



HAL
open science

**Appréhender et décrire le hlonipha au XIXe et début
XXe siècle. Regards sur les représentations coloniales et
académiques d'une pratique socio-langagière Nguni
(1811-1915)**

Hermelind Le Doeuff

► **To cite this version:**

Hermelind Le Doeuff. Appréhender et décrire le hlonipha au XIXe et début XXe siècle. Regards sur les représentations coloniales et académiques d'une pratique socio-langagière Nguni (1811-1915). Linguistique. 2021. dumas-03455056

HAL Id: dumas-03455056

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03455056>

Submitted on 29 Nov 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0
International License

Appréhender et décrire le *hlonipha* au XIX^e et début XX^e siècle. Regards sur les représentations coloniales et académiques d'une pratique socio-langagière Nguni (1811-1915).

présenté par

Hermelind Le Doeuff

sous les directions de
Cécile Van den Avenne
et James Costa

Mémoire de Master 2
Sciences du Langage – Sociolinguistique et approches sociales du langage

Soutenance : 02 juin 2021



Remerciements

Je dédie ce travail à Pumlani Sibula, celui dont la joie inébranlable m'a initié à l'isiXhosa lors de mon semestre à l'Université de Stellenbosch en 2018, mais dont la lumière s'est éteinte en décembre dernier des suites de cette pandémie — *enkosi utitshala*.

I wish to thank Tessa Dowling at UCT for corresponding with me and the personal advises she gave me throughout the year — and the many more to come.

Une pensée à toutes celles et tous ceux dont j'ai pu susciter la curiosité avec ce sujet de recherche mais qui n'auront pas le temps de lire ces centaines de pages — en dehors de celui qui m'accompagne et relit toutes mes réflexions.

Je souhaitais également souligner l'importance du travail de numérisation des archives ainsi que la mise à disposition numérique d'ouvrages et de travaux de recherche, afin de remercier tous ces acteurs à travers le monde académique sans qui ce travail de recherche n'aurait pu être réalisé.

Je remercie James Costa et Cécile Van den Avenne d'avoir co-dirigé ce mémoire.

Ce mémoire a été réalisé avec le soutien pédagogique et financier du LabEx EFL.

Hermelind Le Doeuff
25 mai 2021

Table des matières

En résumé	1
Introduction	2
Chapitre 1 — Éviter pour respecter, le hlonipha des peuples Nguni	8
1. Regard sur l'histoire des peuples Nguni d'Afrique du Sud	8
1. 1. Le concept du umzi : le coeur de l'organisation sociopolitique des peuples Nguni	9
1. 2. Des chefferies indépendantes aux peuples Nguni	11
1. 1. 1. De ceux nommés « Zulu »	13
1. 1. 2. De ceux nommés « Xhosa »	18
1. 3. Le fait colonial à l'origine des « Kaffirs »	22
2. Hlonipha : respecter socialement et linguistiquement	27
2. 1. Le ukuhlonipha ou la composante sociale	29
2. 1. 1. De l'objet à la personne	29
2. 1. 2. De l'enfant à l'ancêtre	33
2. 2. Le isihlonipho ou la composante linguistique	36
2. 2. 1. Profil sociolinguistique du isihlonipho	37
2. 2. 2. Du pouvoir de nommer au devoir de parler sans nommer	42
2. 2. 3. Un vocabulaire commun : isihlonipho sabafazi	46
2. 3. Respecter : évolution d'une coutume traditionnelle	48
2. 3. 1. L'urbanisation comme modernisation du modèle familial	48
2. 3. 2. Le conflit du genre	51
Chapitre 2 — Comprendre pour mieux « régner » : de la production des missionnaires aux écrits des acteurs de l'agencement colonial	55
1. Codifier la langue et répertorier les coutumes	58
1. 1. L'absence de notions sociolinguistiques dans les premières grammaires et lexiques	60
1. 2. La grammaire d'Appleyard (1850) ou l'origine de la linguistique de l'isiXhosa	64
1. 3. Les dictionnaires bilingues : des petits manuels de sociolinguistique ?	69
1. 3. 1 La production lexicographique en « Zulu-Kafir »	69
1. 3. 2. Les dictionnaires sur le « Kaffir language » : entre isiZulu et isiXhosa	81
2. Lois ou coutumes ? L'administration coloniale et l'organisation sociopolitique des colonisés	88
2. 1. Le Compendium of Kaffir Laws and Customs du Colonel Maclean (1858)	90
2. 1. 1. De la nécessité de comprendre les coutumes	91
2. 1. 2. John C. Warner : un agent colonial bien renseigné	94
2. 2. Esquisse d'une voix locale : Cetshwayo dans les Cape Blue Books (1881)	101
2. 2. 1. Cetshwayo, un roi Zulu en exil	102
2. 2. 2. Décrire la coutume de son peuple, ou l'interrogatoire d'un roi	105
3. La plume des religieux : les opinions personnelles comme miroir des coutumes	108
3. 1. Faire l'expérience du hlonipha	108
3. 1. 1. Les monographies sur les « Kaffirs »	109
3. 1. 2. Le récit de vie missionnaire	119

