

Un conte de deux autobiographies

Du Natal colonial au Vermont (1859-1905)

Judith T. Irvine

« *Je est un autre* »,
Arthur Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny*, 15 mai 1871¹.

COMME LES autres contributions de ce dossier thématique, cet article trouve son inspiration dans le concept de « cryptotype » du linguiste américain Benjamin Lee Whorf (1897-1941), et dans l'idée d'élargir son usage au-delà de celui que Whorf en a proposé. Ce qui m'intéresse particulièrement dans le cryptotype, c'est l'attention qu'il invite à prêter à ce qui, dans le discours, est caché – ce qui n'est pas explicitement montré à la surface d'un énoncé ou d'un texte. J'examinerai ici deux textes et l'analyse portera principalement sur les éléments que nous aurions pu nous attendre à y trouver, et qui en sont absents.

Les titres des deux ouvrages, tout d'abord, peuvent susciter certaines attentes : tous deux sont présentés comme des « autobiographies ». Mais quel type de texte une autobiographie constitue-t-elle ? De quelles caractéristiques dépend-elle pour représenter un sujet parlant ? Quelles données cette forme particulière de représentation inclut-elle, et quelles sont celles qu'elle exclut ? Nos deux textes répondent à ces questions de façon différente et pour des raisons différentes, bien qu'ils soient liés. L'un provient d'un récit oral zoulou, sans doute livré et transcrit en 1857 au Natal, en Afrique du Sud, avant d'être publié en 1859. L'autre a été écrit et publié à Brattleboro, dans le Vermont aux États-Unis, en 1905, à partir d'une version originale diffusée dans un

1. Cité in Robert Gilbert-Lecomte (1929 : 47).

Les versions préalables de cet article ont tout d'abord été présentées lors du séminaire « *Traveling Texts* » organisé par Jane Goodman à l'Université d'Indiana en janvier 2024, puis au séminaire « *Cryptotypes : épistémologie et éthique dans l'étude du fait linguistique total* » et au groupe de lecture « *Silverstein 2023* », à Paris en mai 2024, dans le cadre du séminaire de recherche en anthropologie linguistique « *Jeux de langage* » (LACITO). Je voudrais remercier les participants et les deux discutantes (Mariem Guellouz et Salomé Molina Torres) de ce séminaire, ainsi que les rapporteurs anonymes de la revue *L'Homme*. Je tiens également à remercier les coordinateurs de ce numéro thématique, Urmila Nair et Bertrand Masquelier, qui m'ont donné régulièrement leurs avis, toujours utiles et bienveillants, sans oublier la traductrice Lise Garond, pour sa patience et son attention tout autant que pour son expertise.

cercle privé en 1895, et à laquelle d'autres parties ont ensuite été ajoutées. Or, l'auteur du texte du Vermont, le missionnaire américain Lewis Grout (1815-1905), était aussi le transcripteur et le traducteur du récit du Natal.

L'écart entre les deux autobiographies, en particulier dans leur manière de présenter l'histoire des personnes concernées, ne tient pas seulement à la forme orale et écrite des originaux. Bien sûr, les deux hommes en question menaient des vies dissemblables et en firent le récit dans des langues différentes. Leurs origines culturelles n'étaient pas les mêmes, et chaque texte a été produit à des moments distincts de leur existence : tandis que le narrateur du premier texte était relativement jeune, le second était âgé. Si ces différences sont évidentes, il en existe d'autres, tout aussi intéressantes, en particulier dans la façon dont l'auteur ou le narrateur, en rendant compte de sa propre vie, se trouve représenté à travers chaque texte. Le contraste a moins à voir avec les particularités de chaque histoire de vie qu'avec les suppositions idéologiques à l'œuvre dans la production textuelle, qu'elles concernent le langage, l'authenticité, l'objectivité, le sujet en tant que membre d'une communauté linguistique, le public visé ou la raison d'être de la publication. En outre, les relations intertextuelles que la comparaison fait émerger dépassent la seule différence entre les narrateurs.

Les contrastes qui nous intéressent ne se situent pas seulement dans ce que les deux textes disent explicitement de leurs narrateurs, mais aussi dans ce qu'ils passent sous silence. Il y a des inclusions, dont certaines tiennent aux raisons d'être propres à chaque récit, et il y a des effacements, qui parfois surviennent au cours du processus allant de la narration à la publication. Avec ses inclusions et ses omissions, le matériau autobiographique pourrait être gradué selon son degré d'accessibilité au lecteur : en partant de ce qui est dit explicitement, pour aller vers ce qui n'est pas explicite, mais qui peut être recouvré à partir d'indices textuels, et aboutir à ce qui n'est pas recouvrable du tout.

Malgré le lien entre les deux textes, ces contrastes et ces effacements les placent à des pôles presque opposés. Par exemple, si chacun donne des détails sur le lieu de naissance et l'enfance de son sujet, l'un des deux le nomme et l'autre non. Dans l'un, le sujet utilise la première personne ; dans l'autre, on ne trouve que des constructions à la troisième personne, sauf lorsque d'autres sources textuelles sont citées. L'un des deux textes est édité par quelqu'un qui n'en est pas l'auteur ; l'autre, seulement par l'auteur lui-même. Tandis que l'un fait le récit vivant d'expériences personnelles, l'autre n'offre que des descriptions assez impersonnelles et générales, excepté, encore une fois, lorsqu'il cite une autre source textuelle. L'un des deux textes est annexé à un autre, beaucoup plus volumineux ; le second – à l'origine paru seul sous forme de brochure – constitue la partie centrale d'un ouvrage où d'autres descriptions de la même personne ont été ajoutées.

En comparant ces deux récits de vie, je ne cherche pas à délimiter le genre de l'« autobiographie », tâche à la fois impossible et vaine (Lejeune 1986 ; Briggs & Bauman 1992). Il existe une vaste littérature sur le sujet, en particulier dans le domaine des études littéraires, que je ne passerai pas ici en revue. Ma contribution est plutôt d'ordre linguistique et interactionnel, centrée sur les façons dont la représentation de soi est en un sens toujours une performance, à la fois pour soi et pour un interlocuteur, au moins implicite. De ce point de vue, l'autobiographie offre une voie intéressante pour explorer les rôles des participants à un texte – autrement dit comment des personnes jouent divers rôles dans une performance qui se sédimente sous une forme textuelle – et pour situer ces rôles par rapport aux conditions de production d'un texte, aux motivations qui en sont à l'origine et aux contextes historiques, culturels ou idéologiques dans lesquels il s'inscrit. Cette question occupe une place centrale dans l'autobiographie en raison du possible amalgame entre le sujet qui expérimente et le sujet qui raconte : le « je » protagoniste des événements racontés dans le texte et le « je » auteur/narrateur qui fait le récit de ces événements (Jakobson 1957). Ce qui est ici crucial, c'est la façon dont l'écart entre ces deux « je » est négocié, et avec quels effets. Dans l'intervalle entre ces deux positions subjectives, qu'est-il dit et que manque-t-il ? Qu'est-ce qui n'est pas énoncé mais présupposé ? Qu'est-ce qui est effacé ? Et, parmi toutes ces possibilités, qu'est-ce qui est attribuable aux conditions historiques de production des textes ?

Pour répondre à ces questions, j'utiliserai – et relierai – deux concepts issus de l'anthropologie linguistique : celui de « cryptotype », proposé par Benjamin Whorf (1956 : 69-70, 88 ff.), et celui d'« effacement » (*erasure*) que j'ai élaboré avec Susan Gal (Irvine & Gal 2000 ; Gal & Irvine 2019). Chacun à sa manière, ces deux concepts attirent notre attention sur ce qui manque, ce qui est non dit, ce qui passe inaperçu ou se trouve supprimé d'un énoncé ou d'un texte. Ils supposent aussi une analyse des contrastes entre énoncés, textes ou scènes sociales. Et l'un comme l'autre concerne des catégories conceptuelles et leurs propriétés.

Cryptotype et effacement

Le « cryptotype » est le terme qu'utilise Whorf pour désigner une catégorie linguistique cachée (*covert category*), dans la mesure où son rôle grammatical ou sémantique n'est pas signalé par une forme linguistique apparente (1956 : 69-70, 88 ff.). Les cryptotypes ne trouvent pas en eux-mêmes d'expression verbale manifeste. Ils ne peuvent être dévoilés qu'en repérant les configurations (*patterns*) dans lesquelles ils surviennent en conjonction avec d'autres éléments. Whorf appelait ces cas de co-occurrence des « réactances », mais on peut aussi

les envisager comme des contextes linguistiques, ou comme des formes d'interaction entre éléments linguistiques; quand il y a contraste entre deux configurations, la différence peut révéler l'existence d'un cryptotype. Considérons par exemple les phrases suivantes en anglais :

(a) *I don't have much milk* (« Je n'ai pas beaucoup de lait »)

et

(b) *I don't have many milks* (« Je n'ai pas beaucoup de laits »).

Dans la phrase (a), le mot *milk* (« lait ») dénote une substance, mais dans la phrase (b), il dénote un contenant (de lait) ou un type (de lait) – quelque chose que l'on peut dénombrer, ce qu'il n'est pas possible de faire avec des substances. Le nom *milk* lui-même ne change pas, mais sa réactance – le contexte dans lequel il y a co-occurrence du nom avec l'adjectif *much* en (a), mais avec l'adjectif *many* et le pluriel *-s* en (b) – révèle le cryptotype : la différence entre deux sous-catégories de noms, les noms de masse et les noms dénombrables.

Aujourd'hui, les linguistes aborderaient les exemples de cryptotypes et de réactances de Whorf en termes de syntaxe et de marques. Mais à l'époque de Whorf, rares étaient encore les travaux sur la syntaxe au-delà du simple ordre des mots. Les linguistes d'alors s'intéressaient surtout à leur structure interne, en particulier les chercheurs travaillant dans la tradition boasienne sur les langues autochtones nord-américaines, où un même mot complexe formé d'une base et de multiples affixes peut suffire à signifier ce qu'une autre langue ne pourrait exprimer qu'à l'aide d'une longue phrase. Mais l'argument syntaxique ne suffit pas à rendre caduque l'analyse de Whorf. À elle seule, la syntaxe n'explique pas le rôle des cryptotypes dans certaines questions de comparaison, y compris entre langues, qui ont toujours été au cœur des préoccupations de Whorf. Qui plus est, si Whorf s'attachait surtout à comparer des catégories grammaticales, c'était le phénomène plus général de la catégorisation comme processus éminemment culturel qui motivait ses réflexions².

Dans cette étude, j'étends le concept de cryptotype dans plusieurs directions : en élargissant tout d'abord le contexte de la catégorie au-delà du linguistique pour appréhender ses dimensions interactionnelles, sociales et historiques ; en mettant ensuite l'accent sur les relations contrastives – les différenciations (entre les phrases [a] et [b] citées ci-dessus, par exemple) – comme un moyen de découvrir certains éléments et conceptions cryptotypiques ou implicites ; et, enfin, en examinant la façon dont ces éléments cachés interviennent dans la formation et la hiérarchisation de certaines catégories. Ces considérations rapprochent le cryptotype d'un autre concept, celui d'« effacement », issu de

2. Pour une discussion plus approfondie sur ce point, cf. Michael Silverstein (2023).

mes propres travaux en collaboration avec Susan Gal. L'effacement trouve son fondement dans la sémiotique peircienne plutôt que dans le seul champ de la linguistique, même s'il prend en compte des formes et des schémas linguistiques³.

Comme le cryptotype de Whorf, l'effacement concerne la catégorisation. Il permet d'appréhender la formation des catégories comme un processus dans lequel les contrastes et la différenciation (au niveau le plus élémentaire, entre figure et fond, mais aussi entre catégories) rendent certains aspects des choses plus saillants que d'autres. Une simple inattention face à un élément qui se remarque peu pourra ainsi constituer un type d'effacement. En formant la catégorie « chaise », par exemple, on regroupe divers objets – ou meubles – qui sont similaires sous certains angles, mais différents sous d'autres. Toutes les « chaises » contrastent avec les objets « lits » ou « tables », mais certaines de ces « chaises » sont peut-être en bois, tandis que d'autres sont en métal ou en plastique. Lorsque l'on compare les chaises aux tables, on ne fait pas toujours attention aux matériaux ; et il n'est pas certain que l'on s'en souvienne si l'on nous pose après-coup une question du type : « Dans cette salle de classe, toutes les chaises étaient-elles en métal ou certaines étaient-elles en plastique ? ».

En tant que forme d'inattention, l'effacement est graduel et scalaire. Comme avec la fonction « zoom arrière » d'un appareil photo, lorsque l'on augmente la distance spatiale ou temporelle, certains détails peuvent disparaître. Le même phénomène peut survenir en passant de catégories relativement étroites à des catégories plus larges, des super-catégories englobant des sous-catégories, selon une hiérarchie conceptuelle. Selon l'échelle comparative retenue – elle-même dépendante du projet social qui motive la comparaison –, certains aspects apparaîtront plus marquants, et peut-être plus appropriés que d'autres. Dans l'exemple des chaises, la catégorie plus large – appelons-la « meuble » – englobe les chaises et les tables, catégories qui comprennent elles-mêmes des sous-catégories – par exemple des types de chaises. Lorsque l'on compare plusieurs types de chaises, certaines caractéristiques sont pertinentes (les matériaux qui les composent, ou la présence ou non d'accoudoirs, etc.), mais elles ne le seront sans doute plus si l'on compare les chaises avec des tables. La formation de catégories a des effets similaires dans d'autres domaines, comme le langage. Considérons par exemple la liste des pays francophones mentionnés dans l'un des livres de la collection « Que sais-je ? », *La Francophonie* (Deniau 2001 : 62-63), où la langue est catégorisée comme « française » par opposition à l'« anglais »

3. Pour un examen bien plus approfondi de la sémiotique peircienne telle qu'elle a été mobilisée par l'anthropologie linguistique contemporaine, cf. Susan Gal & Judith Irvine (2019), Michael Silverstein (2023). Qui plus est, dans notre ouvrage, Susan Gal et moi-même plaçons l'effacement dans un cadre d'analyse plus large. Toutefois, je ne rentrerai pas ici dans les détails de la pensée peircienne.

ou à d'autres langues mondiales. Dans cette liste, les différences internes du « français » (parle-t-on du français métropolitain? du québécois? d'un patois régional? ; tous comptant comme des variations du « français » pour la francophonie) sont laissées de côté (comme celles de l'« anglais » ou d'autres langues). Mais s'il s'agissait d'un autre projet, par exemple d'une politique éducative à l'échelle d'un pays, ces variations au sein de la langue redeviendraient visibles. Nous verrons une illustration de ces questions dans nos deux textes autobiographiques.

Des détails peuvent ainsi être perdus de vue en raison d'un désintérêt ou d'une moindre pertinence, temporaire ou permanente. Certains projets sociaux changent, d'autres s'interrompent. Par exemple, des mots ou des manières de parler associés à des pratiques rituelles peuvent être oubliés lorsque ces pratiques sont rejetées, comme cela se produit dans le contexte des conversions religieuses. Il peut y avoir aussi des influences politiques, par exemple lorsqu'une langue est soumise à un régime de standardisation où le format standard est utilisé pour les activités officielles, si bien que les personnes qui ne le maîtrisent pas sont politiquement désavantagées. Bien souvent, les manières de parler ou d'écrire non conformes se trouvent alors dépréciées, considérées comme des « dialectes », des patois, ou des signes d'ignorance. Enfin, dans le cas extrême de l'effacement, il y a suppression délibérée, abolition, éradication des choses offensantes, qu'il s'agisse de supprimer le nom d'un propriétaire d'esclave de la façade d'un bâtiment ou d'interdire à des enfants de parler leur langue vernaculaire à l'école.

Le contexte colonial de nos deux récits autobiographiques est le terrain de nombreux effacements. D'un point de vue langagier, le projet colonial consistant à convertir (ou à « réduire » selon le vocabulaire de l'époque) sous forme écrite une langue qui ne l'était pas, dans une version standardisée, revient à effacer la variation qui survient lorsque la langue est parlée. Le transcripteur de notre texte zoulou était activement impliqué dans un tel projet. Il ne semble pas s'être autant investi, du moins dans les années 1850, dans la réduction descriptive de la vie sociale zouloue à quelque chose de « typique ». Peut-être en était-il trop proche, et le projet colonial n'avait-il pas encore suffisamment pénétré le monde zoulou. Mais l'on connaît bien la façon dont les ethnographies de l'époque coloniale normativisaient la vie sociale des peuples colonisés, en ramenant les pratiques sociales à des « coutumes traditionnelles » et les individus à des types essentialisés. Dans nos textes autobiographiques, certains effacements pourront trouver une explication dans les projets coloniaux et l'histoire de l'enracinement colonial, mais aussi dans des différences spatiales, temporelles, et dans les formes textuelles plus longues au sein desquelles les autobiographies ont été insérées.

L'effacement est un concept plus large et d'orientation plus processuelle que celui de cryptotype, et j'y aurai plus souvent recours dans l'analyse qui suit. Néanmoins, le concept de cryptotype est là pour nous inciter à garder l'œil ouvert chaque fois que les formes linguistiques pourraient entrer en ligne de compte; et, plus important encore, il nous rappelle que ce qui est caché n'est pas nécessairement le fruit d'une intention ou d'une action concertée. Une grande partie des questions auxquelles s'intéressait Whorf échappait aux locuteurs eux-mêmes, qui n'étaient pas conscients des catégories grammaticales qu'ils utilisaient, ni de leur variation d'une langue à une autre ou des effets que leur usage pouvait avoir⁴. Quant à l'effacement, il a trop souvent été entendu comme le produit d'une action nécessairement intentionnelle, bien que ce ne soit pas ainsi que Susan Gal et moi-même l'avons conçu.

Mais il subsiste d'importantes différences entre les deux types d'absence que visent ces deux concepts. Le cryptotype whorfien se situe dans la langue et implique une catégorisation de mots, et non des dénotations de ces mots, même si ces deux dimensions sont souvent confondues; l'effacement, quant à lui, se situe dans la perspective de l'observateur et concerne la catégorisation dans un sens plus large, qui comprend les choses supposées réelles autant que les mots. Qui plus est, et quel que soit l'outil utilisé pour le révéler, un cryptotype n'est pas un phénomène directement observable, que l'on aurait précédemment ignoré, oublié ou supprimé. À vrai dire, c'est un élément qui, pour tout observateur, est dès le départ caché. Mais ce «dès le départ» de l'observation, où le situer? Dans le vieil anglais de l'an 900, lorsque les inflexions du nominatif et de l'accusatif – presque entièrement disparues de l'anglais moderne – étaient encore marquées? Dans l'isiZulu précolonial, préstandardisé? Cette différence entre cryptotype et effacement constitue-t-elle dès lors un problème historique? L'exploration de textes historiques pourra peut-être s'avérer utile pour répondre à ces questions. Tournons-nous donc vers les autobiographies elles-mêmes, en commençant par les circonstances dans lesquelles chacune a été produite.

Une autobiographie en isiZulu dans le Zoulouland et le Natal colonial (1856-1859)⁵

En 1859, Lewis Grout, alors en poste dans la colonie britannique du Natal, en Afrique du Sud, publia *The IsiZulu. A Grammar of the Zulu Language* (que l'on nommera ci-après la *Grammaire*). À cet ouvrage déjà

4. On pourra se référer aux observations de Whorf en tant qu'inspecteur dans une compagnie d'assurance à propos des risques d'incendie, que l'on accepte ou non la totalité de ses analyses (1956: 135-137). Il soutient la même idée ailleurs, sans détours (cf. par exemple *Ibid.*: 222, 256).

5. Le récit autobiographique est reproduit dans son intégralité en Annexe I du présent article, avec la traduction anglaise de Lewis Grout, accompagnée de la traduction française de cette dernière.

volumineux fut annexée une collection de textes en isiZulu, parmi lesquels une « Autobiographie » racontant l'histoire d'un homme zoulou ayant pris part – du côté des perdants – à une grande bataille opposant des factions rivales du royaume zoulou, alors encore indépendant (1859: 383-396). Certaines parties du récit sont particulièrement saisissantes, en particulier lorsque l'homme décrit son expérience du combat, puis sa fuite en traversant la rivière qui marquait une frontière entre le Zoulouland, régi par le royaume zoulou, et le Natal colonial. Cependant, malgré la spécificité personnelle de l'expérience rapportée, et de certains autres détails, l'« Autobiographie » est anonyme. Pourquoi le narrateur n'est-il pas nommé? Et que vient faire ce texte dans un ouvrage de grammaire?

