression d'A. Dupront, qu'apparaît ou réapparaît une atmosphère de croisade en Angleterre mais aussi en Ecosse et en Pays de Galles. Quoique fondée sur la destruction psychologique du monde païen et non plus sur la force des armes, le mouvement missionnaire anglais de la fin du XVIII^e siècle révèle son côté archaïque, médiéval, en opposition avec ce qui a été dit du rationalisme issu du siècle des Lumières dont les missions protestantes auraient

(9) Report of the Directors of the M.S. for 1814 cité par Turtas.

(10)HALEVY E. *A history of the English People in the Nineteenth century*, 1^o volume, London, Ernest Benn, 1949, et la Naissance du Méthodisme en Angleterre in *Revue de Paris*, 1906, IV.

témoigné. Le peuple anglais, fort de ses réussites impériales et économiques se croit investi d'une mission divine, se considère comme le peuple élu chargé de réaliser le règne du Christ sur la terre.

Cette prise en compte d'une vague millénariste en Grande Bretagne permet seule de comprendre l'enthousiasme populaire, l'afflux de fonds et de candidatures qui ont présidé à la naissance de toutes les sociétés missionnaires protestantes, majoritairement anglo-saxonnes de 1792 à 1818 et dont la L.M.S. n'est que la plus importante, la plus riche et la plus active. Cette primauté de la L.M.S. s'explique par son «Principe Fondamental» selon lequel la Société se refusait à diffuser une doctrine liée à une secte ou à installer une forme quelconque d'Eglise, mais se limitait à répandre et à faire connaître l'Evangile de par le monde. Il reste bien entendu que ce principe n'englobait pas le catholicisme, Rome étant assimilée à Babylone et le Pape à l'Antéchrist selon une lecture, traditionnelle chez les protestants, des chapitres de l'Apocalypse.

Comme bien des mouvements nés de l'enthousiasme populaire, comme bien des mouvements millénaristes et comme les Croisades du Moyen-Age, les premières expéditions de la L.M.S. conduites vers le Pacifique, se soldèrent par un échec démobilisateur et ruineux.

L'analyse de la seconde phase de l'activité des Directeurs, que l'auteur nous donne au chapitre II, est particulièrement neuve et riche d'enseignements. On voit comment le rationalisme, l'esprit de méthode et d'organisation du siècle des Lumières vint relayer l'enthousiasme anarchique des débuts. Cet état d'esprit est représenté par l'aile «éclairée» des Non-conformistes anglais, c'est-à-dire par les membres des Académies dissidentes dont sont issus tous les grands économistes, tous les grands scientifiques anglais du XIXe siècle et à laquelle appartenaient certains directeurs de la L.M.S. et en particulier David Bogue. Bogue, qui soutint dès 1796 un projet de mission vers Madagascar, lutta pour imposer une sélection et une formation des missionnaires. Selon lui, les hommes du peuple, les «plain men», pleins d'ardeurs mais ignorants, n'étaient pas capables de faire des apôtres du Christ, tant que leurs convictions n'avaient pas été éprouvées et nourries par un entraînement approprié. L'expérience de Tahiti lui ayant donné raison, Bogue obtint l'ouverture du Séminaire missionnaire de Gosport en 1800 et en reçut la direction.

Tous les missionnaires de Madagascar jusqu'en 1836 furent formés à Gosport, à l'exception évidemment des artisans qui continuaient à se recruter parmi les «plain men».

Le choix et la formation des missionnaires constituent un sujet qui n'a été traité jusqu'alors que superficiellement ou plus souvent complètement négligé. C'est un des grands mérites de cette étude que de montrer l'importance de ce problème aux yeux des Directeurs, et surtout de combler une

lacune dans notre connaissance des missionnaires, trop souvent limitée à l'hagiographie, voire au mythe.

Dans le dernier chapitre de la première partie, l'auteur nous donne les bases même pour comprendre la dynamique qui conduisit la L.M.S. à s'installer à Madagascar à partir de 1818. Après l'échec du Pacifique, mais sans que la mission y soit abandonnée, l'intérêt des Directeurs et de l'opinion britannique se tourne vers l'Inde. Or, jusqu'en 1814, la Compagnie anglaise des Indes Orientales exerçait dans cette partie du monde, un monopole commercial et politique, excluant — comme nuisible à ses intérêts — toute pénétration missionnaire. Jusqu'à cette date donc, la Société dut avoir recours à toutes sortes de ruses, pas toujours licites, pour faire pénétrer ses missionnaires en Asie. En attendant le renouvellement et la modification de la Charte de la compagnie qui eut lieu en 1814, les Directeurs, appuyés par la bourgeoisie évangélique et notamment par Ch. Grant, Wilverforce et Macaulay placèrent des avant-postes sur la route de l'Orient. En 1806, la prise du Cap par les troupes britanniques fut saluée par les Directeurs comme une victoire de la mission ; ils avaient choisi dès 1797 l'Afrique du Sud comme base d'attaque pour une mission vers l'Inde. De l'autre côté du Canal de Mozambique, Madagascar offrait aussi une position stratégique pour se rendre du Cap vers l'Inde et la Chine.