3. 2. Le missionnaire comme agent de terrain des Humanités	131
3. 2. 1. Le missionnaire-historien	131
3. 2. 2. Les missionnaires ethno-anthropologues	136
3. 2. 3. Le cas de Dudley Kidd (1904-06) : entre popularisation et anthropologie raciale	149
4. David Leslie (1875) : le « colon parfait » au savoir légitime	161
4. 1. Les journaux britanniques comme premiers médium du hlonipha de Leslie	163
4. 2. La conférence « The Native Custom of “Hlonipa” »	166
4. 3. De la conférence aux réflexions personnelles	177
5. Le hlonipha en contexte colonial : entre sujet de curiosité et objet de stratégie	180
Chapitre 3 — « Savoir l’Autre » : construction et circulation du savoir de la production coloniale aux sciences humaines occidentales	185
1. L’exportation du savoir socio-culturel colonial vers l’Europe académique	185
1. 1. Les cours de « Nouvelles Sciences du Langage » de Max Müller (1863) : une référence européenne	186
1. 2. Ancrer la connaissance dans le savoir académique	193
2. Un dialogue des humanités : entre ethnologie, anthropologie et linguistique	196
2. 1. Le hlonipha au coeur de l’ethno-anthropologie	197
2. 1. 1. Théoriser l’histoire des civilisations : Edward B. Tylor et John Lubbock	198
2. 1. 2. À l’origine des coutumes « primitives » : James A. Farrer et John F. McLennan	202
2. 1. 3. Frederick Starr et le progrès de l’humanité	210
2. 1. 4. L’histoire naturelle de John G. Wood	214
2.2 La mythologie comparée et la coutume du hlonipha	217
2. 2. 1. John Fiske et le concept de l’âme	217
2. 2. 2. Aux origines de la Femme et de l’Homme : The Natural Genesis de Gerald Massey	219
2. 2. 3. Le mythe comme reflet de la civilisation : Andrew Lang	221
2. 2. 4. The Golden Bough de James Frazer	223
2.3 Le isihlonipho, entre curiosité et objet d’étude linguistique	227
2. 3. 1. De la théologie à la linguistique : Frédéric W. Farrar et Jason N. Fradenburgh	228
2. 3. 2. Philologie comparée et linguistique historique : Archibald H. Sayce et Gustav S. Oppert	231
2. 3. 3. Un objet d’étude à part entière : Alice Werner et Arnold Van Gennep	237
3. Les cercles intellectuels européens : un savoir peu représentatif du hlonipha	246
Conclusion	254
Bibliographie de corpus	264
Bibliographie	268
Annexe 1 — Frise chronologique du corpus (1811-1915)	279
Annexe 2 — Contenu des descriptions de la coutume du hlonipha du corpus de sources coloniales (1811-1915)	280
Annexe 3 — Contenu des descriptions de la coutume du hlonipha du corpus de sources académiques occidentales (1863-1908)	281
Appendice	282

Table des illustrations

Figure 1. Distribution des chefferies Xhosa et Zulu au début du XIXe siècle	12
Figure 2. Aperçu des territoires du pouvoir colonial et des territoires Xhosa et Zulu au XIXe siècle	26
Figure 3. Schéma des implications relationnelles du hlonipha familial	28
Figure 4. Schéma des implications relationnelles du isihlonipho	38
Figure 5. Stratégies linguistiques du isihlonipho	40
Figure 6. Perméabilité des règles du isihlonipho appliqué aux femmes	41
Figure 7. Récapitulatif des prénoms et noms d'usage parmi les peuples Nguni	42
Figure 8. Le rapport du isihlonipho entre épouse et époux illustré par un dialogue	51
Figure 9. Le roi Zulu Cetshwayo ka Mpande en 1879	105
Figure 10. Aperçu des contenus des descriptions de la coutume du hlonipha dans les sources coloniales (1811-1915)	183
Figure 11. Aperçu de la conceptualisation de la coutume du hlonipha dans les sources académiques occidentales (1863-1908)	250
Figure 12. La circulation du savoir sur la coutume du hlonipha du contexte colonial au contexte académique occidental (1850-1908)	253