Ce texte en isiZulu – la langue zouloue – est l'un des premiers textes publiés en isiZulu – peut-être même le premier – que l'on peut attribuer à un auteur autochtone individuel, du moins si l'on fait abstraction de l'intervention du missionnaire. J'utilise ici le terme d'« auteur » dans le sens de Goffman, pour désigner la personne « qui a choisi les sentiments exprimés et les mots pour les encoder » (1987 [1981]: 154). En ce sens, l'auteur de notre texte peut être distingué du transcripteur, tout du moins jusqu'à un certain point: le texte résulte en effet d'une conversation de laquelle les questions ou commentaires du transcripteur ont été exclus, bien qu'ils aient pu influencer sur certains aspects du récit. Il faut aussi prendre en compte le rôle du traducteur du texte zoulou en anglais, dont la contribution peut être significative, sans que cela soit nécessairement visible pour le lecteur, à moins d'avoir une connaissance suffisante des deux langues. Dans le cas présent, l'intervieweur, le transcripteur et le traducteur sont une seule et même personne: Lewis Grout, missionnaire congrégationaliste au service de l'American Zulu Mission (une branche de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM).

Notre narrateur – que l'on nommera X – était analphabète, ce qui le distingue de plusieurs autres auteurs zoulous de l'époque, en particulier parmi les jeunes convertis formés à l'écriture et à l'imprimerie par le missionnaire et évêque anglican du Natal, John William Colenso (1814-1883)⁶. Dès 1860, Colenso publia de courts textes rédigés par deux de ses jeunes élèves zoulous. Ces derniers semblent avoir développé très tôt des compétences exceptionnelles dans ce domaine, et l'un d'eux, Magma Fuze, connut ensuite une grande carrière dans le journalisme. Si ces jeunes auteurs et leurs écrits sont en eux-mêmes d'un grand intérêt, je me contenterai ici de souligner l'influence décisive de l'éducation missionnaire et de la conversion religieuse,

6. Pour plus de détails concernant les enseignements de Colenso et ses élèves, en particulier Magma Fuze, cf. Hlonipha Mokoena (2011).

sans lesquelles ils n'auraient sans doute pas couché leurs propres expériences sur le papier. Dans les récits de vie des Africains évangélisés du XIX^e siècle, l'expérience de la conversion religieuse était d'ailleurs un thème récurrent, qu'ils aient été écrits par les Africains eux-mêmes ou par des missionnaires⁷. Contemporains de ces récits de conversion, les rares témoignages parvenus jusqu'à nous d'Africains ayant été capturés et mis en esclavage racontent les circonstances de leur capture et ses suites, même si très peu d'entre eux étaient en mesure de voir leurs histoires écrites et publiées.

X, l'auteur de notre texte autobiographique, n'était visiblement dans aucune de ces deux situations. Bien qu'interrogé par un missionnaire, plusieurs éléments laissent penser qu'il n'était pas converti au christianisme, du moins pas à l'époque de l'entretien. Son récit ne comporte aucune allusion à la foi chrétienne ni à une quelconque conversion. Certes, la traduction anglaise possède une coloration légèrement biblique, avec des formules du type « il advint que » (*and then it came to pass*) qui rappellent en particulier la « version King James » de la Bible. Mais cela semble être le fait du traducteur-missionnaire plutôt qu'un aspect du texte zoulou original. Qui plus est, le récit n'a probablement pas été recueilli beaucoup plus que quelques mois après la bataille évoquée par X, ce qui ne laissait pas assez de temps pour recevoir un enseignement religieux et se convertir. Dans tous les cas, à cette période-là – avant la chute du royaume zoulou aux mains des Britanniques –, très peu de Zoulous semblaient disposés à se convertir.

La bataille évoquée par X se déroula en décembre 1856. Elle est connue sous le nom de « bataille de Ndongakusuka », du nom d'une communauté située dans le territoire de l'État zoulou, mais au bord de la rivière Thukela qui marquait la frontière avec le Natal. La bataille est parfois connue sous le nom de « bataille des princes » ou *impi yabantwana* en isiZulu, parce que les armées combattantes étaient dirigées par les deux princes qui se disputaient alors la succession au trône. Leur père, le roi zoulou Mpande, intronisé en 1840, avait de nombreux fils mais aucun successeur désigné. Deux d'entre eux étaient les candidats les plus probables : Cetshwayo, fils de Ngqumbazi, la « grande épouse » du roi (l'épouse officielle, approuvée par une large communauté) ; et Mbulazi⁸, le fils de Monase, l'épouse favorite du roi Mpande. Si les tensions autour des questions de succession n'étaient pas rares au sein des familles de l'élite zouloue, l'usage aurait néanmoins

7. Dans ces récits de vie d'Africains écrits au XIX^e siècle par des missionnaires, une grande attention est aussi portée à la mort des convertis, identifiée par les missionnaires comme le moment de l'ultime rédemption.

8. Le nom de Mbulazi est souvent orthographié Mbuyazi, l'alternance entre le /l/ et le /y/ signalant une différence dialectale dans l'isiZulu. Les dialectes du nord et de l'intérieur des terres, préférés par Grout, utilisaient le /l/ dans de nombreux contextes tandis que les dialectes du sud et des côtes utilisaient le /y/.

voulu que ce soit Cetshwayo qui succède à Mpande, et c'est d'ailleurs ainsi que le prince avait été présenté à des étrangers en 1840. Mais à partir des années 1850, Mpande lui préféra Mbulazi, prétendant que ce dernier n'était pas réellement son héritier, mais celui du roi Shaka Zulu, son frère aîné décédé : ce dernier lui aurait offert Monase, la mère de Mbulazi, en lui demandant d'engendrer des fils en son nom ; en tant que « véritable » fils de Shaka, Mbulazi était donc, d'après Mpande, le successeur légitime au trône (Shaka n'ayant aucun autre fils reconnu).

Malgré la préférence de Mpande pour Mbulazi, Cetshwayo bénéficiait d'une plus grande popularité au sein du royaume. Il s'attira davantage de partisans et réussit à se constituer une plus grande armée que Mbulazi. Lorsque le conflit armé entre les deux princes éclata, les troupes de Mbulazi, bien moins nombreuses, durent battre en retraite vers la rivière Thukela, alors en crue. Pourchassés par l'armée de Cetshwayo, les guerriers de Mbulazi prirent la fuite, bon nombre d'entre eux essayant de traverser la rivière pour rejoindre le Natal britannique. Les épouses, les enfants et les bêtes qui les avaient accompagnés s'enfuirent ou se cachèrent derrière les arbres et dans la brousse. Beaucoup trouvèrent la mort, tués par les vainqueurs ou noyés dans la rivière par laquelle ils tentèrent de fuir. Quelques survivants, dont X, parvinrent à la traverser et trouvèrent refuge dans la colonie britannique⁹.

Démunis, les survivants campèrent au bord de la rivière ou partirent à la recherche d'amis et de parents dans les communautés africaines du Natal. Ne sachant que faire d'eux, les autorités britanniques leur attribuèrent des placements temporaires en divers endroits de la colonie. Il est difficile de savoir si les survivants que Lewis Grout interrogea après la bataille – et il en interviewa au moins deux – avaient été placés dans la mission où Grout opérait ou à proximité de celle-ci. Il a aussi pu les interroger lors d'une visite à Pietermaritzburg, une ville où les missionnaires américains convergeaient souvent.

Les entretiens ont sans doute eu lieu durant les premiers mois de l'année 1857. L'un des arguments en faveur de cette hypothèse est le fait même que le récit de X se lise comme une expérience encore très vivace dans sa mémoire. Grout a d'ailleurs inséré dans le texte une note indiquant que X, submergé par l'émotion, a dû remettre au lendemain la suite de son récit (1859 : 393)¹⁰. À l'appui de cette même hypothèse, il y a aussi le fait

9. Pour un récit détaillé de la bataille, cf. John Laband (1995). Le nombre exact de survivants est incertain. Les autorités britanniques estimèrent qu'environ 2000 hommes de l'armée de Mbulazi, qui en comptait environ 14000, parvinrent à traverser la rivière Thukela et à rejoindre le Natal ; beaucoup d'autres se sont sans doute noyés ou bien ont été tués avant de l'atteindre (1995 : 146). L'armée de Cetshwayo était plus nombreuse : elle comprenait peut-être jusqu'à 25000 hommes, même si l'estimation de Laban est moindre (entre 15000 et 20000).

10. Cf. Annexe I.

que Grout se fonde sur les textes de ces survivants pour illustrer la syntaxe isiZulu dans sa *Grammaire*. Il cite ainsi deux phrases extraites du récit de X comme exemples d'une construction appositive qu'il appelle le « nominatif indépendant », selon son orthographe de l'isiZulu, avec notre traduction française de l'anglais (*Ibid.* : 266) :

Ya si llotšake, izwe li lungile, ya si pa'l a pakati;

It [the commando] routed us, the country favored [or favoring], it surrounded us.

« Il [le commando] nous chargea, le pays aida [ou aidant], il nous encercla ».

Et :

I zisa emanzini, umfula u zele; ya fika ya si tela kona emanzini;

It brought [us] to the water, the river was full [or being full]; it came and poured us at once into the water.

« Il [nous] poussa vers l'eau, la rivière était pleine; il arriva et nous précipita soudainement dans l'eau ».

À l'évidence, lorsqu'il cite des phrases extraites du texte de X pour illustrer son chapitre sur la syntaxe isiZulu, Lewis Grout n'a pas encore achevé son manuscrit. Sa *Grammaire* n'a pas été publiée avant octobre 1859, mais le livre fut terminé avant la fin de l'année 1858. Dans sa correspondance datée de fin 1858 à début 1859, Grout indique que l'impression a dû être interrompue pendant plusieurs mois, d'abord parce qu'il attendait la livraison de caractères d'imprimerie spéciaux, ensuite parce qu'il devait imprimer de courts textes religieux à destination de ses collègues missionnaires comme exemples de l'orthographe qu'il proposait d'adopter pour toutes les publications de l'American Zulu Mission en isiZulu.

Cette orthographe devint un vif sujet de discordance parmi les missionnaires. Lewis Grout avait suivi les recommandations du philologue allemand Karl Lepsius (1810-1884), énoncées lors d'un colloque en Angleterre en 1855, pour mettre en place une « orthographe universelle » (1855, 1863). Le colloque, qui réunissait des missionnaires et des spécialistes des langues du monde entier, avait pour thème central les traits universaux dans la production des sons linguistiques, et avait été spécialement organisé pour mettre au point un alphabet pouvant servir à transcrire des langues non écrites ou utilisant des systèmes graphiques non européens. Monument dans l'histoire de la phonologie linguistique, et ancêtre de l'alphabet phonétique international, cette orthographe s'appuyait sur une analyse attentive du fonctionnement des cordes vocales et des organes de l'articulation. De nombreuses organisations missionnaires, dont l'American Board (ABCFM) et ses secrétaires, basées à Boston, saluèrent le système de Lepsius (l'« orthographe universelle » ou « alphabet standard ») et déclarèrent même qu'il serait particulièrement utile pour transcrire les langues africaines. Grout, qui suivait d'aussi près que

possible les dernières avancées en matière de science linguistique embrassa cette idée avec enthousiasme. Au début, ses collègues missionnaires de l'American Zulu Mission adhèrent au projet. Mais lorsqu'ils virent à quoi ressemblaient les textes imprimés selon ce système, ils firent marche arrière. Grout interpréta leur résistance comme un affront personnel, et d'après débats s'ensuivirent sur l'orthographe appropriée pour transcrire l'isiZulu.

*The Autobiography of the Rev. Lewis Grout*¹¹ (1895, 1905) et son contexte: la carrière de Grout après l'Afrique

Lewis Grout quitta l'Afrique du Sud en 1862. Sa situation y était devenue intenable. Il s'était rudement disputé avec ses collègues missionnaires, surtout à propos de l'utilisation de l'« orthographe universelle » dans l'édition de ses textes zoulous et de sa *Grammaire*. De son point de vue, l'orthographe était scientifique, issue des toutes dernières avancées européennes en matière de science du langage, et adaptée à toutes les langues du monde. Pour ses collègues, en revanche, elle était difficile à lire, et rompait inutilement avec les conventions orthographiques déjà en usage pour d'autres langues sud-africaines. Leurs tentatives pour faire barrage à son orthographe et lui retirer le contrôle de la presse d'imprimerie offusquèrent Grout. À cela s'ajoutèrent d'autres querelles. De nombreux missionnaires américains présents en Afrique du Sud approuvaient une proposition du gouvernement qui émanait des colons blancs et visait à transformer les communautés zouloues habitant près des missions en plantations de coton, en obligeant les résidents zoulous à travailler sous l'autorité des fermiers blancs ou à quitter le Natal¹². Grout était farouchement opposé à cette idée, dans laquelle il ne voyait qu'une nouvelle forme d'esclavage de plantation. Il était aussi engagé dans un conflit doctrinal ouvert avec l'évêque Colenso, de l'Église anglicane, qui (d'après Grout) avait donné de son comportement, de son travail et de celui d'autres missionnaires américains une image déformée¹³. En outre, dans un registre autrement plus douloureux, son jeune fils venait de décéder d'une fièvre mortelle.

À son retour dans le Vermont en 1862, Lewis Grout passa plusieurs mois à se reposer et à se réadapter à la vie américaine, alors plongée dans les affres de la guerre de Sécession. Il démissionna de l'ABC_{FM}, mais conserva des liens

11. Nommée ci-après *L'Autobiographie*. Des extraits en sont donnés dans l'Annexe II.

12. Autour des missions se trouvaient des terres qui leur avaient été confiées pour en faire des réserves destinées aux communautés zouloues clientes et pour les convertis potentiels ou déjà acquis. À cette époque (les années 1850), cependant, les Zoulous ne se convertissaient guère; les « réserves » étaient surtout des zones inutilisables pour les colons blancs.

13. Cf. « Lettre de Lewis Grout à Rufus Anderson (1796-1880), secrétaire de l'ABC_{FM} à Boston, 7 octobre 1859 » (Archives de l'ABC_{FM}, Houghton Library of Harvard University, Cambridge, *Papers*, Unit 2, ABC 15.4, vols: 3-7).

avec une organisation qui en était proche, l'American Missionary Association (AMA), et occupa plusieurs postes en Nouvelle-Angleterre en tant que pasteur et professeur. Il publia aussi un ouvrage général sur l'Afrique du Sud, les missions protestantes locales et les Zoulous, *Zulu-Land* (1864). Dans le chapitre introductif de ce livre (1864: 7-17), Grout évoque son arrivée au Natal en 1846 et ses efforts pour établir sa propre mission à Umsunduzi. De manière bien plus personnelle que dans les autres parties du livre, il raconte son difficile trajet de Cape Town à Port-Natal et certains épisodes de son voyage en territoire inconnu, à la recherche d'un lieu géographiquement propice à l'établissement d'une mission et d'une population zouloue sinon accueillante, du moins non hostile à l'arrivée de missionnaires¹⁴. De fait, le rôle de ce chapitre est bien d'établir la réputation de Grout comme expert reconnu, possédant à la fois une force de caractère, un don certain pour les langues et une longue expérience de terrain. Le reste du livre traite de l'histoire, de la géographie, de la flore et la faune locales, de la langue et des coutumes zouloues sur un mode assez monotone et impersonnel.

Après 1865 et la fin de la guerre de Sécession, Lewis Grout se mit à œuvrer, en lien avec l'AMA, en faveur de l'éducation et de l'amélioration des conditions de vie des Noirs américains récemment affranchis, au Sud des États-Unis. Il passa toute une période à parcourir l'ancienne Confédération, à observer la situation et à lever des fonds, en particulier pour ce qui devint ensuite l'Université d'Atlanta – connue plus tard sous le nom de « Clark Atlanta University » – considérée aujourd'hui comme l'une des « universités historiquement noires » les plus prestigieuses des États-Unis¹⁵.

Durant ces années et les décennies qui suivirent, Lewis Grout continua à s'intéresser à l'Afrique du Sud et à la linguistique, se tenant au courant des nouvelles recherches en philologie comparative et en publiant quelques textes relatifs à l'Afrique. Dans les années 1890, l'American Zulu Mission – son ancienne tutelle en Afrique du Sud – lui commanda une seconde édition de sa *Grammaire*, car il y avait alors une nouvelle demande. Les anciennes querelles étaient visiblement oubliées. Grout accepta, mais non sans proposer, d'une manière un peu acerbe, que les missionnaires de l'American Zulu Mission préparent eux-mêmes la nouvelle édition, puisqu'ils étaient présents « sur le terrain » et que lui n'y était pas revenu depuis plusieurs décennies. La seconde édition vit le jour en 1893. Elle ne comprend plus les textes annexés, et abandonne même la fameuse « orthographe universelle ». L'*Autobiographie* de Grout ne donne pas les raisons de ces modifications.

14. Au passage, le chapitre met en avant le courage physique que devait déployer un aspirant missionnaire chez les Zoulous dans les années 1840, en plus d'autres motivations et compétences.

15. La fille de Grout, Annie, y enseigna deux ans dans les années 1870, avant de retourner en Nouvelle-Angleterre.

À cette époque-là, le début des années 1890, Lewis Grout avait pris sa retraite et vivait à West Brattleboro, dans le Vermont, avec son épouse Lydia, qui l'avait accompagné en Afrique du Sud, et sa fille Annie, née là-bas. Cherchant de nouveaux projets dans lesquels investir son énergie, il avait entrepris des recherches sur l'histoire locale et celle de sa propre famille. Son *Autobiographie* est, d'une certaine façon, un prolongement de ces recherches. Il est difficile de savoir s'il s'agit de sa propre initiative ou d'une idée de ses amis – peut-être un peu des deux. Quoi qu'il en soit, le texte autobiographique écrit par Grout en 1895 ne circula d'abord que dans un cercle privé. D'autres textes furent ensuite ajoutés à une seconde version ; enfin, après la mort de Grout en 1905, l'autobiographie fut intégrée à un volume contenant plusieurs autres textes, certains écrits par Grout et d'autres par des amis ou des collègues. Le volume de 1905 est donc composé de plusieurs couches de textes¹⁶. Même la section centrale, intitulée « A Brief Outline... Sketched by Himself », datant de 1895, comprend de longues citations d'autres personnes et paraphrase des passages issus de son propre livre de 1864.

Pour résumer, *L'Autobiographie* de Lewis Grout est une compilation de textes au parcours éditorial complexe. Cette histoire n'est pas explicitée dans la table des matières de 1905, qui n'indique pas non plus les noms des auteurs des six sections en question ; il faut chercher leurs signatures et d'autres indices ailleurs. L'introduction est signée de Luther Keneston, pasteur de West Brattleboro – la congrégation à laquelle Grout appartenait. Toutes les autres parties sont attribuables à Grout, à diverses dates, allant de 1895 à 1905. Mais lorsque l'on y regarde de plus près, il s'avère que chacune de ces six sections contient des fragments d'autres textes, dont certains ont été écrits par Grout lui-même à des dates antérieures, comme nous le verrons plus loin. Le volume fait émerger la question de l'auctorialité, qu'il est parfois possible de déterminer sans trop de difficultés, mais qui demande à d'autres endroits des recherches plus poussées. En des termes plus théoriques, cette édition de 1905 de *L'Autobiographie* se présente comme un supertexte – ou une supercatégorie – qui contient des sous-catégories (les sections incluses, contenant elles-mêmes des insertions) dont certains aspects peuvent disparaître du champ de vision mais peuvent parfois être recouvrables, lorsque l'on y regarde de plus près.

Comparaisons et effacements

Dans l'introduction de cet article, nous avons vu que l'une des différences les plus visibles entre nos deux « autobiographies » réside dans leur façon de faire référence ou non au « moi » dont elles racontent la vie. Elle se fait

16. Cf. la page de titre et le sommaire présentés dans l'Annexe II.

essentiellement de deux manières : soit à l'aide de formes pronominales à la première personne, soit à l'aide de formes à la troisième personne, y compris les noms propres. Bien que ces stratégies référentielles soient liées, nos deux textes sont à cet égard opposés : le premier ne contient aucun nom propre en lien avec le narrateur zoulou ou sa famille, le narrateur utilisant tout au long du récit des formes pronominales à la première personne, tandis que le second donne le nom complet de Lewis Grout, ainsi que les noms des membres de sa famille immédiate, le narrateur n'employant pour se désigner que des constructions à la troisième personne.