Les projets missionnaires de la L.M.S. étaient donc calqués sur la stratégie mondiale de la Grande Bretagne, d'autant que les Directeurs attendaient du gouvernement britannique une situation privilégiée de la religion protestante. Le seul obstacle était l'archaïsme de la Charte de la Compagnie des Indes. Aussi, à l'approche du terme de cette charte, Hardcastle, le trésorier de la L.M.S., prit-il l'initiative d'écrire à Wilberforce pour déclencher une campagne d'opinion. Le 20 avril 1812, une pétition réunissant presque un million de signatures demandait au gouvernement l'ouverture aux missionnaires, non seulement des territoires sous contrôle de la Compagnie des Indes, mais de toutes les colonies britanniques. En 1814, la modification de la Charte était acquise, et les missions protestantes, en particulier la L.M.S., assurées de bénéficier de l'encouragement et de la protection des représentants du Gouvernement de Sa Majesté britannique. La route des Indes était ouverte d'autant que, depuis 1810, la présence française avait été éliminée de l'océan Indien.

Il serait trop long d'analyser en détail la seconde partie de l'ouvrage consacrée à la politique missionnaire de la direction de la Société. Retenons du premier chapitre que les affaires de la Société, théoriquement entre les mains d'un bureau de 200 membres en 1820, furent en fait conduites par un groupe restreint de permanents parmi lesquels se distinguèrent Joseph Hardcastle, le trésorier, et George Burder, le secrétaire. Le second chapitre examine en détail la politique des Directeurs en matière de recrutement et de formation des missionnaires selon les fluctuations esquissées dans la première partie. Le chapitre contient aussi une analyse de certains points de l'enseignement de Bogue à Gosport, révélateurs d'une certaine théorie de la mission qui n'était

pas partagée par tous les Directeurs. Le chapitre s'achève par l'étude des relations entre les étudiants missionnaires, leur «tuteur» Bogue et la Direction, évoquant certaines crises à propos de la discipline et des finances.

De ce second chapitre, il ressort que la Société, par la logique même de son principe fondamental, s'engageait à apporter non pas la seule parole de Dieu, le *Verbe*, mais l'*Ecriture*, c'est-à-dire un savoir. La christianisation était pour elle une œuvre d'éducation, un apprentissage de la lecture, avant même que d'être une œuvre de prédication. Mais la volonté de répandre l'Évangile n'était pas conçue par les Directeurs en termes purement spirituels, scolaires, certains pensaient que le christianisme ne pouvait être implanté que par une attaque menée sur tous les fronts, notamment celui du savoir technique. Cette conception «matérialiste» de la mission pesa d'un poids très lourd dans le recrutement et les relations des missionnaires et divisa les Directeurs : les uns pensant «civiliser», les autres «évangéliser» les païens.

Jusqu'en 1810, l'idéal accepté du missionnaire était celui du directeur Haweis : le «godly mechanic», ancien artisan autodidacte à la manière de William Carey, parfois doué de capacités linguistiques exceptionnelles, le «don des langues» des temps apostoliques. Cet idéal, partagé par Burder, permettait de faire participer les masses, sincèrement portées au départ missionnaire, mais il sous-entendait cet «enthousiasme facile» que critiquait Bogue. Hardcastle trouva alors une solution de compromis qui satisfaisait aussi la bourgeoisie «évangélique» en pleine ascension. Pour lui, la simple prédication de l'Évangile était pure perte de temps dans les «pays barbares» comme Tahiti, l'Afrique du Sud et Madagascar, car «la foi chrétienne ne peut vivre que dans une société civilisée» ; on introduirait donc un modèle de société chrétienne et civile, en envoyant outre-mer une «christian colony» en miniature, représentée par des missionnaires aux capacités intellectuelles éprouvées, des artisans enthousiastes et leurs familles pour servir de modèle. C'est ce qui se produisit à Madagascar.