La première question qui se pose est la suivante : qui était X, et pourquoi n'est-il pas nommé dans la publication de 1859 ? Les autres textes publiés dans la même annexe sont eux aussi anonymes. Lewis Grout connaissait certainement les noms des personnes qu'il avait interrogées, mais toute référence à une première conversation au cours de laquelle ces noms auraient pu être mentionnés, et tout prélude aux textes transcrits – dans lequel un narrateur aurait pu se présenter ou être présenté – ont été effacés. Si l'intervieweur n'ignorait pas ces noms, pourquoi les a-t-il donc omis ?

Les lecteurs du ^{xxi}e siècle auraient tort d'en déduire que Lewis Grout n'était pas attentif aux noms des individus qu'il interrogeait, ou qu'il pensait que les identités individuelles des Africains n'importaient pas. Au contraire : dans un autre contexte, le missionnaire nota soigneusement les noms de ses interlocuteurs et leur histoire familiale. Il y avait alors débat, dans le Natal de 1852, sur les droits territoriaux autochtones. Parmi les colons blancs qui affluaient en nombre grandissant, beaucoup prétendaient que les populations noires qui habitaient le territoire n'étaient que nouvellement immigrées, venues se réfugier au Natal à la suite des guerres au Zouloulund. D'après ces mêmes colons, ces réfugiés n'avaient donc aucun droit de propriété sur les terres : elles auraient été pour ainsi dire inoccupées avant que le Natal ne devienne officiellement une colonie britannique en 1843. Grout ne souscrivait pas à cette histoire de territoire prétendument inhabité et occupé par des « réfugiés » zoulous. Pour contrer ce récit, il organisa un grand recensement des résidents noirs du Natal et consigna leurs généalogies, leurs histoires familiales et leurs caractéristiques démographiques. Son volumineux rapport contient les noms de 70 « tribus » (groupes claniques patrilinéaires) et de leurs chefs, leur histoire récente, ainsi que le nombre et la localisation des communautés et des huttes affiliées à chaque groupe¹⁷. Ces statistiques évaluaient la population noire autochtone entre 80 000 et 100 000 personnes, voire plus. Grout nommait et décrivait aussi quatorze

17. Ce rapport de 1852, ainsi que certains courriers et notes de terrain à partir desquels Grout le compila, se trouve dans son dossier personnel aux archives de l'ABCfM, à Harvard (Cambridge). Le rapport est aussi conservé en Afrique du Sud, dans les archives du Natal colonial, à Pietermaritzburg.

« autorités [...] historiens oraux et narrateurs africains âgés », des individus qui avaient été interviewés et avaient fourni les informations rassemblées dans le rapport que malheureusement, l'administration coloniale enterra, lui préférant un récit déniaut aux Africains noirs tous droits territoriaux historiquement établis¹⁸.

Ainsi, si l'on ne peut pas savoir ce que Lewis Grout a demandé à ses interlocuteurs quand il les a interviewés pour les textes annexés à sa *Grammaire*, dont celui de X, on peut raisonnablement penser qu'il connaissait leurs noms, mais qu'il a fait le choix de ne pas les mentionner. La raison en est, je crois, qu'il publiait ces textes à titre d'exemples linguistiques – ils servaient d'abord à étayer ses analyses linguistiques qui occupaient l'essentiel de l'ouvrage et en étaient sa raison d'être. Plus ambitieusement, Grout semble avoir aussi espéré que les textes puissent servir de spécimens d'une littérature zouloue à venir, et que des Zoulous nouvellement alphabétisés pourraient lire. Tout en portant sur des sujets qui intéresseraient le lectorat zoulou, les textes viendraient exemplifier une langue standardisée. C'est bien ici la standardisation de la langue qui apparaît comme le facteur déterminant dans l'omission du nom de X. La langue des textes devait être perçue comme une propriété collective, à la différence des noms de personnes, de familles, de lieux de résidence et de terres qui figuraient dans le rapport de 1852.

Puisque Lewis Grout a choisi de ne pas mentionner le nom de X, je me suis demandé s'il n'était pas possible de déduire son identité à partir d'autres types d'indices contenus dans le texte, par analogie avec les cryptotypes grammaticaux qui peuvent être identifiés par le biais de leurs interactions avec d'autres formes grammaticales. Quelques détails dans l'autobiographie de X permettent en effet de nous rapprocher de son identité personnelle en réduisant l'éventail des possibles. Néanmoins, et même si plusieurs sources apparues quelques décennies plus tard fournissent de nombreux noms d'individus et des généalogies zouloues, je n'ai pas réussi à recouper l'identité de X avec l'une ou l'autre de ces personnes (même s'il reste toujours tentant d'essayer d'y parvenir)¹⁹.

18. Le rapport de Grout fut rouvert une douzaine d'années plus tard par de nouveaux administrateurs, John Scott et Theophilus Shepstone, qui l'utilisèrent comme base de leur propre enquête (Guy 2016). Ce second rapport fut, lui aussi, mis de côté lorsque Scott (le plus gradé des deux administrateurs) partit pour l'Angleterre. La version de Grout fut finalement reconnue en 1890 (Bird 1890), mais trop tard pour annuler plusieurs décennies de politique coloniale et d'exploitation territoriale.

19. Parmi les sources fournissant de nombreuses généalogies et noms zoulous, il y a les deux ouvrages d'Alfred Bryant (1905, 1929), et les six volumes de la *James Stuart Archive*, une version éditée des notes d'entretiens sur l'histoire zouloue par l'officier colonial James Stuart de 1897 à 1922. Les volumes contiennent les interviews de 185 interlocuteurs zoulous, certains très longs (Webb & Wright 1976-2014).

Les caractéristiques linguistiques de l'autobiographie ne sont pas non plus d'une grande aide pour identifier X. Dans d'autres circonstances, on pourrait supposer qu'une transcription, si elle était phonétiquement détaillée, pourrait révéler le dialecte régional du locuteur, entre autres caractéristiques spécifiques. Mais Grout était bien trop attaché à la standardisation pour conserver des variantes dialectales. En plus de l'« alphabet standard », il faisait la promotion de la forme d'isiZulu privilégiée à la cour royale zouloue, la présentant comme la « meilleure » et la « plus noble », et donc comme celle qui devait être représentée dans sa *Grammaire* (1859: XIX-XX). Cela ne correspondait sans doute pas à celle qu'utilisait X. D'après son lieu de naissance, la rivière Mlalazi, et son affiliation à l'armée de Mbulazi, X parlait probablement une variante plus méridionale ou côtière de l'isiZulu que celle de la cour royale. Lorsqu'il les a détectés, Grout a sans doute « corrigé » ces aspects linguistiques méridionaux. Notons par exemple que le texte – dans la transcription de Grout – nomme le prince vaincu « Mbulazi », alors que ses sympathisants, qui venaient du sud-ouest du royaume, l'auraient probablement appelé « Mbuyazi », la variante l/y constituant une différence dialectale. En réalité, l'orthographe « Mbuyazi » est la plus souvent citée aujourd'hui en référence au prince, mais Grout l'a certainement « corrigée ». Plus intéressés par la production d'une version « correcte » qui serait homogène – et, supposaient-ils, homogénéisante –, les missionnaires tels que Grout attiraient rarement l'attention sur les variations de la catégorie « isiZulu ». Le projet missionnaire de standardisation de la langue vient ainsi effacer la variation linguistique.

Si les noms personnels de X semblent impossibles à recouvrer, l'autre forme d'autoréférence, celle des pronoms et des constructions pronominales à la première personne est, quant à elle, bien présente tout au long du récit : à la fois dans le pronom indépendant *mina* (« je ») (généralement utilisé dans des contextes contrastifs ou emphatiques) et dans les affixes pronominaux marquant la première personne, *ngi-* et *nga-* (par exemple, à la première ligne du texte, *ngi se isikundhlowane*, « j'étais encore enfant »)²⁰ et dans certains possessifs (*ukuzalwa kwami*, « ma naissance »)²¹. Dans sa propre autobiographie, Grout se désigne au contraire par son nom propre (« Mr Grout ») et utilise des constructions à la troisième personne. Les seules exceptions où Grout utilise « je » se trouvent dans des sections où

20. *Ngi-* correspond au pronom sujet « je », au présent, et au complément d'objet « me », quel que soit le temps. *Nga-* correspond au pronom sujet « je » dans un passé lointain. Pour *ngi-*, la différence entre ses significations subjectivales et objectivales constitue un cryptotype au sens de Whorf, dans la mesure où il ne peut être révélé que par le biais de ses réactances grammaticales (par exemple, dans ce cas-ci, l'ordre des mots ou des affixes).

21. *Kwami*, « mon/ma », se compose du préfixe *kwa-*, adapté au nom *ukuzalwa* (« naissance ») et à l'affixe possessif *-mi* marquant la première personne.

il cite ses écrits antérieurs, par exemple la longue citation à la page 20 de son « Brief Outline » – la partie véritablement autobiographique du livre – extraite d'un article écrit en 1892 pour le journal *New York Observer*. Cela concerne aussi des passages issus de sa correspondance (voir notamment p. 8, où il cite une lettre à son père) et de ses sermons, reproduits dans son « Supplement to the Brief Outline ». Mais partout ailleurs, Grout est « Mr Grout » ou « l'auteur », voire, dans un hommage à sa fille écrit après la mort de celle-ci, « le père de Miss Grout ».

Cette façon d'éviter les formes à la première personne et de ne faire référence à soi-même que comme « l'auteur » ou « Mr Grout » nous semble aujourd'hui étrangement guindé, tout particulièrement dans une autobiographie et lorsqu'il s'agit d'évoquer des sujets personnels. C'est moins inhabituel dans l'écriture scientifique, et c'est peut-être sous cet éclairage qu'il faut situer les choses. À la fin du XIX^e siècle, de nouvelles normes s'étaient mises en place en matière d'écriture scientifique, exigeant la suppression de toute référence à la personne du chercheur. Il faut en chercher la raison dans l'idée que l'objectivité de ce dernier nécessitait de sa part distance et séparation d'avec son objet d'étude – les formes genrées ont aussi leur importance à cette époque, les scientifiques étant nécessairement pensés comme masculins. Suivant les travaux de Claude Bernard (ceux de 1865, entre autres écrits), la place grandissante accordée à la méthode expérimentale faisait de cette séparation un idéal particulièrement important dans la recherche scientifique. La répliquabilité de l'expérimentation était devenue un critère essentiel, les vérités scientifiques reposant sur la possibilité que d'autres chercheurs, en suivant les mêmes étapes, puissent aboutir aux mêmes résultats. Grout se considérait lui-même comme un genre de scientifique, position qu'il endossait lorsqu'il faisait la promotion de l'« alphabet standard », et il était visiblement très satisfait lorsque ses travaux linguistiques étaient évalués en ces termes. Les normes en matière d'écriture scientifique s'appliquent aussi aux descriptions figurant dans son ouvrage de 1864 sur la géologie, la flore, la faune, les langues et l'ethnographie sud-africaines.

Cela étant dit, cet usage de la troisième personne dans une autobiographie paraît excessif. La distance et l'objectivité scientifiques se montrent inadaptées lorsqu'il s'agit d'évoquer des expériences de vie personnelles. D'autres conventions rentraient peut-être en ligne de compte comme la solennité, ou la pudeur. Notons que dans son introduction à *L'Autobiographie* de 1905, le pasteur Keneston utilise des expressions similaires à celles de Grout (« l'auteur de cette introduction », par exemple), mais pas de façon aussi systématique. Plus qu'une simple question de posture scientifique, cet usage de la troisième personne semble relever chez Grout d'une stratégie particulière de distanciation – distanciant l'auteur (Grout) du portrait

globalement héroïque qu'en dresse son autobiographie²². Cet héroïsme est précisément ce que l'autobiographie cherche à véhiculer. Il n'y a rien de confessionnel dans ce texte, aucun sentiment négatif qui transparaisse. Si Grout en éprouvait, ils ont été effacés. Ce qu'il nous présente en revanche, c'est l'image d'un explorateur intrépide, d'un linguiste brillant, d'un prédicateur foisonnant d'énergie et d'un homme œuvrant sans relâche à améliorer le sort des Africains et des Noirs américains.

Les citations et extraits de poèmes intercalés dans le texte servent également d'outils de distanciation. Grout cite de longs passages de ses propres écrits, des critiques de ses publications dans la presse, des poèmes de divers auteurs et même une liste d'espèces d'oiseaux répertoriées par sa fille Annie. Aucun épisode de sa vie personnelle n'est relaté à l'aide du discours direct; Grout recourt toujours au discours indirect ou aux formes passives. Dans certains des passages cités, Grout apparaît bien comme sujet éprouvant des émotions – notamment dans le passage racontant son arrivée en Afrique du Sud, extrait de son livre de 1864, et dans ceux évoquant la mort de sa femme et de sa fille; mais ce sujet de l'expérience, encore et toujours, est « Mr Grout », et non « je ».

L'autobiographie en isiZulu est à cet égard extrêmement différente. Elle est jalonnée du pronom emphatique *mina* et de nombreux affixes qui marquent la première personne, et fait état d'expériences très marquantes, notamment lorsque X raconte avoir manqué de se noyer dans la rivière par laquelle il tentait de s'échapper. Les conversations évoquées sont presque toujours relatées à l'aide du discours direct, même lorsqu'il s'agit des énoncés d'autres personnes (le roi Mpande, les princes, etc.). Le discours direct fait entrer le lecteur dans l'histoire; il crée une proximité entre le narrateur et son auditoire. Un autre procédé peut créer un effet similaire: c'est le passage du passé au présent (parfois nommé le « présent de narration »), que l'on trouve souvent dans les récits oraux ailleurs dans le monde. Lorsque dans sa version originale en langue zouloue, le récit de X passe de l'affixe pronominal *nga-* (ou « je » passé) à *ngi-* (ou « je » présent), c'est peut-être cet effet que le narrateur cherchait à créer; quoi qu'il en soit, dans sa traduction anglaise, ce changement de temps a disparu²³.

Notons que cette autobiographie telle qu'elle est parue sous forme écrite n'implique pas réellement de rencontre entre le narrateur et le lecteur: X n'était peut-être pas averti de l'existence de ce type d'auditoire (ou, s'il

22. L'autobiographie de Grout n'était pas la seule, à cette période, à être écrite à la troisième personne. L'autobiographie du romancier et historien américain Henry Adams (1907) en est un autre exemple. Pour autant, ce n'était pas un usage courant.

23. Les constructions temporelles en isiZulu sont complexes, et les pronoms sujets sont souvent éludés au profit de formes passives ou indirectes. Leur repérage dans le texte de X nécessiterait une analyse linguistique plus détaillée et la prise en compte de possibles archaïsmes, ainsi qu'une évaluation de la fiabilité de la transcription de Grout.

l'était, il n'en avait peut-être pas une conception très précise). Le texte est la transcription et la traduction d'un entretien, ce que l'on pourrait perdre de vue sans l'interruption qui survient au milieu du récit. La note de Grout à ce sujet donne à percevoir quelque chose du contexte de l'entretien, ce qui ajoute à l'impression d'authenticité qui entoure le texte. Mais, tout comme les contes populaires, les paroles de chansons, les proverbes et autres textes collectés comme des objets de musée sans attention pour leurs conditions de production, effacées (ou omises), lors de leur publication ou de leur exposition dans les vitrines des musées, notre texte zoulou fait partie d'une collection de textes publiée à la fin d'un livre de grammaire.

Ce que révèlent ces différences, en fin de compte, c'est un net contraste dans l'utilisation que nos deux textes font de certains procédés rhétoriques – pronoms, noms, syntaxe (discours direct et indirect) et citations – dont certains créent de la proximité, tandis que d'autres créent de la distance. Chacun à leur manière, les deux textes sont porteurs d'une tension entre proximité et éloignement²⁴. Et cette tension s'y trouve négociée de deux manières opposées.

Crises et présentation de soi

Comme nous l'avons déjà souligné, lorsqu'une personne rend compte de son expérience, il existe deux « je » : le « je » protagoniste, qui expérience l'événement raconté et le « je » auteur/narrateur, qui raconte l'événement. Les théories de l'autobiographie s'appuient sur l'importance de cette distinction entre les deux « je » du récit, sans nécessairement attirer l'attention sur les formes linguistiques marquant la relation entre événement vécu et événement raconté. Ces théories ont accordé davantage d'importance au concept du « moi » et à la façon dont il se construit à travers le récit. En portant un regard réflexif sur ce « moi », le narrateur émet souvent un jugement moral et peut revendiquer son amélioration²⁵. C'est une idée qui remonte au moins aux écrits d'Adam Smith (2014 [1761] : 174) :

« Quand je m'efforce d'examiner ma propre conduite et de rendre un jugement, de l'approuver ou de la condamner, dans tous les cas il est évident que je me divise, pour ainsi dire, en deux personnes ; le moi examinateur et juge représente un personnage

24. Cf. l'usage que fait Webb Keane (2005) de ce thème dans une discussion sur l'histoire de l'écriture ethnographique.

25. Sur différents aspects des récits de vie, dont la réflexivité, où le locuteur « je » porte un regard réflexif sur le « moi » et ses actions dont il fait le récit, cf. Charlotte Linde (1993 : 100).

différent de cet autre moi, la personne dont la conduite est examinée et jugée. Le premier est le spectateur [...]. Le second est l'agent, la personne que j'appelle proprement moi-même, et sur la conduite duquel, en tant que spectateur, je m'efforce de former une opinion»²⁶.

Il ne s'ensuit pas cependant que tous les récits autobiographiques, partout dans le monde, aient nécessairement pour caractéristique commune de mettre ainsi l'accent sur cette dimension morale, et encore moins de systématiquement exposer des pensées, émotions et jugements personnels. Sur ce terrain, nos deux textes s'avèrent décevants, comme de nombreux autres textes historiques. Notre narrateur zoulou fait le récit d'événements et de sensations corporelles terrifiantes, mais sans nous fournir de lexique des émotions ou d'évaluation morale permettant de décoder cette expérience. Les effets émotionnels restent implicites, tout comme les significations d'un cryptotype. Grout, de même, n'exprime des émotions que de manière indirecte. Peut-être qu'en adoptant cette stratégie rhétorique – le fait de ne pas exprimer directement leurs émotions – nos deux narrateurs avaient des intentions semblables; à tout le moins, chacun souhaitait se présenter comme un homme courageux.

Chez les deux narrateurs, le récit et la bravoure dont ils font état naissent de situations de rupture. C'est là un déclencheur fréquent des récits personnels. Comme le souligne Elinor Ochs (2004 : 285), les crises et les déplacements forcés poussent souvent les gens à faire le récit de leur expérience, car celui-ci permet de façonner l'image d'un « moi » qui perdure et résiste à l'adversité²⁷. Pour X, le moment de rupture est celui de la guerre civile zouloue et la bataille qui fait de lui un réfugié. Et, comme dans les récits d'autres réfugiés, le récit de X explique les événements qui l'ont mené de chez lui à l'endroit où il trouve asile. Souvent, ces récits sont des performances obligées, exigées de toute personne demandant l'asile même temporairement²⁸. Ils débutent avec le lieu de naissance, établissant ce qui comptera comme la terre natale, et donnent des détails sur les événements ayant précipité la fuite vers un autre lieu. Le récit de X accomplit les deux. Cependant, pour nombre de

26. Cf. aussi: Stephen White (1999); Robert Van Gulick (1999); Webb Keane (2016). Comme l'observe Webb Keane (2016 : 78, à propos d'un texte de Judith Butler de 2005 sur la pratique éthique du « récit de soi »): « En essayant de comprendre le langage de la vie éthique, on ne peut se contenter d'examiner le contenu des récits des gens. Il est indispensable de prendre [également] en compte les circonstances et les participants qui les font surgir » (*In trying to understand the language of ethical life, we cannot just focus on the content of people's accounts. It is crucial [also] to attend to both the circumstances and the participants who summon them forth*). Contrairement à Adam Smith, Keane place le « moi » réflexif dans un contexte fondamentalement interactif et social.

27. Elinor Ochs poursuit: « C'est d'autant plus vrai si l'on considère que la plupart des récits personnels traitent d'expériences qui bouleversent les projets de vie des narrateurs » (2004 : 285, ma traduction). Voir aussi Jerome Bruner (1991) et Peter Fritzsche (2011).

28. À propos des récits de réfugiés, cf. Jan Blommaert (2009) et Liisa Malkki (1995), entre autres sources.

réfugiés, le déplacement n'implique pas seulement de laisser derrière soi une terre natale. Dans le cas précis de X, en prenant la fuite en pleine bataille, le guerrier contrevient à son système de valeur, abandonnant dans le même temps ses lances, emportées par les eaux en crue, et l'un de ses camarades soldats qui essaie vainement de se rattacher à elles pour ne pas sombrer.

Lewis Grout aussi se déplaça, et même de nombreuses fois, de la manière la plus drastique lorsqu'il quitta l'Amérique pour l'Afrique du Sud avant de repartir, quinze ans plus tard, du Natal vers les États-Unis. Son autobiographie donne très peu d'éléments sur ce qui précipita son retour aux États-Unis. L'allusion à sa santé plus fragile – seule explication qu'offre le texte – permet à Grout de ne presque rien révéler du profond antagonisme qui l'opposait à ses collègues missionnaires, ce qui transparait en revanche dans sa correspondance et ses journaux intimes, non publiés. L'antipathie mutuelle était suffisamment exacerbée pour qu'un autre missionnaire, Aldin Grout – qui n'était pas un proche parent de Lewis, mais son principal adversaire parmi le personnel de la mission –, écrive de lui en ces termes acerbes au secrétaire de l'ABCeM : « Je pense que son esprit ne tourne pas rond, et je ne serais pas surpris d'apprendre, s'il vit encore quelques années, qu'il a été interné dans un hôpital pour malades mentaux avec sa vieille mère »²⁹.

Le conflit qui précipita le retour de Lewis Grout en Nouvelle-Angleterre n'était que l'un de ceux qui marquèrent sa vie en Afrique. Mais de ses querelles avec les autorités coloniales, avec l'évêque Colenso ou ses collègues missionnaires, seule celle qui l'opposa aux autorités britanniques est restituée dans toute sa vigueur. Ces omissions semblent délibérées, comme pour ne pas interférer avec l'image qu'il souhaitait donner de lui-même : celle d'un homme à tout point de vue exemplaire, que ce soit dans ses devoirs pastoraux, sa conscience religieuse, son engagement en faveur d'un traitement éthique des Africains et des Noirs américains (du moins ce que Grout entendait par un tel traitement), et ses efforts intellectuels de scientifique linguiste. À l'évidence, on se situe là dans la catégorie des effacements qui sont le fruit d'une action délibérée.

Sous un jour actuel, cette stratégie d'effacement peut paraître déplacée et égocentrique. Mais si nous attendons aujourd'hui d'une autobiographie qu'elle traite d'intériorité psychologique, et même de doute intérieur, il faut

29. « *I think his mind is not right, and shall not wonder, if he lives a few years, to hear of him in the insane hospital with his old mother* », cf. « Lettre d'Aldin Grout à Rufus Anderson, 22 mai 1860 » (Archives de l'ABCeM, Houghton Library of Harvard University, Cambridge, *Papers*, Unit 2, ABC 15.4, vol. : 3-7). Je n'ai trouvé aucune information sur la mère de Lewis Grout autre que ce qu'il en disait lui-même. Soit le commentaire d'Aldin Grout est calomnieux, soit il s'agit de l'un des éléments personnels de sa vie que Lewis Grout omet de son autobiographie. Lewis se réconcilia avec Aldin quelques décennies plus tard, en constituant un grand arbre généalogique qui mentionnait leurs lointains liens de parenté.

bien reconnaître que les sensibilités étaient différentes à l'époque de Grout. La fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle virent affluer quantité d'écrits autobiographiques qui signalaient l'ascension d'une catégorie sociale, celle du *self-made-man* de la classe moyenne – catégorie à laquelle correspond Grout (Loftus 2011 : 305). L'histoire commune de ces hommes est visible dans l'intertextualité de leurs œuvres. Les autobiographies de la période comprennent souvent des citations extraites de la presse locale, de discours ou de lettres qui placent l'auteur au sein d'un réseau formé par d'autres hommes de la classe moyenne qui reconnaissent et estiment ses accomplissements (*Ibid.* : 315). Le fait que Grout cite de nombreux extraits de ce type dans sa propre autobiographie avait peut-être quelque chose d'extrême, mais ce n'était pas fondamentalement inhabituel. Ces extraits permettaient de couvrir ses propres actions d'éloges, ce qu'il aurait peut-être jugé inapproprié de faire lui-même directement.

En constatant la propension de Grout, dans sa propre autobiographie, à faire l'impasse sur les émotions inconfortables, comme pour éluder le moi qui aurait pu les éprouver, j'en suis revenue à la question de savoir ce qu'il avait pu effacer du récit de X. À l'évidence, Grout a supprimé – ou n'a jamais enregistré – ce que X a pu lui dire de son nom et de ses affiliations claniques. Ces éléments, quels qu'ils aient été, X les aurait énoncés au début de son récit. Mais d'autres questions surgissent aussi ensuite. Qu'a pu dire X des émotions qui l'ont submergé au milieu du récit ? Et si X mentionne ses retrouvailles avec son beau-frère à la fin de son récit, par quelles circonstances en est-il venu à rencontrer Grout quelques semaines ou quelques mois plus tard ? Comment son entretien avec Grout s'est-il terminé ? Il est également possible que X ait lui-même effacé certains éléments de son récit, mais pour ce qui est de sa publication, c'est bien Grout qui décida ce qui serait imprimé, et non X.

Effacements et projet missionnaire

Rappelons-nous que cette « autobiographie » de X fait partie d'une série de textes annexés à une *Grammaire* de l'isiZulu. L'annexe a une utilité assez semblable à celle du chapitre introductif dans le livre que Lewis Grout publie en 1864 : elle sert de preuve de son expertise dans l'analyse « scientifique » de la langue zouloue. Comparé à d'autres grammaires produites à l'époque par d'autres missionnaires, le travail de Grout était innovant dans son application du modèle philologique alors au goût du jour : pour analyser la structure d'une langue, il fallait examiner ses textes littéraires ; si la langue en question n'avait pas de tradition écrite, il fallait constituer une

collection de textes pouvant jouer le rôle d'une littérature écrite³⁰. Lorsque Grout insiste sur le fait que les textes de sa *Grammaire* proviennent directement de la bouche des locuteurs zoulous (1859 : v, 377), il s'inscrit dans ce modèle philologique. Ce faisant, il se différencie grandement des pratiques alors courantes chez beaucoup de missionnaires qui, pour constituer leurs « textes » linguistiques, n'ont pas pour habitude de recueillir la parole d'un locuteur dans les langues concernées, mais de traduire eux-mêmes des textes religieux dans ces langues. D'une certaine façon, situer ainsi ses textes dans le passé – celui de leur énonciation – permet à Grout d'attester de leur authenticité et de l'« objectivité » de celui qui les analyse.

Certains des procédés de l'autobiographie en isiZulu, qui créent un sentiment de proximité avec le lecteur, sont aussi utiles pour accentuer cette impression d'authenticité, sans empiéter sur l'objectivité requise pour servir de preuve scientifique. Ces procédés ne résident pas seulement dans ce que X accomplit en tant que narrateur – en embarquant avec lui son auditoire, du moins durant les moments les plus saisissants de son récit –, mais aussi dans la manière dont Grout lui-même, en laissant visible l'interruption qui survient au milieu de l'histoire, nous embarque dans son interaction avec X. Cependant, pour le tenant de la standardisation qu'est Grout, il faut à tout prix empêcher que les textes soient attribuables à des individus particuliers, ce qui risquerait de suggérer que sa *Grammaire* contient des idiolectes ou des usages idiosyncrasiques, et mettrait en péril sa prétention à représenter une langue parlée par tous les Zoulous. Pour résoudre cette équation, Grout choisit de présenter un texte autobiographique zoulou qui, tout en rendant compte d'expériences personnelles, efface des signes importants de l'identité personnelle du locuteur (son nom, sa généalogie, sa variété linguistique régionale). En d'autres termes, X sert de monsieur Tout-le-Monde de la langue zouloue.

Derrière le projet de standardisation de Lewis Grout, il y a une idéologie linguistique qui conçoit les communautés linguistiques comme globalement monolingues et, au moins idéalement, comme homogènes à la fois linguistiquement et culturellement³¹. L'isiZulu qu'il présente dans sa *Grammaire* et ses textes annexés est censé entretenir la même relation avec un peuple et une culture zoulous que l'anglais de Grout avec son lectorat anglophone. Et tout comme cela a été fait avec l'anglais, la standardisation linguistique devait

30. Sur le rôle des collections de textes dans la linguistique africaniste, cf. Jan Blommaert (2008). C'est un point que Michael Silverstein (1996 : 82) avait relevé avant lui à propos d'un texte publié par le linguiste Edward Sapir, en 1909. Ce texte et les remarques de Silverstein peuvent être utilement comparés avec le cas qui nous occupe, bien qu'il y ait beaucoup plus d'informations sur le locuteur du texte de Sapir (Pete McGuff) et sur les procédures de Sapir que sur X et Grout.

31. Ces communautés imaginées correspondent à ce que l'on appela ensuite des « groupes ethniques », eux-mêmes imaginés en termes de nations dotées d'une langue littéraire nationale standard.

prendre pour modèle la variété linguistique la plus valorisée. La meilleure variété d'isiZulu, déclara Grout, était celle que le roi Shaka Zulu – en qui le missionnaire voyait pourtant un affreux tyran – avait lui-même choisie plus tôt dans le siècle en décrétant que ce serait la langue de la cour royale. Grout affirma également (1859 : xx) que la variété qu'il avait choisie pour sa *Grammaire* était particulièrement « pure », comparée à d'autres langues de la famille bantoue, et même à d'autres langues du continent africain. La « pureté », pour Grout, signifiait l'état le plus proche, ou le moins dégradé possible de la langue dont Dieu avait originellement doté chaque peuple, comme dans l'histoire de la tour de Babel, où Dieu crée différentes langues pour les populations dispersées.



Les langues changent, comme en atteste la différenciation entre les langues bantoues. Mais pour Lewis Grout et ses contemporains, la standardisation permettait de figer avantageusement les langues dans un état qui ne varierait plus. Il n'y a dès lors plus rien de particulier, plus rien de personnel dans une langue standardisée. Qui plus est, à partir du moment où les communautés linguistiques sont envisagées comme essentiellement homogènes et susceptibles d'être figées sous une forme standardisée, jugée « meilleure », les informateurs linguistiques ne sont pas considérés comme des experts. Ce sont seulement les utilisateurs d'une langue, un domaine où le changement, selon le missionnaire Grout – ne peut être que dégradation (par rapport à ce que Dieu a donné à ses locuteurs) ou correction (pour rétablir la meilleure forme).

Le projet missionnaire en Afrique du Sud visait à transformer les populations autochtones par la conversion religieuse pour atteindre une condition supposée meilleure. Si l'ambition explicite était d'ordre religieux et le travail linguistique sa pierre angulaire, d'autres formes d'assimilation culturelle pouvaient, d'après les missionnaires, favoriser cette transformation, par exemple grâce aux pratiques agricoles ou aux modes vestimentaires. Ce processus débuta-t-il, pour X, au moment où il abandonna ses lances ? Était-ce le point de bascule vers une conscience colonisée³² ? *A minima*, ce fut un moment où X fut réduit à un état de vie nue – privé de tout soutien social et matériel. Si toute transformation personnelle nécessite une forme de mise à nu, comme cela se fait d'une certaine façon dans tous les rites

32. Il existe une vaste littérature, en anthropologie linguistique et culturelle, sur la question des conversions chrétiennes dans les contextes coloniaux. Cf., par exemple, Jean et John Comaroff (1991 : 199 ff.) sur les efforts missionnaires chez les Tswana du Sud ; à propos d'un effort lié (bien que plus éloigné dans l'espace et le temps), cf. William Hanks (2010), ainsi que plusieurs chapitres du livre de Miki Makihara & Bambi Schieffelin (2007).

de passage, X se trouvait sans doute, à ce moment-là, à la charnière de ce processus. Cela dit, on ne sait ce qu'il s'est passé ensuite – s'il s'est converti, ni même s'il est resté au Natal.

Lewis Grout et ses collègues missionnaires de l'American Zulu Mission ont eu une grande influence sur d'autres Zoulous, tels que James Dube et son célèbre fils, John Dube (1871-1946), qui embrassa une carrière d'auteur et d'éditeur de presse, et fut le premier président du South African Native National Congress qui devint plus tard l'ANC (African National Congress), la principale force politique dans l'Afrique du Sud postapartheid. James Dube connaissait Lewis Grout, et John Dube chercha à le rencontrer lorsqu'il se rendit dans le Vermont en 1905. La contribution particulière de Grout, cela étant dit, réside surtout dans sa *Grammaire* et dans la standardisation de l'isiZulu.

En 1859, même des non-convertis tels que X contribuèrent à la *Grammaire* et à son projet de standardisation. En 1893, cependant, lorsque paraît la seconde édition du livre – à une époque où l'État zoulou s'est effondré et où la colonisation britannique pénètre bien plus en profondeur la vie sociale zouloue –, les textes de X et d'autres auteurs zoulous disparaissent. Les annexes sont tout simplement supprimées. Ne reste plus alors du récit de X que quelques phrases citées par Grout pour illustrer des structures grammaticales. En 1893, ce n'est pas seulement le nom de X qui est omis ; c'est X lui-même qui disparaît. L'éloignement temporel, spatial et social a pour ainsi dire effacé toute trace de son existence.

À la fin d'*Un conte de deux villes (A Tale of Two Cities)*, le roman de Charles Dickens (1970 [1859]) auquel le titre de cet article fait allusion, le protagoniste fait l'expérience d'une forme de conversion. Il a mené une double vie, sous différents noms, et choisit de tourner le dos à son passé hédoniste pour suivre la voie de la moralité chrétienne et du sacrifice (littéral) de soi. Bien entendu, le récit est fictionnel et le parcours de ses doubles, avec leurs transformations, est orchestré par l'auteur du roman. Avec nos deux autobiographies, nous avons aussi deux vies dont le récit est placé sous le contrôle du missionnaire-transcripteur-traducteur, même s'il n'est l'auteur que de l'un des deux textes. La similitude avec le roman s'arrête là, et je n'y fais allusion qu'à la manière d'un clin d'œil. Cela étant dit, les effacements dans mes deux textes autobiographiques conduisent ces derniers, comme le roman, à esquisser des cheminements moraux et, pour ce qui est de X, à suggérer une possible expérience de conversion religieuse à la suite des bouleversements dont il fait le récit. En insérant le texte de X dans une grammaire destinée à des missionnaires, Grout positionne X comme un potentiel converti. En instaurant cette relation particulière entre converti potentiel et missionnaire-scientifique, la *Grammaire* laisse entrevoir une situation à venir plus radicalement coloniale que celle qui avait cours chez la population zouloue en 1859.

Où se trouve le cryptotype dans tout cela? Nous avons prêté attention aux contrastes dans l'utilisation que nos deux autobiographies font de la *deixis* personnelle (ici, les formes linguistiques marquant la première et la troisième personne) à travers leurs contextes linguistiques, discursifs, génériques et historiques. Les configurations différentes que mettent en œuvre nos deux textes révèlent le cryptotype: une catégorisation indexicale, consistant non pas en de simples formes linguistiques, mais en des types sociaux que la configuration de ces formes fait émerger. Cette catégorisation englobe deux catégories relationnelles elles-mêmes comprises dans la relation colon-colonisé. X, à la fin de son récit, est réduit à la vie nue; son « je » est celui d'une personne mise à nue, dépouillée de tout; pourtant, X est aussitôt perceptible comme un sujet prêt pour la conversion, pourvu qu'un missionnaire veuille bien s'atteler à la tâche. Le missionnaire, pour sa part, dépend de cibles à convertir. C'est dans ces relations, et en particulier dans les réactances des formes marquant spécifiquement les personnes que se loge le principal cryptotype.

Les concepts de cryptotype et d'effacement, comme je l'ai déjà suggéré, sont liés mais ne sont pas pour autant identiques. Tous deux impliquent quelque chose qui est caché, mais de manières différentes. Élargir le champ des environnements susceptibles de révéler un cryptotype ne revient pas à identifier ce dernier avec l'effacement, mais à élargir la typification même du cryptotype, de manière à pouvoir désigner non seulement un type grammatical ou sémantique, mais aussi un type indexical habitant tout un champ de pragmatique sociale.

Traduit de l'anglais par Lise Garond

University of Michigan, Ann Arbor (États-Unis)
jti@umich.edu

MOTS CLÉS/KEYWORDS: GROUT, Lewis – Zoulou/Zulu – autobiographie/*autobiography* – Natal colonial/*Colonial Natal* – linguistique missionnaire/*missionary linguistics* – grammaire/*grammar* – cryptotype – effacement/*erasure*.



ANNEXE I

Cette annexe comprend l'autobiographie¹ de X en isiZulu avec la traduction de Lewis Grout (en anglais), puis dans sa version française (traduction de Lise Garond d'après la traduction de Grout).

Le texte en isiZulu apparaît sous une orthographe propre à Grout, dont certains aspects sont à souligner. Il a utilisé des symboles spéciaux, dérivés de l'alphabet universel de Lepsius, pour les sons zoulous qui ne pouvaient être représentés par un symbole unique de l'alphabet latin. Entre autres symboles phonétiques, les consonnes à clic, représentées aujourd'hui par c, q, et x, ainsi que les fricatives latérales et vélaires, paraissent dans le texte de Grout sous des formes peu connues dans des publications modernes sur les langues sud-africaines. Qui plus est, il ne marque aucune distinction entre consonnes aspirées et non aspirées (par exemple, la rivière Thukela séparant le territoire zoulou du Natal est orthographiée « Tugela »). Si de nombreux autres transpositeurs anglophones de l'époque ne représentaient pas non plus les aspirations, peut-être parce qu'ils ne reconnaissaient pas la distinction, Grout en était à l'évidence averti, mais avait choisi de ne pas la représenter dans son orthographe. Enfin, notons la transcription discontinue de nombreux mots, en séparant souvent les affixes des bases. Cette manière d'écrire l'isiZulu caractérise les ouvrages des missionnaires américains et leurs élèves pendant des décennies, jusqu'au xx^e siècle.

Dans la traduction en français, nous avons choisi d'ajouter des guillemets, ainsi que des signes de ponctuation pour marquer plus clairement le passage au discours direct.

Le texte en isiZulu est divisé en sections, en commençant par le chiffre « II », car il s'agissait du second texte de la collection annexée à sa *Grammaire*. À la traduction en français par Lise Garond, j'ai ajouté des notes de bas de page expliquant les noms des personnes et des lieux qui pourraient échapper aux lecteurs peu familiers de l'Afrique du Sud ou de son histoire.

1. «Autobiography», in Lewis Grout, *The IsiZulu. A Grammar of the Zulu Language. Accompanied with a Historical Introduction, also with an Appendix*, London, Trübner & C^o, 1859: 383-396.

dela. Nga semva Udingane we zwa ukuba Umpande wa baleka nabantu; wa tuma impi uku tabata izinkomo nabantu. Umpande wa nlababa nabantu nenkomo, e ti, ngi ya ku pumisa impi yami. Abantu be sa buyela ku 'Dingane, Umpande wa yi tuma impi yake uku lwa nayo impi ka 'Dingane. Udingane wa puma ekaya wa baleka kude, wa ya kwAmanyao; wa yi tuma impi yake uku langana nayo impi ka 'Mpande. Wa langana Ema-tonjo. Udingane wa bona ukuba Umpande wa ba naman'ya ukwalula, wa bulala Un'fela; ngokuba e ti, wena u nlabile naye Umpande ukuba ngi m bulale; u se lwa nami kaloku; wa ti wena, "a ka yi ku lwa nawe." Wa m bulala ndzalo Un'fela. Kodwa impi ka 'Mpande ya notsha impi ka 'Dingane. Kodwa Udingane a ka bulawanga uye; wa bulawa Amaswazi, ngokuba Udingane wa be e se yedwa. Abantu bonke ba ka 'Dingane ba langana naye Umpande, ba konza kuye. Kwa ba uye inkosi.