Les aspects financiers n'étaient pas absents de cette volonté civilisatrice exprimée par Hardcastle. La L.M.S. était dépendante de ses soutiens financiers en Grande Bretagne et ceux-ci ne furent pas toujours constants dans leur générosité, comme le montre fort bien Turtas. En particulier, les classes moyennes et laborieuses qui soutenaient la mission et bien d'autres entreprises humanitaires de l'époque renâclaient à l'idée de financer l'évangélisation à fonds perdus ; il fallait qu'il y eût un résultat et d'abord financier. Les Directeurs espéraient que, grâce au travail des artisans et des premiers convertis, chaque poste missionnaire serait en mesure de se suffire rapidement à lui-même, et pourrait même contribuer aux dépenses de nouvelles missions. Il y avait aussi chez les fondateurs de la Société la vieille sacralisation calviniste du travail. L'oisiveté apparaissait déjà, à travers les récits des voyageurs, comme le plus grand mal des peuples sauvages, l'ardeur au travail comme un signe distinctif des chrétiens. Convertir, c'était aussi dans l'esprit des Directeurs, apprendre la valeur salvatrice du travail aux païens.

Du dernier chapitre consacré aux divers champs de mission de la Société, on ne retiendra que ce qui touche à l'Afrique du Sud pour comprendre les préliminaires de la mission de Madagascar. Dans la première partie, l'auteur rappelle ce que l'on sait déjà, par les classiques de l'histoire de la mission à Madagascar, sur le dépôt du *Mémoire* du Major Burn, en 1796, pour une mission dans l'île, et les consignes données à Vanderkemp par les Directeurs pour recueillir le maximum d'informations sur l'île à partir de l'Afrique du Sud.

Il apparaît que l'Afrique ne suscitait guère l'enthousiasme populaire, en Grande Bretagne, et que parmi les Directeurs, seul Hardcastle tenta, en 1797, de réaliser une mission au Foulah, une région de l'intérieur de la Sierra Leone, qui fut un échec. Après une telle expérience, il était à craindre que plus rien ne fût tenté vers l'Afrique, malgré l'échec de Tahiti. Le hasard fit qu'un missionnaire envoyé clandestinement en Inde, Nathanael Forsyth, ne put s'y maintenir et se rabattit sur le cap de Bonne Espérance en 1797 où il ouvrit une mission. Autre hasard inespéré à un moment où le recrutement de missionnaires était tari en Angleterre, des Allemands et des Hollandais proposèrent leurs services à la L.M.S. ; parmi eux se trouvait un certain Docteur Johannes Theodorus VANDERKEMP. Il fut accepté en octobre 1797 et renvoyé aux Pays-Bas. Dans sa lettre de candidature de 1797, Vanderkemp n'avait pas précisé son affectation, mais simplement demandé à être envoyé dans un territoire hollandais (Indonésie, Inde, Afrique du Sud). C'est Bogue qui avait défendu le projet de Burn sur Madagascar et qui rêvait d'une mission dans l'Inde, qui convainquit ses collègues d'envoyer le nouveau candidat en mission d'attente à la porte de l'océan Indien. La mission du Cap laissait entrevoir la réalisation du projet de Burn pour une mission à la baie de Saint-Augustin.

Le livre de Raimondo Turtas ne nous en dit pas plus sur les recherches et les projets de Vanderkemp entre 1799 et 1811, puisque le travail des missionnaires n'est pas son propos. Mais l'importance de Vanderkemp dans l'histoire de la L.M.S. est bien mise en relief par l'auteur. Au départ, dans les années 1796, les Directeurs ne songeaient qu'à Tahiti ; un seul, Bogue, regardait vers l'Inde ; un seul, Hardcastle avait une vision mondiale de la stratégie de la mission et comprenait l'importance de l'Afrique. Il n'y aurait sans doute jamais eu de mission L.M.S. au Cap ni bien sûr à Madagascar, si Vanderkemp n'avait décidé d'aller évangéliser les Namacquas et n'avait rejoint Forsyth en Afrique du Sud. C'est lui qui sut convaincre Hardcastle de l'importance de cette mission, son succès fit le reste. Une nouvelle stratégie missionnaire était en train de naître, lorsque Hardcastle écrivait : «Chaque fois qu'une contrée tombe sous la domination de l'Angleterre, il doit être considéré comme un devoir de notre Société que de lui envoyer des missionnaires». Or en 1810, les Mascareignes tombaient sous la domination de l'Angleterre et, avec elles, leur «dépendance» : Madagascar ...