II. AUTOBIOGRAPHY.

Ukuzalwa kwami, kambe, nga zalwa Emlalazi. Kwa tike, ngi se isikun'wane, ng' enukake, nga ya ekaya ko-

of Dingane's people followed him. Afterwards Dingane heard that Umpande had fled with the people; and he sent an army to take the cattle and the people. Umpande refused to give up the people and cattle, saying, I shall send out an army of my own. As the messengers were returning to Dingane, Umpande sent his army to fight with Dingane's army. Dingane left his home and fled far away, and went to the Amanyao; and then sent his forces to meet Umpande's army. He met him at the Anakonko. Dingane saw that Umpande was able to conquer, and killed Unhlela; because, said he, you opposed my killing Umpande; and now he is fighting me; you said, "he will not fight with you." So he killed Unhlela. But Umpande's army routed the army of Dingane. But Dingane was not killed by him; he was killed by the Amaswazi, for Dingane was now alone. All Dingane's people joined Umpande, and served him. He became king.

TRANSLATION.

In respect to my birth, of course, I was born on the Umlalazi. And so it was, while I was still a child, I left and went to the home of my

mame. Nga fika kona innatšana ku linywayo; nga ze nga li 'Ya i'lobo; kwa fika ubusika; kwa buye kwa linywa, ngi sa 'lezi kona. Kwa ti ngenva, lapa ku fika ubusika, be za 'ku ngi tabata. Nga fika kwiti lapa ku linywayo. La 'Yiwa i'lobo. Kwa ti nga semva kwelinye i'lobo, kwa fika uku ti, inkosi i ya wela. Kwa welake. Kwa ti nga semva kwa buywa. Sa fika sa ku 'Ya loko 'ku'la e sa ku šiyayo ku linyiwe; kwa buye futi kwa linywa; sa ku 'Ya loku futi uku'la. Kwa ti nga semva ya fika inkosi, i tumile isigidžimi sokuza 'ku buza, uku ti, izinkomo za ya ngapi na? Kwa tiwa ekaya, izinkomo za 'Yiwa pešeya, okoba inkosi abantu ya be i ba nikile. Inkosi ya wu tabatake umuzi wonke. Kwa ti abantu ba lowo 'muzi wa kiti, b' esuka ba iteka.

Kwa tike tina sa sala kona kuzo izinkomo, sa hamba nazo. Inkosi ya fike ya tabata amašumi amane. Sa buyake, sa 'lalake ku leyo indao. Sa lima; sa pinda futi sa lima; sa pinda sa lima. Kwa ti nga semva, kwa 'laluka ukuti, Unongalaza u bulewe. S' esukake sonke isizwe sa wela ukuwela ku ka 'Mawa. (Tina) sa suswa lapo, se si 'lutšwa ngemikonto, ku tiwa sonke si za ku landela Uniawa; sa ye s' aka kwela kwa 'langezwa. Sa fika kwela kwa 'langezwa; sa lima; futi sa pinda sa lima;

mother. I arrived there just as they were planting; and there I spent the summer; winter came; and again they planted, I still remaining there. It came to pass afterwards, when winter came, they came to take me. I reached home while they were planting. The summer was spent. And after another summer, there came word that the king is crossing the river. He went over accordingly, and afterwards returned. We arrived and ate that crop which we had left planted; and again they planted; and this crop we also consumed. It came to pass afterwards that the king sent a messenger to come and inquire, saying, where have the cattle gone to? At home, the reply was, the cattle were eaten on the other side of the river, because the king had given them to the people. The king accordingly took the whole kraal. And the people of that kraal of ours were now destroyed.

But then we ourselves remained there with the cattle, and went with them. The king came and took forty head. We then returned, and so dwelt at that place. We planted; again we planted; and still again. It came to pass afterwards, there came report, saying, Nongalaza has been killed. Accordingly the whole tribe now left and passed over, which flight is known as that of Mawa. We ourselves were removed thence, being driven by spears, it being said that we were all going to follow Mawa. So we went and built in the district of Hlangezwa. We

sa pinda sa lima. Kwa ti ngemva, inkosi ya ti, abantu bami, kwa be ku 'laliwa ngabo, ku tiwa ba za ku muka noMawa, pindelani kona ezweni lenu; ni yo kwaka kona. Kwa ye kwakiwake Elungoye, ku vela kwa Bulawayo. S' emukake lapo, sa kupuka, sa ya ku 'lala kwomkulu (umzi, kwa Tukusa). Kwa fika kwa ti izinteku, za ti, a ku fanele ukuba ngi nga ya emapan'leni, ngi šiya itunga lenkosi li nga sa patwa 'muntu.

Kwa ti nga semva kwa linywake, a ze a 'liwa lawo 'mabele. Kwa ti nga semva, inuatsana ku linywayo, ya fikake inkosi ya buza ezintekwini, ya ti, abafana aba patayo itunga abapi na? Sa si tšo izinteku sa ti, ngapaya kwomuzi, batatu; ngapa kwomuzi futi, bane. Kwa linywake, i sa 'lezi kona kwiti. Kwa ti nga semva, lapa amabele ebomvu, ya ti kimina inkosikazi, 'a ku wele uku yo ku bona unyoko. Nga ti ngi nga ka 'lali ekaya inyanga i se 'nye, wa fika umuntu o se zo ku ngi tabata. Ng' emukake, nga fika kona. Kwa ti ngelinye ilanga ya fika inkosi, i hambele kona kwa Tukusa; ya fikeke, ya 'lala izinsuku ezine; ya si biza, ya ti, nonke nina 'bafana aba pata itunga lami, ka ni yi ku za na 'buto; kona se ni kulile, ngi ya ku tanda ukuba ngi ni

arrived at Hlangezwa, and planted; and again we planted; and so a third time. It came to pass afterwards, the king said, my people, who remained steadfast, when it was said they were about to leave with Mawa, return ye to your own country, and build there. Accordingly they went and built at Lungoye, coming from Bulawayo. Then we departed thence, and went up to the king's, to dwell at the capital (Tukusa). At length the servants came and said, it would not be allowed me to go to the country kraals, and leave the king's milking without a person to look after it.

It came to pass afterwards that they planted, and then that grain was eaten. And then, soon after they had begun to plant, the king came and inquired of the servants, and said, where are the boys who have charge of the milking? Then we servants answered and said, at the kraal yonder there are three; here again at this kraal, four. The planting season found him still residing there with us. Afterwards, when the corn was beginning to ripen, the queen said to me, come, go down and see your mother. But before I had remained at home a single month, there came a man to take me. Therefore I left, and went back there. And one day the king came, and sojourned there at Tukusa; he came, and dwelt four days; he called us, and said, all ye boys who have charge of my milking, ye shall be exempt from common duty; as soon as ye have grown to manhood, I shall be

tele kona lapa. Ya ti nga semva, butani abafana abanye bemizi yonke, be ze 'ku lima. Sa ba butake; ba fikake, ba 'lala, ba lima izinyanga ezi yisitupa. La 'iwa lelo i'lobo. Kwa ti nga semva, ya ti inkosikazi, ye'lanini, ke ni ye emakaya enu. S' eukake, sa fika, sa 'lala, kwa za kwa fika uku linywa futi; sa ze sa wa 'fa lawa 'mabele, si sa 'lezi kona emakaya. Kwa ti nga semva kwa lawa 'mabele, ya si biza inkosi, ya ti, hambani nonke, ni yo kwaka ezansi etafeni Elukula. Sa fika Elukula. Si te si sa 'lala uku fika Elukula, sa tombake, sa babili; s' emukake, sa ya emapan'leni; sa 'lalake, ya ze ya fa inyanga. Ku te nga semva kwoba i fe inyanga, sa pindlelake. Si te si sa 'lezi inozana, lapa inyanga yetwasayo, kwa fika uku ti, Isanlu si ya bizwa. Sa kupukake, sa fika enkosini. Si te si sa fika enkosini, kwa tiwa, ma yi butane yonke (impi); ya butanake; ya puma, i ya kwa Sikwata. Kwa ti ya buyake kwa Sikwata. Sa ti si sa fika sa funyanisa uku'fa se ku 'lakulwa. Kwa ti ku sa vunwa loko 'ku'fa, ya butana, i si ya Eswazini. Ya buyake Eswazini, ya fikake, ya 'lala; la 'Yula i'lobo; kwa pinda kwa linywa; la 'Yula i'lobo. Ku te, se ku za ku linywa okunye, kwa 'lalukake isipi'lika e si iteke ngaso tina.

glad to station you here. He said, afterwards, assemble ye the other boys of all the kraals, that they may come and dig the gardens. And so we assembled them, and they came, remained, and dug for six months. That summer was spent. And afterwards the queen said, go ye down, and return to your homes. Therefore we went down, arrived, and dwelt until the season for planting arrived again; and then we ate that grain, still remaining there at home. And after that grain was spent, the king called us, and said, go, all of you, and build down country, on the Kula plain. We went to Kula. And just as we arrived at Kula, we became of age, two of us; and so we left, and went to the country kraals; and there we remained till the end of the month. And after the month had expired, we returned. And while we were remaining a little, till the moon should wax, there came word that the Sanku regiment is called. Therefore we went up, and arrived at the king's. And just as we arrived at the king's, order was given for the whole army to assemble. It assembled accordingly, left, and went against Sikwata. Then it came back from Sikwata. And as we returned we found the people weeding their gardens. As soon as that crop was gathered in, the army assembled and went against the Amaswazi. Then it returned from the Amaswazi, arrived, and remained; the summer passed; they planted again; and the summer passed. And

III. THE PRINCES KECHWAYO AND UMBULAZI, AND
THE BATTLE BETWEEN THEM.

Uietšwayo noMbulazi ukuzalwa kwabo intanga inye. B' a'luke ngonina. Uietšwayo wa zalwa kwa 'Nkumbazi. Umbulazi wa zalwa kwa 'Monasi. Kodwa ba 'langene ngoyise; uyise wabo munye. Uyise 'ka beka 'nkosi pakati kwabo; ngokuba ba be isiuuku, be baningi. U te e se yi beka inkosi pakati kwabo, ba se be nako ukuvukelana; ngokuba ba se be kulile bonke. Wa ti uyise wa be e sa landa ukuvela; ngokuba Umonasi wa be e m nikiwe Utšaka; wa ti, ngi zalele, wena ka 'baba, naku mina ngi nga zali; ngokuba ngi yinkosi, ngi busa izwe; wena u ya zala.

Ukubanga kwabo ku vele ku leyo indao; ngokubane uyise u lande okwa tšivo ngUtšaka, wa ti, mina a ngi nayo inkosi, ngokuba umzi u se ngo ka 'Tšaka; nangu Umbulazi, umntwana ka 'Tšaka. Wena 'letšwayo, 'ku ko pakati kwomuzi wa kwa Zulu; ngokuba emveni wokuba ku fe Umbulazi, umuzi ngo ka 'Tšongweni, umta ka 'Dingane; ku ti emveni kwoba ku fe Utšongweni, u buseke wena 'letšwayo.

just as they were about to plant again, there broke out the insurrection by which we were destroyed.

TRANSLATION.

Kechwayo and Umbulazi were of equal age. They had different mothers. Kechwayo was born of Nkumbazi; Umbulazi was born of Monasi. But they were related on their father's side, having both the same father. Their father did not attempt to decide who of them should be king; for there was a multitude of them. He knew that if he should appoint one to the throne, there would be at once an insurrection among them; for they were all grown up. The father thought he would still follow the custom; for Monasi had been given to him by Chaka, saying, thou son of my father, beget children for me, seeing I beget no children; for being myself king, my business is to rule the country; yours, to beget children.

Their struggle began in that way; because the father adhered to the instructions of Chaka, and said, "I have no king, for the kingdom really belongs to Chaka; here is Umbulazi, son of Chaka. Thou, Kechwayo, hast no part in the Zulu sovereignty; for in case Umbulazi should die, the kingdom would go to Chongweni, son of Dingane; but in case Chongweni should die, then thou, Kechwayo, wouldst rule."

Umzi woniwa izo izinduna zi ka 'yise, ezi ya 'lala naye Uletšwayo ngapaya, nga sesita, uma uyise e nga boni. Zi ti nokutšo, u ya ko'liswa; umzi ngowako. Ku kona ini ukuti, be nga se ko lawo 'makosi na? a sa fa na? Ku ti wena, uyiflo e sa hamba, umuzi ku tiwe ngo waba nga se na 'yise na? Ku ti wena, uyiflo e sa hamba, u ya ko'liswa? uyiflo a wu pikelele, uku ti, umzi ngo ka 'Mbulazi? Mina a ngi naye umntwana, o nga busa umzi ka 'Tšaka, ngokuba li se kona itumbu lake. Mina owami wa be e nga busa, kwa ku nge ko umntwana ka 'Tšaka; uma e kona umntwana ka 'Tšaka, mina ngi ti, owami u ya ku ba induna yebuto kodwa; ngokubane nami nga be ngi ngumuntu ndže; ngi balekile okwabane ngi bone ukuti ngi za ku bulawa. Mina umzi ngi ye nga wu tata ku 'belungu; kandu ukuma nami ngi be inkosi. Kodwa mina ngokwami a ngi tšo okwokuti umuzi u nga buswa ngowami umntwana; ngokuba u se kona umniniwo umta ka 'Tšaka.

Kwa ba konake ukutukutela ku 'letšwayo; ka be e sa 'langana noyise. Kwa ze kwa ti emveni kwa loku, Umpande wa zi buta izinduna; za ti izinduna z' enlaba uku kupuka 'ku ya 'ku bona inkosi. Kwa ze kwa ti ngemva Umpande wa mema inļina, wa ti, ma i yo ku zingela in-

But the kingdom was disposed of by the father's captains, who lived with Kechwayo there at a distance, out of sight; and that without the father's knowledge; for they said, thou art cheated; the kingdom is thine. But is it really so—thus argued Umpande and Umbulazi with Kechwayo—is it really so that those rightful heirs to the throne are no more? are they really dead? And while thine own father is still living, is the kingdom said to belong to those who have no father? And while thy father is still alive, art thou cheated? has not thy father contradicted thee? saying, 'the kingdom belongs to Umbulazi; I myself have no child, who can rule the kingdom of Chaka, since there is an heir of his still living. Mine own might rule, had Chaka no child. Since there is a child of Chaka living, I appoint my own to be merely a military captain; for I also was just a common person; and I fled because I saw that I was about to be killed. I obtained what power I have from the white people; and it was by that means that I finally became king. But for my own part I do not think that the kingdom should be ruled by my own child, because there is an heir to it in the son of Chaka.'

Thus it was that Kechwayo became angry, and would no longer meet his father. Then it came to pass after this, that Umpande assembled the captains; but the captains refused to go up to see the king. It came to pass afterwards that Umpande appointed a hunt, and said, let

yamazana; wa mema e ka 'letšwayo ne ka 'Mbulazi. Wa ti Umbulazi w' enlaba; wa ti, mina a ngi taudi; ngi ya ku zingela 'n'ina yani na? loku umuzi a ngi wu bambi ngaman'la; umuzi ngo ka 'baba na? nami umuzi ngi wu nikwa nguye ubaba na? Ngokwami nga ngi ya ku ba ngumuntu ndže, ndžengaye ubaba; naye wa be e ngumuntu ndže. Mina a ngi ku tandi uku banga umuzi ka 'baba, ubaba e se kona.

Kwa ze kwa ti ngemva, uyise wa m buyisa Uletšwayo; wa ti, ke inuke a ye ekaya lake. Kwa ti ngemva wa ba biza bobabili. Wa ti Umbulazi w' e'la uku za ku 'yise; wa ti Uletšwayo w' enlaba, wa ti, a ngi yi ku za. Wa ti uku pendula ku ka 'yise, wa ti, u n'abelani na? Se ngi za ku ni nika izwe lenu, ku be ngulowo a zakele ka'le. Ukubanga uma ni ya tanda, ni ya ku banga, ngi nga se ko. Wa m nika elake Umbulazi; wa ti, ye'la, u yo kwaka ku 'mfundisi Etšowe.

Kwa se ku 'laluka, se be 'laba imikosi ku 'letšwayo; ngokuba ba 'langene kakulu noletšwayo; ba ti, zi ye muka, zi ya esilungwini. Kwa se ku ba kona izin'foli zake. Kwa ze kwa ti sonke isizwe sa tengelelana uku petela nga ku 'letšwayo. Sa baleka sonke a wa be e mi zisa kuso uyise, sa ya nga ku 'letšwayo.

them go and hunt game; he invited Kechwayo's party, and also Umbulazi's. But Umbulazi refused to go; he said, I am not willing; what kind of a hunt should I have? Neither do I seize the sceptre by violence. Does it not belong to my father? and is it not given to me by my father? For my own part I would be just a common man, as my father was; for he was just a common man. This seizing upon the throne of my father, while my father is yet alive, I cannot approve it.

It came to pass after a while, that his father sent Kechwayo back, saying, come now go home. And afterwards he called them both. Umbulazi went down to the king; but Kechwayo refused, saying, I shall not go. But in reply the father said, why do you refuse? I was about to give you your country, that each might build and prosper for himself. As to contending for the sceptre, if ye will do so, ye must do it when I am no more. He gave Umbulazi his, and said, go down and build by the missionary at Chowe.

Then the news broke out, that Kechwayo was marshalling the forces; for the multitude sided with Kechwayo; and they said, the cattle are leaving, and going over to the white man. Now there were his spies. At length all the people moved each other to join Kechwayo. And all, to whom his father had sent him, left Umbulazi, and went over to Kechwayo.

Kwa ti ngemva kwa loku, kwa kona impi. Wa be e ya ku kuluma okokuti, mina ngi ziswe ngubaba, uku ti, ka ngi zo kwaka ku leli izwe eli sezansi. Kwa ba kona ku 'letšwayo, uku ti, uyilo u ku nika izwe eli ngabelungu ngani na? Wa ti yena uku pendula, wa ti, a ng' azi mina; leli ilizwe ngi li nikwe ngubaba kodwa. Wena, 'letšwayo, i nga be ku kona o ku funayo kimina, u ngi tšena. Yebo, mina ngi ya vuma, ngi 'lasele kuwe. Wa ti Umbulazi, ai, mina, 'letšwayo; a ngi nabo abantu bo-ku'lasela mina; nomuzi e ngi wakileyo ka siwo wami; ngo ka 'baba. Mina a ngi sa ku zwa loku kuwe; mina ngi 'lasela,—e tšo ndžalo Uletšwayo.

W' euka Umbulazi uku za lapa ku 'mfundisi. U te e sa fika, ya fika impi. Ba ti abantu bake, ba ti, 'Yula, u ye pambili; u ya bona loku na? ukuba Uletšwayo u za ku ku bulala na? Wa ti, yebo, ngi ya vuma; ngi ya ku 'Yula. Nakanye mina ka ngi so ze nga si dela isikala e ngi si nikiwe ngubaba. Wa 'Yulake. U te e sa wela Umatikulu, ya fika impi ngaman'ya; ya vela izintaba zonke. Wa hambake, wa ze wa ye wa fika emzini ka 'Nongalaza. Ku te ku sa kusasa, wa yi 'Yula, e za ku wela Utugela, e za ku 'Mantšonga. Za ti izinduna zake, a ku fanele loku, wena umntwana, umuzi u 'lale

It came to pass after this there was war. Umbulazi wished to reason, and spoke to this effect: As for me, I was sent by my father, that I should come and build in this low country. Then Kechwayo replied, saying, why does your father give you a country contiguous to the white men? To this he replied, saying, I myself do not know; I only know that this country was given me by my father. You, Kechwayo, if there is anything which you want of me, tell me. Yes, said he, I do tell you, I want to fight with you. Umbulazi replied, "not so I, Kechwayo; I have no people for fighting; and the kraal which I have labored to build is not my own; it belongs to my father." "I listen to this from thee no longer; I am for war"—so said Kechwayo.

Umbulazi went down to come here to the missionary. And just as he arrived, the enemy also arrived. Then his people said, pass on, go further; do you see this? that Kechwayo is about to kill you? Yes, said he, I consent; I will pass on. But never, never, will I give up the opening (district) which has been given to me by my father. So he passed on. And as he was crossing the Matikulu, the enemy arrived in great haste, coming down all the mountains. So he went on until he came to the kraal of Nongalaza. And at early dawn, he passed on, designing to cross the Tugela, and come (himself) to Manchonga. But his captains said, this is not best, thou child (of the king), that the wealth of the state

nawo ; noyilo umzi wa ya nawo ; ngokuba si ya bona ukuba Uletšwayo u se fikile. Ku'le ukuma ku hambenabantwana bonke, ba wele Utugela, kanye nezinkomo. Wa ti yena uku ba pendula, a ngi tandi uku baleka ngi balekele uwetu. Ni ze ni ti, ma ngi wele nezinkomo na ? nabantwana na ? Mina ngi ya ku fela nganeno kwo-Tugela. Kodwa ulobo ngi sa hamba ngi ye emakosini e nga wa nikwayo ngubaba. Wa hambake, wa wela, wa fika ku 'Mantšonga ; wa lala ilanga la ba 'lanye. Ku te kusasa wa ye wela e fika namaviyo Amapoisa ematatu. Kwa be se ku kona impi eningi ka 'letšwayo. Kwa ti intambana kwa ba kona uku ti, ma i twe ; ngokubane u kona Uletšwayo a se e yi zisa impi. Ye suka e ka 'Mbulazi, ya yi 'langabeza. Kwa ti e ka 'letšwayo ya buya ya kukula ; ya ti e ka 'Mbulazi ya buya ya buya. Kwa ti ebusuku kwe zwakala imikosi yokuti, i si ngene e ka 'letšwayo. Za ti izinduna, ma yi sondele yonke impi eduze kwezinjola, i zo ku linda Umbulazi. Ku te kusasa kwa se ku vela nezinkomo se zi baleka nga sElutugela ; ngokuba ba hambile ebusuku impi ka 'letšwayo ba hamba, abantu ba ka 'Mbulazi be ba funyanisa bele. Ku te kusasa kwa tiwa, abantu ka 'Mbulazi i ba ledile nga sElutugela ebusuku. Wa w' esusake Amapoisa, a funyanisa i luba izinkomo nezingane, e se be zi

remain behind ; and thy father went, state and all ; for we see that Kechwayo has already arrived. All the children ought to go, and cross the Tugela, together with the cattle. In reply to them he said, I am not disposed to run away and flee from one of our own people. Do you say, then, that I must go over with the cattle ? and with the children ? As for myself, I will die in defence on this side of the Tugela. But I am now going in person to see the powers allotted to me by my father. So he went, crossed over, and came to Manchonga ; and spent one night there. And in the morning he crossed over again, and came with three companies of Amapoisa (police). The army of Kechwayo was already there in large numbers. And in the afternoon word was given : we must fight ; for here is Kechwayo coming on at once with his army. Umbulazi's force started and met it. But Kechwayo's turned and drew off ; and Umbulazi's turned back. In the night a cry, to arms ! was heard, saying, Kechwayo's force has entered the camp. The captains said, let all our men draw near to the wagons, in order to guard Umbulazi. It came to pass in the morning that the cattle came fleeing from the Tugela ; for Kechwayo's men went and found Umbulazi's men asleep. And in the morning it was said, the enemy killed Umbulazi's men by night on the Tugela. Therefore he sent the Amapoisa, who

pangile. A te e sa fika Amapoisa, be za kuwo abantu ba ka 'letšwayo; ba ti be se za, Amapoisa a ba tšaya ngezibamu; ba baleka kakulu, ba šiya kwonke nezin-komo nezingane a ba be se be zi pangile; ba baleka ba ze ba fika empini ya kona enye e be sele emva. A ba yekake Amapoisa, ukuba ba fike empini ya kubo emingi. Kwa ti Umbulazi wa yi pakake, wa yisa kuyo e ka 'letšwayo; ya ti e ka 'letšwayo ya bona okokuti, nansi impi, i si za, ya 'langabezanake. Wa fika wa susa Amapoisa pambili; kwa ngemva kwAmapoisa wa susa Isipetu, ikanda, umzi ka 'Tšongweni. Ye zake, ya 'langana; ya buye ya yi notša e ka 'letšwayo. Ba buye futi Umbulazi, ba ba yeka; ngokuba wa be e te ukutšo kwake Umbulazi, ni nga ba uotši kakulu. Ba pinda futi e ka 'letšwayo, be zake; e ka 'Mbulazi ya buya ya 'langana; ya baleka futi aba ka 'letšwayo; ba buya aba ka 'Mbulazi, ba ba yeka; ngokuba ba bamba lona igama lelo li ka 'Mbulazi, lokuti, ni nga ba uotši kakulu. Wa buya futi, wa yi zisa Uletšwayo; ya buya futi ya 'langana; ba buya futi ba baleka aba ka 'letšwayo.

Ku te emveni kwa loko, e ka 'letšwayo ya ze ya nga ti i nga si 'langanisa pakati; ngokuba ya be iningi ka-

found them driving off the cattle and children, which they had just now plundered. As soon as the Amapoisa came up, Kechwayo's people came towards them; and while they were drawing near, the Amapoisa fired upon them; they fled in haste, and left everything, both cattle and children, which they had just now plundered; nor did they cease their flight till they came to another portion of the army which was remaining there in the rear. Therefore the Amapoisa left them, when they reached their own great army. Then Umbulazi set his in array, and sent it against Kechwayo's; and when Kechwayo's saw that their foe was near, they came up and met them. Now Umbulazi had put the Amapoisa in front; and behind the Amapoisa he placed the Isipetu, Chongweni's regiment. Thus they came up and joined in combat; and again they routed Kechwayo's party. And again Umbulazi and his men turned and left them; for Umbulazi had given orders, saying, ye must not chase them too far. Again Kechwayo's men returned, and came up as before; again Umbulazi's joined with them; again Kechwayo's men fled; and again Umbulazi's turned and left them; because they clung to that same word of Umbulazi, which said, ye must not chase them too far. Again Kechwayo turned and brought up his army; again they were met; and again they fled.

After that it came to pass that Kechwayo's forces thought they would try and surround us; for Kechwayo's forces were by far the most

kulu e ka 'letšwayo. I si fikile ya si notšake, izwe li lungile, ya si pa'la pakati. Kwa ti ku loku, kwa se ku bamba umzi ka 'Mbulazi, Umkweyantaba, wa be u su baleka; ngokuba u ya bona, i si 'langaniswa pakati; ya balekake, i se i notšwa. Ka sa be si sa pindela uku ya 'ku lwa; ngokuba abantu kwa be se ku kona ukubane ba pela aman'la; ngokuba kwa be se ku lubene nesi-fazana. Kwa se ku ngulowo 'muntu e se hambe e funa abantu bake lapa be baleke ba ya nga kona. I si fikile e ka 'letšwayo ya si pa'la, i zisa emanzini, umfula u zele; ya fika ya si tela kona emanzini. Kodwa ukufa kwabantu ba fa ngendao yokwesaba amanzi; ba bulawa. Abanye abantu ba sinda ngokuziposa' kona emanzini; kodwa ukuvama kwabantu be muka namanzi.

Abanye ba suka ba fa; abanye ba ye ba ziposa emanzini, ba bulawa ngawo amanzi; abanye ndžalo ba sinda ba wela; abanye ba bulawa nabo, se be ba tolile abantu babo; abanye ba bulawa, be nga ka ba boni. Abanye a ba be b' esaba na 'ku funa, ba se be baleka ngokwabo; ngokubane nabanye ba be ti uku tšo kwabo, loku

numerous. Therefore they came and routed us, the country favoring, and hemmed us in. It came to pass at this moment, as they were taking Umbulazi's regiment, Umkweyantaba, it fled at once; for they saw that they were now surrounded; therefore they fled, and were totally routed. We never returned again to fight; for by this time it was found that the men had lost all strength; for now they were rushing along, driving and driven with a crowd of women and children. Then every man went in search of his own people whithersoever they had fled and gone. And when Kechwayo's men came up they hemmed us in, and brought us to the water, the river being full; and there they came and poured us into the water. But in respect to the death of the people, they died through fear of the water, being slain. Some of them escaped by throwing themselves at once into the water; but the greater portion of the people were carried away by the water.

[Here the heart and voice of the narrator failed, and he withdrew until the next day, when he added the following:]—

Some died at once; some went and threw themselves into the water and were killed by the water; others escaped in that way, and crossed over; some also were slain after they had found their friends; others were slain before they saw them. Some there were who were afraid even to hunt for their friends, and ran away at once by themselves; for

nansi impi, i si fikile, ngi nge be ngi sa bangela abantu bami, ukuba ba bonwe impi; ba sale be zibalekela, be ti, kumbe ba ya ku buya ba ba bone; kantike abanye ba fe, ba nga be be sa ba nako uku ba bona. Abanye ba buya ba hambe, se be funa; abanye ba ba fumanisa, se be gwaziwe impi; abanye ba funyaniswa impi ndžalo be iatšile, i fike, i ba vuse ngemikonto. Kwa ti ndžalo abanye ba sinda na kubo abantwana babo; abanye ba vuka se be file, ba vuswa imvula ebusuku.

Nga ngi kona Emkweyantaba; nami nga zingenela ngokwami; nga bona kodwa nami ukuba se ngi sinda.

IV. FLEEING FROM THE FOE AND SWIMMING THE TUGELA.

Nga baleka kambe, nga ziposa emanzini, nga 'lamba. Kwa ti ukuma ng' afululeke, a tanda amanzi uku ngi yisa pansu; nga ze nga vuma, nga hamba kona pansu. Kwa nga semva, nga we zwa uku ti, a se ng' afulule, nga buya nga numa, nga banga pezulu. Ngi te ngi sa kupuka nga pezu kwamanzi, a ti a sesiswini nga wa 'lanza; kwa buya kwa kona uku ba lula emzimbeni kimi. Nga

some of them thought to reason thus: since here is the enemy, already on the spot, I can not show the least regard for my friends, lest they be discovered by the foe; they delayed searching, and fled for their own lives, thinking, perhaps they would return and find them; whereas indeed some died, and never had an opportunity to see them again. Some turned and went away, after searching; some found them already stabbed by the foe; some, who had concealed themselves, were found by the foe, which came up and roused them with spears. And so it was that some escaped, including also their children; some recovered from a state of insensibility, being roused by the rain in the night.

I was there in the Kweyantaba regiment; I also entered for and of myself; I also saw that I barely escaped.

TRANSLATION.

I fled, of course, threw myself into the water, and swam. It came to pass when I was exhausted, the water wanted to plunge me to the bottom; to which I then consented, and went there below. Afterwards, when I found that I could endure it no longer, I struggled again, and made for the surface. And as soon as I came to the top of the water, I disgorged what there was in my stomach, and then I felt relieved again

ti ngi sa hamba, kwa 'laluka umuntu nga sen'la kwami—kwa 'laluka indoda ngen'la kwami, i se i hambe i kala. Ya fika ya ngi bamba; ya ti i za ku ngi bamba em'ana, nga ti mina nga yi dedela, ngokuba nga yi bona i za ku ngi iwilisa. Ngi te ngi ti ngi ya m dedela, wa se ngi bambile ngemikonto—nga be imikonto ngi yi pete emitatu—wa fika wa ngi bamba ngayo imikonto. Nga ti okoba ngi zwe okwokuti u se yi bambile imikonto yami, nga be ngi ya te ngi ya hamba; wa donsa yena, nga ze nga yi yeka; ngokuba nga bona imikonto i bi za ku ngi sika. Wa hambake nayo wa ya emva. Kwa ze kwa ti mina nga hamba, nga 'lamba. Ngi te ngi beka, nga se ngi m bona, e se e bekise umlenzi pezulu, a se m a'lule amanzi. Kodwa abantu ba be baningi aba be muka namanzi. Nga hamba; nami nge zwa uku ti a se ng' a'lule. Nga buya nga pindela kona pansi; nga hamba kona pansi. Nga ngi ya te ngi vimbe amakala ami; nge zwa ukuma se ngi wa suti amanzi esiswini. Nga buya nga uunuma, nga banga pezulu. Ngi te ngi sa puma nga pezu kwawo, a ti a siswini a puma, kwa ba kona ubulula emzimbeni kimi. Nga buye futi nga 'lamba, ngi nga sa pete uluto, se ngi pete umsila wesi-langu ku kupela. A pinda a ng' a'lula futi, nge za nga

for a time in body. And as I was going on, all at once there appeared a person in the river above me,—a man, coming on, and crying as he came. He came up and caught hold of me; and as he was about to seize me by the back, I determined to avoid him, for I saw that he would plunge me under water. And as I was thinking I had shunned him, behold he had caught me by the spears—the three spears which I was carrying in my hand—he came up and caught me by these spears. And when I found that he had really caught hold of my spears, I was thinking I would go on; but he dragged behind till I was obliged to let go of them; for I saw that the spears were about to cut me. Therefore he went off with them, and fell behind. Then I went on and swam. At length I looked, and I saw him just now thrusting one limb above water, for the water had now overpowered him. But there were many people who were going off (down stream) with the water. On I went; I also felt that it had now overpowered me. Again I turned and went to the bottom, and went on there below. I thought I would keep my nostrils closed; now I found that my stomach was full of water. Again I struggled and made for the surface. And as I came out above, the water in my stomach was disgorged, and then my body felt relieved. Again I swam, carrying with me nothing now, save the rod of a shield. Again the water overpowered me, and then again I turned and went to

buya nga pindela nga pansi ; kona pansi nga vimba amakala, nge zwa ukuma se ngi wa suti esiswini. Nga pinda futi, nga banga pezulu ; nga buya nga wa 'anza ; kwa kona futi ubulula kimi. Kwa ze kwa ti nga pambili, nga fika lapa amanzi a yimozana, lapa se ngi tšona ngi vele ngentamo ; kwa tike nga pambili nga wela. Ukuba amanzi a ye se kona nga pambili amaningi, nga ngi nga se yi ku wela, ngokuba nga se ng' a'lulekile ; nami nga bona kodwa ukuba se ngi wela.

Kwa ti ukuba ngi wele, nga funyanisa umkwenyana wetu. Sa hamba naye endawonye. Wa buza wa ti, u welapi na ? Nga ti, ngi wele kona emanzini lapa ezansi esizibeni. Wa ti, mina ngi welile ngesikepe, ngi bambile pan'ye kwaso.

V. ANOTHER'S ACCOUNT OF THE PRINCES' BATTLE AT THE TUGELA.

I fike y' aka umkumbu ngako ka 'Nongalaza, esangweni. Wa paka Isipetu. Ku te nga pambili kweSipetu wa susa Amapoisa. Ku te ngemva kweSipetu wa paka Iningizimu ka 'Mantandatsiya, umninawe ka 'Mbulazi. Kwa ti ngemva kweNingizimu wa paka

the bottom; and there below I stopped my nostrils, feeling that my stomach was now full of water. Again I made for the surface, and disgorged it; and now I felt relieved. Then it came to pass further on, that I reached a place where the water was shallow, so that I sunk only up to my neck; and accordingly I soon reached the shore. Had the deep water extended still further, I could never have reached the shore, for I was already quite exhausted; I also barely saw that I was really safe ashore.

It came to pass when I came to land, I saw my brother-in-law. We walked along with him. He asked, saying, where did you cross? I replied, I crossed in the water, there below, where it is so deep. But, said he, I crossed by means of a boat, holding on upon the outside of it.

TRANSLATION.

The forces came and arranged themselves at Nongalaza's, in the gate. Umbulazi set the Isipetu in array. In front of the Isipetu he put the Amapoisa. In rear of the Isipetu he put the Iningizimu, under command of Mantandachiya, Umbulazi's brother. In rear of the In-

« II. Autobiographie

94

Pour ce qui est de ma naissance, bien sûr, je suis né sur l'Umlalazi². Et alors il se trouva, tandis que j'étais encore enfant, que je partis pour la maison de ma mère. J'arrivai juste au moment des plantations; et là je passai l'été; l'hiver arriva; et de nouveau ils plantèrent, moi-même étant toujours là. Il advint ensuite, l'hiver venu, qu'ils vinrent me chercher. J'arrivai chez nous au moment des plantations. L'été se passa. Et après un autre été, le bruit se répandit que le roi³ traverse la rivière⁴. Il passa donc de l'autre côté, et ensuite il rentra. Nous arrivâmes et mangeâmes cette récolte que nous avions laissée plantée; et de nouveau ils plantèrent; et cette récolte nous la consommâmes aussi. Il advint ensuite que le roi envoya un messenger qui vint se renseigner, en disant, "Où est passé le bétail"? Chez nous, la réponse était que le bétail avait été mangé de l'autre côté de la rivière, parce que le roi l'avait donné aux gens. Le roi prit donc tout le *kraal*⁵. Et les gens de ce *kraal* qui était le nôtre étaient à présent détruits.

Mais ensuite nous restâmes là avec le bétail, et allâmes avec eux. Le roi vint et prit quarante bêtes. Nous rentrâmes ensuite, et nous demeurâmes alors à cet endroit. Nous plantâmes; encore une fois nous plantâmes; et encore. Il advint ensuite qu'un message arriva, disant que Nongalaza⁶ a été tué. Alors toute la tribu partit et passa de l'autre côté, fuite connue sous le nom de "Mawa"⁷. Nous fûmes nous-mêmes chassés de là, pourchassés par des lances, étant dit que nous allions tous suivre Mawa. Alors nous partîmes construire [nous établir] dans le district de Hlangezwa⁸. Nous arrivâmes

2. Une rivière située dans le sud-ouest du Zoulouland.

3. Le roi Mpande (orthographié Umpande dans la version de Lewis Grout) régna de 1840 à 1872. Mpande traversa la frontière avec le Natal – en 1840, le Natal était sous l'autorité des Boers d'origine néerlandaise – pour recruter des renforts afin de vaincre le roi Dingane (son demi-frère) et de s'emparer du trône.

4. La rivière Thukela (orthographiée Tugela par Grout) en 1840 formait de fait la frontière du royaume zoulou, et devint ensuite la frontière entre le Zoulouland, dirigé par le royaume zoulou, et le Natal, devenue colonie britannique.

5. Le *kraal* (du néerlandais) désigne une communauté zouloue, de n'importe quelle taille, possédant en son centre un enclos pour le bétail ou bien l'enclos lui-même.

6. Nongalaza est un important chef militaire et politique, qui vécut sous les règnes des rois Dingane et Mpande. Aux commandes de la section Qwabe du sud-ouest du Zoulouland, il fit parti du conseil du roi dans la capitale royale de Mpande, Dukuza (orthographiée par Grout Tukusa). Il ne fut pas tué en 1843, mais mourut durant la bataille de 1856. Son nom est parfois écrit Nongayaza (différence dialectale).

7. Mawa était la tante (sœur du père) des rois Shaka, Dingane et Mpande. En 1843, tandis que Mpande luttait pour éliminer ses principaux rivaux au trône, Mawa traversa la rivière Thukela pour fuir au Natal britannique. Elle emmena avec elle une bonne partie de sa suite. Cet exode est connu sous le nom de « fuite de Mawa ».

8. Hlangezwa (dans son orthographe moderne Dlangezwa) est une importante base militaire zouloue située près de l'embouchure de l'Umlalazi. Ce qui est ici suggéré est que la famille de X, bien que poussée à quitter le Zululand avec Mawa, ne le fit pas, mais se rendit à Dlangezwa.

à Hlangezwa, et plantâmes; et de nouveau nous plantâmes; et ainsi une troisième fois. Il advint ensuite que le roi dit, “Mon peuple, qui est resté ferme, alors qu’il était dit qu’il partirait avec Mawa, retourne donc dans ton pays, et établis-toi là-bas”. Alors ils allèrent s’établir à Lungoye, en venant de Bulawayo⁹. Puis nous partîmes de là, et montâmes jusque chez le roi, pour demeurer dans la capitale (Tukusa). Finalement les serviteurs arrivèrent et dirent qu’il ne serait pas permis que j’aie aux *kraals* de la campagne, en laissant le bétail du roi sans personne pour le traire¹⁰.

Il advint ensuite qu’ils plantèrent, et cette récolte fut mangée. Et puis, peu après le début des plantations, le roi arriva et demanda aux serviteurs: “Où sont les garçons chargés de la traite”? Alors les serviteurs répondirent: “Au *kraal* là-bas ils sont trois; là encore dans ce *kraal*, quatre”. À la saison des plantations, il était encore là avec nous. Après cela, quand le maïs commença à mûrir, la reine¹¹ me dit: “Viens, descends voir ta mère”. Mais avant d’avoir demeuré à la maison un seul mois, un homme vint me chercher. Alors je partis, et retournai là-bas. Et un jour le roi arriva, et séjourna là-bas à Tukusa; il arriva, et demeura quatre jours; il nous appela, et dit: “Vous tous les garçons en charge de la traite du lait, vous serez exemptés des tâches ordinaires; dès que vous aurez atteint l’âge d’homme, je serai content de vous poster ici”. Il dit, après: “Rassemblez donc les autres garçons de tous les *kraals*, qu’ils viennent bêcher les jardins”. Et alors nous les réunîmes, et ils vinrent, demeurèrent, et bêchèrent pendant six mois. Cet été passa. Et après la reine dit: “Allez donc, et redescendez chez vous”. Alors nous redescendîmes, arrivâmes, et demeurâmes jusqu’au retour de la saison des plantations; et puis nous mangâmes ce grain, en étant toujours là à la maison. Et quand ce grain fut mangé, le roi nous appela, et dit: “Allez, vous tous, et descendez vous établir dans la campagne, sur la plaine Kula”. Nous allâmes à Kula. Et juste en arrivant à Kula, deux d’entre nous atteignirent l’âge adulte; et alors nous partîmes, et allâmes aux *kraals* de la campagne; et là nous restâmes jusqu’à la fin du mois. Et à la fin du mois, nous repartîmes. Et tandis que nous restions un peu, jusqu’à la lune montante, la nouvelle se répandit que le régiment Sanku est appelé¹². Alors nous montâmes, et arrivâmes chez le roi.

9. Lungoye était un lieu situé dans les collines de Ngoye ou à proximité, entre les rivières Umlalazi et Mhlatuze. Bulawayo (nom britannique: Stanger) était la capitale du royaume de Shaka, au sud des collines. C’est à cet endroit que Shaka fut assassiné en 1828.

10. Des garçons de rang approprié étaient recrutés pour servir comme pâtres et trayeurs du bétail royal, entre autres tâches, jusqu’à ce qu’ils soient en âge de suivre l’entraînement des guerriers.

11. On ne sait pas exactement laquelle des femmes de la famille royale est cette « reine ». Peut-être Monase, l’épouse favorite de Mpande.

12. Sanku (= Isangqu) est un large régiment militaire englobant diverses subdivisions, recruté sous le règne de Mpande et formé au début des années 1850. Les divisions se séparèrent durant la bataille de Ndongakusuka.

Et juste au moment d'arriver chez le roi, l'ordre fut donné à toute l'armée de se rassembler. Elle se rassembla donc, partit, et alla se battre contre Sikwata¹³. Puis elle s'en retourna. Et en revenant nous vîmes les gens moissonner leurs jardins. Dès que tout le grain fut récolté, l'armée se rassembla et alla combattre les Amaswazi¹⁴. Puis elle s'en retourna, arriva, et demeura là; l'été passa; ils plantèrent de nouveau; et l'été passa. Et juste au moment où ils allèrent planter de nouveau, l'insurrection par laquelle nous fûmes éliminés éclata.

III. Les princes Kechwayo et Umbulazi¹⁵, et la bataille qui les opposa

Kechwayo et Umbulazi étaient du même âge. Ils avaient des mères différentes. Kechwayo était né de Nkumbazi; Umbulazi était né de Monasi. Mais ils étaient apparentés du côté paternel, ayant tous les deux le même père. Leur père n'essaya pas de décider lequel d'entre eux devait être roi; car ils étaient une multitude. Il savait que s'il en nommait un au trône, il y aurait aussitôt parmi eux une insurrection, car ils étaient tous adultes. Le père pensa qu'il suivrait néanmoins la coutume, car Monasi lui avait été offerte par Chaka¹⁶, en disant: "Toi fils de mon père, engendre des fils pour moi, puisque je n'ai engendré aucun fils, car étant moi-même roi, mon devoir est de régner sur le pays; le tien, d'engendrer des enfants".

Leur conflit commença de cette manière car le père adhéra aux instructions de Chaka, et dit: "Je n'ai pas de roi car le royaume appartient vraiment à Chaka; voici Umbulazi, fils de Chaka. Toi, Kechwayo, tu n'as pas ta place dans la souveraineté zouloue, car si Umbulazi venait à mourir, le royaume irait à Chongweni, fils de Dingane; mais dans le cas où Chongweni venait à mourir, alors toi, Kechwayo, tu régnerais".

Mais les capitaines du père, qui vivaient avec Kechwayo à l'écart, disposèrent des affaires du royaume, à l'abri des regards; et cela sans que le père n'en ait connaissance, car ils disaient: "On te trompe; le royaume

13. Sikwata (également connu sous le nom de Sekwati) était le chef des Pedi dans la région ensuite connue sous le nom de Transvaal de l'Est. D'importants raids zoulous sur les Pedi survinrent sous l'autorité des souverains de Dingane et Mpande (dont ce raid, au début des années 1850).

14. Les Amaswazi (= les Swazi) sont une population vivant surtout dans la région qui s'appellera ensuite le Swaziland, et aujourd'hui l'Eswatini.

15. Kechwayo: orthographe choisie par Lewis Grout pour Cetshwayo, le fils de Mpande, qui devint roi après la mort de Mpande en 1872. Il fut finalement vaincu par les Britanniques, lors de la guerre anglo-zouloue de 1879. Umbulazi: orthographe utilisée par Lewis Grout pour désigner Mbulazi, ou Mbuyazi, le prince rival.

16. Chaka: orthographe retenue par Lewis Grout pour Shaka (roi qui régna de 1818 [?] à 1828). Shaka n'avait pas de descendant reconnu. La rumeur courait qu'il les avait tués – de même que toutes les femmes tombées enceintes de lui – pour éviter d'avoir des fils qui risqueraient de remettre en question son pouvoir. Dans ce récit, Mpande et Mbulazi contestent l'idée que Shaka ait eu aucun fils.

te revient”. “Mais est-il vrai”, argumentaient ainsi Umpande et Umbulazi contre Kechwayo, “est-il vrai que ces successeurs légitimes au trône ne sont plus? Sont-ils vraiment morts? Et tandis que ton propre père est encore en vie, le royaume est-il censé appartenir à ceux qui n’ont pas de père? Et tandis que ton père est encore en vie, es-tu trompé? Ton père ne t’a-t-il pas contredit? en disant: ‘Le royaume appartient à Umbulazi; je n’ai moi-même pas d’enfant pouvant régner sur le royaume de Chaka puisqu’un de ses héritiers est toujours en vie. Mon propre fils pourrait régner, si Chaka n’avait pas d’enfant. Puisqu’un des enfants de Chaka est en vie, je nomme le mien simple capitaine militaire; car moi-même je n’étais qu’une personne du commun; et j’ai fui parce que j’ai vu que j’étais sur le point d’être tué. Le peu de pouvoir que je possède je l’ai obtenu des Blancs; et c’est par ce moyen que je suis finalement devenu roi. Mais pour ma part je ne pense pas que le royaume devrait être gouverné par mon propre enfant, car il y a un héritier au trône dans le fils de Chaka’”¹⁷.

Alors Kechwayo se mit en colère, et ne voulut plus voir son père. Il advint ensuite qu’Umpande fit appeler les capitaines; mais les capitaines refusèrent de monter voir le roi. Alors il advint qu’Umpande organisa une partie de chasse, et dit: “Qu’ils aillent chasser du gibier”; il invita Kechwayo et ses hommes, ainsi qu’Umbulazi et les siens. Mais Umbulazi refusa d’y aller; il dit: “Je ne veux pas; quel est ce genre de chasse? Je ne m’empare pas non plus du sceptre par la violence. N’appartient-il pas à mon père? Et n’est-ce pas mon père qui doit me le donner? Pour ma part je préférerais n’être qu’un homme du commun, comme l’était mon père; car il n’était qu’un homme du commun. S’emparer ainsi du trône de mon père, tandis que mon père est toujours en vie, je ne peux l’approuver”.

Il advint ensuite, que son père envoya chercher Kechwayo, en disant “Reviens maintenant chez toi”. Et ensuite, il les appela tous les deux. Umbulazi alla voir le roi; mais Kechwayo refusa, en disant: “Je n’irai pas”. Mais en réponse le père dit: “Pourquoi refuses-tu? J’étais sur le point de te donner ton pays, que chacun puisse bâtir et prospérer par lui-même. Pour ce qui est de prétendre au sceptre, si c’est ce que vous voulez, vous devez le faire à ma mort”. Il donna à Umbulazi ce qui lui revenait, et dit: “Va donc t’établir près de la mission à Chowe”¹⁸.

17. Le «je» est ici celui du roi Mpande, directement cité. Mpande évoque sa fuite vers le Natal pour échapper au roi Dingane, qui voulait le tuer. Au lieu de quoi Mpande rallia à sa cause des sympathisants boers (obtenant ainsi son pouvoir des «Blancs», les Boers, bien qu’il ait été très soutenu aussi parmi les Zoulous), et retourna au Zoulouland pour chasser Dingane.

18. Chowe (= Eshowe), lieu d’une mission protestante, peut-être l’une de celles que dirigeait la Société missionnaire norvégienne.

Puis la nouvelle éclata, que Kechwayo déployait ses troupes ; car la multitude se rangeait du côté de Kechwayo ; et ils disaient : “Le bétail disparaît, et part aux mains des blancs”. Maintenant ils étaient ses espions. Finalement tout le monde se mit en mouvement pour rejoindre Kechwayo. Et tous, que son père avait dirigés vers lui, quittèrent Umbulazi, et rejoignirent Kechwayo.

Il advint après cela qu’il y eut la guerre. Umbulazi en appela à la raison et parla de la sorte : “Pour ma part, j’ai été envoyé par mon père, pour venir m’établir dans ce bas pays”. Alors Kechwayo répondit, en disant : “Pourquoi ton père te donne-t-il un pays contigu à celui des Blancs?”. À cela il répondit, en disant : “Moi-même je ne sais pas ; je sais seulement que ce pays m’a été donné par mon père. Toi, Kechwayo, s’il y a quoi que ce soit que tu veux de moi, dis-moi”. “Oui”, dit-il, “je te le dis, je veux me battre avec toi”. Umbulazi répondit : “Moi non, Kechwayo ; je n’ai personne pour combattre ; et le *kraal* que j’ai travaillé dur à bâtir n’est pas à moi ; il appartient à mon père”. “Je n’écoute plus ce qui vient de toi ; je suis pour la guerre”, ainsi dit Kechwayo.

Umbulazi descendit pour venir ici chez le missionnaire. Et juste au moment où il arrivait, l’ennemi arriva aussi. Alors ses hommes dirent : “Passe ton chemin, va plus loin ; vois-tu cela ? Que Kechwayo est sur le point de te tuer?”. “Oui” dit-il, “je consens ; je vais passer mon chemin. Mais jamais, jamais, n’abandonnerai-je l’étendue (le district) qui m’a été donnée par mon père”. Alors il poursuivit sa route. Et tandis qu’il traversait le Matikulu¹⁹, l’ennemi arriva à toute allure, en descendant les montagnes. Alors il poursuivit jusqu’au *kraal* de Nongalaza. Et dès l’aube, il poursuivit, projetant de traverser le Tugela, et de se rendre à Manchonga²⁰. Mais ses capitaines dirent : “Ce n’est pas souhaitable, toi l’enfant (du roi), que les richesses de l’État restent en arrière ; quand ton père partit, il emmena toute sa suite ; car nous voyons que Kechwayo est déjà arrivé. Tous les enfants doivent partir, et traverser le Tugela, avec le bétail”. En réponse il leur dit : “Je ne veux pas partir en courant et fuir devant l’un des nôtres. Vous dites que je dois traverser avec les bêtes ? Et avec les enfants ? Pour ma part, je mourrais en défendant cette rive du Tugela. Mais je vais maintenant aller voir en personne quels pouvoirs m’a attribués mon père”. Alors il alla, traversa, et arriva à Manchonga ; et passa une nuit là-bas. Et le matin il retraversa, avec trois régiments d’Amapoisa (police)²¹. L’armée de Kechwayo était déjà là en grand nombre. Et l’après-midi consigne fut donnée : “Nous devons combattre ; car voici Kechwayo qui approche rapidement avec son armée”. Les troupes

19. Une rivière située près d’Eshowe.

20. Manchonga est un lieu du côté Natal de la rivière Thukela.

21. Amapoisa (« police ») : régiments militaires sous l’autorité de John Dunn, un fermier britannique propriétaire d’une exploitation près du Thukela, qui soutenait Mbulazi et le rejoignit au combat.

d'Umbulazi se mirent en route pour la contrer. Mais l'armée de Kechwayo fit demi-tour et s'éloigna ; et les troupes d'Umbulazi s'en retournèrent. Dans la nuit un cri, "Aux armes!", retentit, disant que l'armée de Kechwayo était entrée dans le camp. Les capitaines dirent, "Que tous nos hommes se dirigent vers les chariots, pour protéger Umbulazi". Il advint dans la matinée que le bétail accourut en fuyant le Tugela ; car les hommes de Kechwayo avaient trouvé les hommes d'Umbulazi endormis. Et le matin on entendit dire : "L'ennemi a tué les hommes d'Umbulazi pendant la nuit au bord du Tugela". Alors il [Umbulazi] envoya l'Amapoisa, qui les trouva [les hommes de Kechwayo] en train d'emmener le bétail et les enfants, qu'ils venaient de voler. Dès que l'Amapoisa arriva, les hommes de Kechwayo s'avancèrent ; et alors qu'ils approchaient, l'Amapoisa leur tira dessus ; ils fuirent à la hâte, et laissèrent tout, le bétail et les enfants, qu'ils venaient de voler ; ils ne cessèrent leur fuite qu'en arrivant à une autre portion de l'armée qui était restée là en retrait. Alors l'Amapoisa les laissa aller, quand ils atteignirent leur propre grande armée. Puis Umbulazi déploya la sienne, et la dirigea contre celle de Kechwayo ; et quand les hommes de Kechwayo virent que l'ennemi était proche, ils avancèrent pour leur faire face. Umbulazi avait mis l'Amapoisa à l'avant ; et derrière l'Amapoisa il avait placé l'Isipetu, le régiment de Chongweni. Alors ils s'avancèrent et se joignirent au combat ; et encore une fois ils chargèrent l'armée de Kechwayo. Et encore une fois Umbulazi et ses hommes firent demi-tour et les laissèrent ; car Umbulazi avait donné des ordres, disant "Vous ne devez pas les poursuivre trop loin". Encore une fois les hommes de Kechwayo revinrent, et s'avancèrent comme avant ; encore une fois les troupes d'Umbulazi leur firent face ; encore une fois les hommes de Kechwayo fuirent ; et encore une fois ceux d'Umbulazi s'en retournèrent et les laissèrent ; parce qu'ils s'en tenaient à cette même parole d'Umbulazi, qui disait : "Vous ne devez pas les pourchasser trop loin". Encore une fois Kechwayo revint à la charge avec son armée ; encore une fois ils furent contrés ; et encore une fois ils prirent la fuite.

Après cela, il advint que les troupes de Kechwayo songèrent à nous encercler ; car les troupes de Kechwayo étaient de loin les plus nombreuses. Alors elles chargèrent, et le pays aidant, nous encerclèrent. Il advint qu'à ce moment, alors qu'elles prenaient le régiment d'Umbulazi, Umkweyantaba, celui-ci prit la fuite ; car ils voyaient qu'ils étaient maintenant encerclés ; alors ils prirent la fuite, et battirent totalement en retraite. Nous ne revînmes jamais à la charge ; car alors les hommes avaient perdu toute force ; car à présent ils se hâtaient, convoyant et convoyés avec une foule de femmes et d'enfants. Puis tous les hommes partirent à la recherche des leurs où qu'ils aient pu fuir et partir. Et quand les hommes de Kechwayo arrivèrent ils nous encerclèrent, et nous poussèrent vers l'eau, la rivière étant pleine ; et

là ils nous précipitèrent dans l'eau. Mais pour ce qui est de la mort des gens, ils moururent parce qu'ils avaient peur de l'eau, en étant massacrés. Certains prirent la fuite en se jetant dans l'eau ; mais la plus grande partie des gens fut emportée par l'eau.

[Ici le cœur et la voix du narrateur lui firent défaut, et il se retira jusqu'au lendemain, ajoutant alors les paroles suivantes :]

« Certains moururent sur le coup ; certains se jetèrent dans l'eau et furent tués par l'eau ; d'autres fuirent de cette façon, et traversèrent ; certains aussi furent tués après avoir retrouvé leurs amis ; d'autres furent tués avant de les voir. Il y en avait certains qui craignaient même d'aller à la recherche de leurs amis, et qui s'enfuirent aussitôt seuls ; car certains d'entre eux raisonnaient ainsi : puisque voilà l'ennemi, déjà sur les lieux, je ne peux montrer la moindre attention pour mes amis, ou ils seront découverts par l'ennemi ; ils remirent à plus tard les recherches, et prirent la fuite, en pensant, peut-être qu'ils reviendraient et les trouveraient ; alors qu'en réalité certains trouvèrent la mort, et n'eurent jamais l'occasion de les revoir. Certains s'en retournèrent, après avoir cherché ; certains les trouvèrent déjà transpercés par l'ennemi ; certains, qui s'étaient cachés, furent découverts par l'ennemi, qui les attaqua avec des lances. Et il advint que certains s'échappèrent, ainsi que leurs enfants ; certains furent tirés d'un état d'insensibilité, réveillés par la pluie pendant la nuit.

J'étais là dans le régiment de Kweyantaba ; je suis aussi entré [dans l'eau] pour et de moi-même ; j'ai aussi vu que je n'en avais réchappé que de justesse ».

IV. Fuyant l'ennemi et nageant dans le Tugela

J'ai fui, bien sûr, me suis jeté à l'eau, et j'ai nagé. Et il est advenu tandis que j'étais épuisé, que l'eau a voulu me plonger au fond ; ce à quoi j'ai alors consenti, en allant dessous. Ensuite, quand j'ai vu que je ne pouvais endurer ça plus longtemps, je me suis débattu, et suis remonté à la surface. Et dès que je suis revenu à la surface de l'eau, j'ai rendu ce qu'il y avait dans mon estomac, et alors je me suis senti soulagé pendant un moment dans mon corps. Et alors que je continuais, tout à coup est apparue une personne dans la rivière au-devant de moi, – un homme, venant vers moi, et s'écriant. Il est arrivé à ma hauteur et m'a agrippé ; et alors qu'il était sur le point de m'agripper par-derrière j'ai décidé de l'éviter, car j'ai vu qu'il allait me faire plonger sous l'eau. Et alors que je pensais l'avoir évité, voilà qu'il m'a attrapé par mes lances – les trois lances que je tenais dans ma main – il s'est approché et m'a attrapé par ces lances. Et quand j'ai vu qu'il avait vraiment attrapé mes lances, j'ai pensé que j'allais continuer à avancer ; mais il a tiré

vers l'arrière jusqu'à ce que je sois obligé de lâcher les lances ; car j'ai vu qu'elles allaient finir par me couper. Il a donc continué avec, perdant de l'avance derrière moi. Alors j'ai continué à nager. Au bout d'un moment j'ai regardé, et je l'ai vu agiter un membre au-dessus de l'eau, car l'eau avait eu raison de ses forces. Mais il y avait beaucoup de gens emportés (dans le sens du courant) par l'eau. J'ai continué ; j'ai senti moi aussi que l'eau avait raison de mes forces. Encore une fois je suis allé au fond, et j'ai continué là-dessous. Je pensais que j'allais garder mes narines bouchées ; mais j'ai senti que mon estomac était plein d'eau. Encore une fois je me suis débattu et suis remonté à la surface. Et en remontant, j'ai rendu l'eau qui était dans mon estomac, et alors mon corps en a été soulagé. J'ai encore nagé, sans plus rien porter maintenant, à part la corde d'un bouclier. Encore une fois l'eau m'a emporté, et encore une fois je suis allé au fond ; et là j'ai fermé mes narines, sentant que mon estomac était maintenant plein d'eau. Encore une fois je suis remonté à la surface, et j'ai vomi ; et maintenant j'étais soulagé. Et il est advenu qu'un peu plus loin, j'ai vu que j'étais arrivé à un endroit où l'eau était peu profonde, de sorte que je n'avais de l'eau que jusqu'au cou ; et ainsi j'ai bientôt atteint le rivage. Si les eaux profondes avaient continué, je n'aurais jamais pu atteindre le rivage, car j'étais déjà épuisé ; et j'avais à peine la force de voir que j'étais vraiment en sécurité sur le rivage.

Il est advenu que lorsque j'ai atteint la terre ferme, j'ai vu mon beau-frère²². Nous avons marché côte à côte. Il a demandé : "Où as-tu traversé?". J'ai répondu : "J'ai traversé dans l'eau, là-dessous, où c'est si profond". "Mais", a-t-il dit, "j'ai traversé par le moyen d'un bateau, en me tenant à la paroi extérieure du bateau" ».

Traduit de l'anglais par Lise Garond

22. Umkwenyana: le mari de la sœur.



ANNEXE II

L'Autobiographie de Lewis Grout, publiée en 1905, contient plusieurs textes¹. Le texte central, d'abord imprimé pour un cercle privé en 1895, a pour titre « Une brève esquisse des quatre-vingts années de vie et de travail du révérend Lewis Grout en Afrique et en Amérique, ébauchée par lui-même »². La publication de 1905 comprend aussi plusieurs autres textes, dont une « Introduction » (écrite par Luther Keneston en 1905), et une « Préface à la brève esquisse » (écrite par Lewis Grout en 1902).

Cette annexe présente la page de titre et la table des matières de 1905 ; la première page de la « Préface à la brève esquisse » de 1902, ainsi que la page de titre, la table des matières et enfin le « Chapitre I » de la version de 1895. Ces extraits ont été traduits par Lise Garond.

1. Cf. Lewis Grout, *The Autobiography of the Rev. Lewis Grout*, Brattleboro, Clapp & Jones, 1905. Comme pour l'ouvrage *The IsiZulu. A Grammar of the Zulu Language*, le texte complet est en accès libre sur le site de la bibliothèque numérique Internet Archive (<https://archive.org>).

2. « *A Brief Outline of the Rev. Lewis Grout's Eighty Years' Life and Labor in Africa and America, Sketched by Himself* ».

THE AUTOBIOGRAPHY
OF THE
REV. LEWIS GROUT

OR

A Brief Outline, Supplement, and Appendix, of his
Eighty-eight Years of Life and Labors
in Africa and America

With an Introduction
by the
REV. LUTHER M. KENESTON

FOR SALE BY CLAPP & JONES
BRATTLEBORO, VT.

CONTENTS.

1. Introduction.
2. Preface to A Brief Outline.
3. A Brief Outline.
4. A Supplement to A Brief Outline.
5. Appendix to the Supplement.
6. Appendix to the Autobiography, consisting of two centennial addresses.

A PREFACE

TO

The Rev. Lewis Grout's "Brief Outline."

A few years ago, on rounding out a pilgrimage of four score years, Mr. Grout made what he called "A Brief Outline of his Eighty Years of Life and Labor in Africa and America," to leave, at his departure, as a souvenir to his friends; and at a subsequent date of some half a dozen years he prepared "A Supplement" to that work, in which he included an abridged "Memorial Sketch" of his dear, now departed wife, Mrs. Lydia B. Grout, and "A Tribute" to his much loved late daughter, Miss Annie L. Grout, both of whom took their leave of this life during the time included in the above named Supplement.

Soon after this Supplement was completed, which, aside from the above named and other fruits of his pen, included a New Year's Souvenir, the author came to another anniversary of the day of his birth, in honor of which he issued the following memento:

An Old Age Souvenir, or The 87th Birthday Musings of the Rev. Lewis Grout, in Borrowed Phrase, January 28, 1902, compiled from the poets and printed for his friends.

AN ANNIVERSARY.

JULIA C. R. DORR.

So long, so short,
So swift, so slow,
Are the years of man
As they come and go.

A BRIEF OUTLINE
OF
THE REV. LEWIS GROUT'S
Eighty Years' Life and Labor
IN
Africa and America.
SKETCHED BY HIMSELF.

BRATTLEBORO:
THE PHOENIX JOB PRINTING OFFICE.
1895.

CONTENTS.

Growing Old.	Page 4
CHAPTER I.	
Birth and Early Life of Lewis Grout.	" 5
CHAPTER II.	
Some of the More Incidental, Initiatory Experiences which Mr. Grout had in his new African Field.	" 10
CHAPTER III.	
The Beginning and Progress of Mission Work at Umsunduzi. Some of the Changes Wrought in and about Africa in Fifty Years.	" 17
CHAPTER IV.	
On the History and Rights of the Natives of Natal.	" 25
CHAPTER V.	
"Colenso and Grout on Polygamy."	" 31
CHAPTER VI.	
Preparing a Grammar of the Zulu Language.	" 34
CHAPTER VII.	
A Uniform Orthography and other African Work of a Linguistic, Literary, and Religious Character.	" 41
CHAPTER VIII.	
Work for the African and other Races in America.	" 49
CHAPTER IX.	
Some of the Literary Labors of Lewis Grout in his Later Years.	" 55
Sunsetting.	" 61

L'AUTOBIOGRAPHIE
DU
REVEREND LEWIS GROUT
OU

Une Brève Esquisse, avec Supplément et Annexes,
de ses quatre-vingts années de vie et de travail
en Afrique et en Amérique

Avec une Introduction
du
RÉVÉREND LUTHER M. KENESTON

Vendu par Clapp & Jones
Brattleboro, VT.

TABLE DES MATIÈRES [1905]

1. Introduction.
2. Préface à la Brève Esquisse.
3. Brève Esquisse.
4. Supplément à la Brève Esquisse.
5. Annexe au Supplément.
6. Annexe à l'Autobiographie,
consistant en deux allocutions prononcées
lors de cérémonies du centenaire.

PRÉFACE

À LA « BRÈVE ESQUISSE » DU REV. LEWIS GROUT.

Il y a quelques années, au moment de clore un pèlerinage de huit décennies, Mr. Grout produisit ce qu'il appela « Une Brève Esquisse de ses quatre-vingts années de vie et de travail en Afrique et en Amérique » pour la laisser, à son départ, en souvenir à ses amis; et à une date ultérieure d'une demi-douzaine d'années, il prépara « Un Supplément » à ce travail, dans lequel il inclut une brève « Esquisse mémorielle » de son épouse bien-aimée, à présent décédée, Mrs. Lydia B. Grout, et « Un Hommage » à sa chère fille défunte, Miss Annie L. Grout, qui toutes deux prirent congé de cette vie au cours de la période incluse dans le Supplément ci-dessus mentionné.

Peu de temps après avoir achevé ce « Supplément » qui, en plus de ce qui a été mentionné ci-dessus et d'autres fruits de sa plume, incluait un « Souvenir du Nouvel An », l'auteur parvint à un autre anniversaire du jour de sa naissance, en l'honneur duquel il publia le memento suivant :

« Un Souvenir de Vieillesse, ou Réflexions du Rév. Lewis Grout le Jour de son 87^{ème} Anniversaire », en phrases d'emprunts, 28 janvier 1902, compilé à partir des poètes et imprimé pour ses amis.

AN ANNIVERSARY.

Julia C.R. Dorr

So long, so short,
So swift, so slow,
Are the years of man
As they come and go.

UNE BRÈVE ESQUISSE
des
Quatre-vingts années de vie et de travail
du
RÉVÉREND LEWIS GROUT
en
Afrique et en Amérique.
ÉBAUCHÉE PAR LUI-MÊME.

Brattleboro :
The Phoenix Job Printing Office.
1895.

TABLE DES MATIÈRES [1895]

Vieillir	Page	4
CHAPITRE I.		
Naissance et enfance de Lewis Grout		5
CHAPITRE II.		
Certaines des expériences les plus fortuites et initiatiques qu'eut Mr. Grout sur son nouveau terrain africain		10
CHAPITRE III.		
Débuts et progrès du travail missionnaire à Umsunduzi. Certains des changements survenus en Afrique en cinquante ans		17
CHAPITRE IV.		
Sur l'histoire et les droits des indigènes du Nata		25
CHAPITRE V.		
« Colenso et Grout sur la polygamie »		31
CHAPITRE VI.		
Préparation d'une grammaire de la langue zouloue		34
CHAPITRE VII.		
Une orthographe uniforme et autres travaux africains d'un genre linguistique, littéraire et religieux		41
CHAPITRE VIII.		
Œuvres en faveur des Africains et autres races en Amérique		49
CHAPITRE IX.		
Certains des travaux littéraires de Lewis Grout au cours des dernières années de sa vie		55
Coucher de soleil		61

[1895]

CHAPITRE I

Naissance et enfance de Lewis Grout

Lewis Grout est né le 28 janvier 1815 dans une ferme sur une colline rocailleuse, à la limite de Marlboro, au sud-ouest de Newfane, un lieu qui s'appelait autrefois « Stratton Hill ». La maison dans laquelle il naquit, et dans laquelle il vécut pendant cinq ou six ans, était faite de rondins de bois, contenait deux pièces, et se situait à environ cent perches [cinq cents mètres] à l'ouest de la route et de la maison actuelle, qui fut construite aux alentours de 1820. John Grout*, le père de Lewis, bien que vivant à l'écart du centre de la ville, fut à maintes reprises honoré par des responsabilités civiles ou autres, comme l'indiquait la confiance inconditionnelle qu'avaient ses concitoyens dans ses capacités et sa loyauté; et durant de nombreuses années fut l'un des diacres de l'église de Marlboro où, avec sa grande famille†, il était un fidèle régulier, bien que la route y menant, de six à sept miles, fût longue, vallonnée et accidentée. Lorsqu'il quitta Westminster pour Newfane où il élut domicile, la colline sur laquelle il s'installa n'était qu'une terre sauvage. L'année suivante, en 1811, il épousa Miss Azubah Dunklee, fille de Jonathan Dunklee de West Brattleboro, et d'elle il eut neuf enfants, une fille et huit fils, dont Lewis était l'aîné.

* La généalogie de la famille Grout, telle que l'a reconstituée le révérend Abner Morse, A. M., membre de la Société généalogique et historique de Nouvelle-Angleterre, se présente brièvement ainsi: le diacre John Grout naquit à Westminster, Vt., le 17 août 1788, partit vivre à Newfane vers 1810, déménagea à West Brattleboro en 1836, où il mourut le 16 octobre 1851...

†L'un des souvenirs intéressants de l'enfance de Lewis, et l'un de ceux qui, étonnamment, échappèrent aux ravages du temps et du changement par-delà toutes les diverses décennies de son existence, fut un petit livre que lui donna son cher pasteur, E.H. Newton, directeur de l'École du dimanche, lorsqu'il avait huit ans, et sur la première page duquel, de la belle écriture de son pasteur, étaient inscrits ces mots: « Maître Lewis Grout, élève du Dimanche, 1823, a appris 63 versets ».

RÉFÉRENCES CITÉES

Adams, Henry

1907 *The Education of Henry Adams*.
Washington, Privately printed, Adams.

Bernard, Claude

1865 *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris, Baillière & Fils.

Bird, John

1890 *Is the Kafir Population in Natal Alien or Aboriginal? A Brief Inquiry*.
Pietermaritzburg, City Printing Office.

Blommaert, Jan

2008 «Artifactual Ideologies and the Textual Production of African Languages», *Language and Communication* 28 (4) : 291-307.

2009 «Language, Asylum, and the National Order», *Current Anthropology* 50 (4) : 415-441.

Briggs, Charles & Richard Bauman

1992 «Genre, Intertextuality, and Social Power», *Journal of Linguistic Anthropology* 2 (2) : 131-172.

Bruner, Jerome

1991 «The Narrative Construction of Reality», *Critical Inquiry* 18 (1) : 1-21.

Bryant, Alfred T.

1905 *A Zulu-English Dictionary*.
Pinetown, Mariannahill Mission Press.

1929 *Olden Times in Zululand and Natal*.
London-New York-Toronto, Longmans,
Green & Co.

Butler, Judith

2005 *Giving an Account of Oneself*.
New York, Fordham University Press.

Comaroff, Jean & John Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution, 1. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

Deniau, Xavier

2001 *La Francophonie*. Paris,
Presses universitaires de France
(«Que Sais-je?»).

Dickens, Charles

1970 [1859] *Un conte de deux villes*.
Éd. par Pierre Leyris; trad. de l'anglais
par Jeanne Métifeu-Béjeau. Paris, Gallimard
(«Bibliothèque de la Pléiade» 216).
[Éd. orig. : *A Tale of Two Cities*. London,
Chapman & Hall, 1859.]

Fritzsche, Peter

2011 «Drastic History and the Production of Autobiography», in Arianne Baggerman, Rudolf Dekker & Michael Mascuch, eds, *Controlling Time and Shaping the Self. Developments in Autobiographical Writing since the Sixteenth Century*. Leiden-Boston, Brill («Egocuments and History Series» 3) : 77-94.

Gal, Susan & Judith T. Irvine

2019 *Signs of Difference. Language and Ideology in Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gilbert-Lecomte, Roger

1929 «Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871», in *Correspondance inédite (1870-1875) d'Arthur Rimbaud*. Introd. de Roger Gilbert-Lecomte. Paris, Éd. des Cahiers libres : 46-49.

Goffman, Erving

1987 [1981] *Façons de parler*.
Trad. de l'anglais par Alain Kihm.
Paris, Minuit («Le Sens commun»).
[Éd. orig. : *Forms of Talk*. Philadelphia,
University of Pennsylvania Press, 1981.]

Grout, Lewis

1859 *The IsiZulu. A Grammar of the Zulu Language. Accompanied with a Historical Introduction, also with an Appendix*.
London, Trübner & Co.

1864 *Zulu-Land, or Life among the Zulu-Kafirs of Natal and Zulu-Land, South Africa*. Philadelphia, Presbyterian Committee / New York, ADF Randolph.

1893 *The IsiZulu. A Revised Edition of A Grammar of the Zulu Language*. London, Kegan Paul-Trench-Trübner & Co.

1905 *The Autobiography of the Rev. Lewis Grout*. Brattleboro, Clapp & Jones.

Guy, Jeff

2016 « The Tribal History Project, 1862-4 », in Carolyn Hamilton & Nessa Leibhammer, eds, *Tribing and Untribing the Archive*. Pietermaritzburg, University of KwaZulu-Natal Press: 216-237.

Hanks, William F.

2010 *Converting Words. Maya in the Age of the Cross*. Berkeley, University of California Press.

Irvine, Judith T. & Susan Gal

2000 « Language Ideology and Linguistic Differentiation », in Paul V. Kroskrity, ed., *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe, School of American Research Press / Oxford, James Currey (« SAR Advanced Seminar Series »): 35-83.

Jakobson, Roman

1957 *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb*. Cambridge, Harvard University, Department of Slavic Languages and Literatures, Russian Language Project.

Keane, Webb

2005 « Estrangement, Intimacy, and the Objects of Anthropology », in George Steinmetz, ed., *The Politics of Method in the Human Sciences*. Durham, Duke University Press: 59-88.

2016 *Ethical Life. Its Natural and Social Histories*. Princeton, Princeton University Press.

Laband, John

1995 *Rope of Sand. The Rise and Fall of the Zulu Kingdom in the Nineteenth Century*. Johannesburg, Jonathan Ball.

Lejeune, Philippe

1986 *Moi aussi*. Paris, Le Seuil (« Poétique »).

Lepsius, Karl Richard

1855 *Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic Systems to a Uniform Orthography in European Letters*. London, Seeleys.

1863 *Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic Systems to a Uniform Orthography in European Letters*. London, Williams & Norgate.

Linde, Charlotte

1993 *Life Stories. The Creation of Coherence*. New York-London, Oxford University Press.

Loftus, Donna

2011 « Self-made Men and the Civic: Time, Space and Narrative in Late Nineteenth-Century Autobiography », in Arianne Baggerman, Rudolf Dekker & Michael Mascuch, eds, *Controlling Time and Shaping the Self. Developments in Autobiographical Writing since the Sixteenth Century*. Leiden-Boston, Brill (« Egodocuments and History Series »3): 303-330.

Makihara, Miki & Bambi B. Schieffelin, eds

2007 *Consequences of Contact. Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. Oxford-New York, Oxford University Press.

Malkki, Liisa

1995 *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago, University of Chicago Press.

Mokoena, Hlonipha

2011 *Magema Fuze. The Making of a Kholwa Intellectual*. Scottsville, University of KwaZulu-Natal Press.

Ochs, Elinor

2004 «Narrative lessons», in Alessandro Duranti, ed., *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford-Malden, Blackwell: 269-289.

Silverstein, Michael

1996 «The Secret Life of Texts», in Michael Silverstein & Greg Urban, eds, *Natural Histories of Discourse*. Chicago, University of Chicago Press: 81-105.

2023 *Language in Culture. Lectures on the Social Semiotics of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

Smith, Adam

2014 [1761] *Théorie des sentiments moraux*. Trad., introd. et éd. par Michaël Bizou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau. Paris, Presses universitaires de France («Quadrige»). [2^{nde} éd.: *The Theory of Moral Sentiments*, Edinburgh, A. Millar, A. Kincaid & J. Bell, 1761].

Van Gulick, Robert

1999 «Self-Knowledge», in Robert A. Wilson & Frank C. Keil, eds, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, MIT Press: 735-736.

Webb, Colin de B. & John B. Wright, eds

1976-2014 *The James Stuart Archive of Recorded Oral Evidence Relating to the History of the Zulu and Neighbouring Peoples*. Pietermaritzburg, University of Kwazulu-Natal Press, 6 vol.

White, Stephen L.

1999 «Self», in Robert A. Wilson & Frank C. Keil, eds, *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, MIT Press: 733-735.

Judith T. Irvine, *Un conte de deux autobiographies : du Natal colonial au Vermont, 1859-1905*. — Cet article compare deux textes autobiographiques du XIX^e siècle dans leur manière de représenter les expériences personnelles et les points de vue des personnes concernées. Le premier, publié en 1859, est le récit de vie d'un homme zoulou ayant récemment pris part à une bataille entre factions rivales du royaume zoulou. Ce récit, peut-être le premier texte publié en isiZulu attribuable à un auteur autochtone, fut transcrit puis traduit par le missionnaire qui l'interviewa. Le second texte est l'autobiographie de ce même missionnaire, publiée aux États-Unis plusieurs décennies plus tard. Malgré ce lien qui les unit, les deux textes sont pour ainsi dire d'exactes opposés dans leur manière de représenter le « moi », l'expérience personnelle et les relations intertextuelles (par exemple, en citant le discours d'autrui). Sur ces points, ce que les deux textes omettent est tout aussi révélateur que ce qu'ils incluent. Prenant appui sur les concepts de « cryptotype » de Benjamin Lee Whorf et d'« effacement » de Susan Gal & Judith T. Irvine, la comparaison entre les deux textes se concentre sur leurs omissions et discute de leurs liens avec certains présupposés idéologiques concernant le langage, la notion de communauté linguistique, l'identité personnelle des sujets concernés et le public visé par la publication de ces textes. La comparaison permet, en outre, d'examiner les relations qui existent entre les concepts mêmes de cryptotype et d'effacement.

Judith T. Irvine, *A Tale of Two Autobiographies: From Colonial Natal to Vermont, 1859-1905*. — Two nineteenth-century autobiography texts are compared regarding their representation of personal experience and point of view. The texts are linked. One, published in 1859, is a life history by a Zulu man who had recently fought in a battle between factions in the Zulu kingdom. Perhaps the first published text in isiZulu attributable to an indigenous author, the narrative was elicited and transcribed by a missionary interviewer who provided a translation to accompany the text. The other text is the missionary's own autobiography, published in America decades later. Although the two texts are linked, they are almost polar opposites in how they represent self, personal experience, and intertextual relations (such as accounts of other people's discourse). On these points, what the texts leave out is as revealing as what they include. Drawing on concepts of cryptotype (from Whorf) and erasure (from Gal & Irvine), the comparison between these texts focuses on their omissions and discusses how these are linked to ideologies of language, community, personal identity, and audience. The comparison further permits considering the relationship between the concepts of cryptotype and erasure themselves.