En résumé

En nous situant dans la continuité des travaux épistémologiques concernant la production d'un savoir sur l'Afrique, nous proposons une analyse des descriptions et représentations de la coutume Nguni appelée « hlonipha » (fr. respecter, honorer) dans le contexte colonial sud-africain des XIX^e et début XX^e siècles. À l'aide d'un corpus d'une cinquantaine de productions écrites, nous montrons tout d'abord que cette coutume est en réalité une pratique socio-langagière aux implications difficilement appréhendées par tout étranger au système socioculturel dans lequel elle s'établit. Ensuite, par une analyse détaillée de notre corpus, nous faisons état de la dynamique de transposition du savoir sur le *hlonipha*, depuis l'observation « ethnographique » et la construction du savoir en contexte colonial jusqu'aux réflexions des cercles académiques occidentaux. Ainsi, nous montrons qu'une conceptualisation du *hlonipha* comme pratique linguistique et féminine prédomine dans les productions académiques malgré la variété des descriptions proposées en contexte colonial sud-africain.

Mots clés : pratique socio-langagière, *hlonipha* (*ukuhlonipha*, *isihlonipho*), peuples Nguni, cercles de savoir, écrits coloniaux, écrits académiques, XIX^e siècle, XX^e siècle

The 19th and 20th centuries knowledge encounter between the colonists and the Nguni people, followed by the Western thinking on their custom, is at the center of this research. More specifically, we focus on the ways in which the Nguni custom called "hlonipha" (en. respect, reverence) has been depicted by colonial agents (travellers, colonial civil officers, missionaries, settlers) in South Africa. Moreover, we are interested in the nearly simultaneous Western academic transposition of this colonial knowledge on hlonipha in philology, linguistics and anthropology theories. We demonstrate that despite the variety of colonial accounts on hlonipha, this sociolinguistic practice has predominantly been depicted as a female-only and linguistic-only custom within Western academic circles.

Key words: hlonipha (ukuhlonipha, isihlonipho), Nguni people, sociolinguistic custom, knowledge circles, colonial publication, academic publication, 19th century, 20th century

Introduction

Ils étaient missionnaires ou aumôniers en mission temporaire, voyageur, chasseur ou soldat, administrateur ou juge colonial. Ils étaient professeurs de philologie et de linguistique, de mythologie, d'anthropologie et d'ethnologie, d'histoire et de théologie, d'archéologie, de géologie ou d'histoire naturelle, juristes curieux et poètes érudits. Tous, d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, entre Afrique, Europe et Amérique du Nord, sont à l'origine de la construction d'un savoir commun au cours du XIX^e siècle. Loin d'avoir tous été en dialogue, cet ensemble d'acteurs de la connaissance sont à l'origine de représentations d'une coutume dont les premiers concernés par celle-ci ne furent que très peu mobilisés pour construire un savoir les impliquant directement. Ainsi, nous nous intéressons aux descriptions et représentations de la coutume et pratique socio-langagière de respect appelée *hlonipha* (fr. respecter, honorer), observée par les femmes et les hommes des peuples Nguni, c'est-à-dire les peuples Xhosa, Zulu, Ndebele et Swazi de l'Afrique du Sud et de l'Eswatini (anciennement Swaziland), que nous contextualisons dans la dynamique coloniale des XIX^e et début XX^e siècles.

Omettre les prénoms des membres de sa belle-famille, ceux de son chef ou de son roi, remplacer les termes de la langue s'apparentant à ces mots prohibés, tenir en respect les ancêtres et à distance les vivants, se déplacer au sein de son foyer selon un circuit personnel et s'éloigner du bétail, telles sont certaines des implications de la coutume de respect qu'est le *hlonipha*. De prime abord, les implications du *hlonipha* semblent surprendre tout étranger à la coutume. Ainsi, comment devenir familier du mécanisme du *hlonipha* et appréhender cette pratique socio-langagière qui semble si singulière ? Si cette question est toujours d'actualité pour toute personne découvrant cette coutume, elle peut aujourd'hui être appréhendée à travers les recherches scientifiques impulsées dans les années 1970, notamment par Otto Raum (1973) et Rosalie Finlayson (1978, 1982, 1983, 1984), puis poursuivie à la fin des années 1980 par Tessa Dowling (1988) et Robert K. Herbert (1990), et enfin, actuellement en développement dans les réflexions de Stéphanie Rudwick (2006, 2008, 2013). Toutefois, qu'en était-il lors des premiers contacts entre peuples Nguni et étrangers à leur organisation sociopolitique et socioculturelle ? Comment le *hlonipha* a-t-il été appréhendé puis transformé en un objet de savoir pour l'étranger ?

En réalité sous le terme « étranger », nous ne nous référons pas aux autres peuples Africains en contact avec les peuples Nguni, mais plutôt à l'intervention extérieure européenne, réellement étrangère à toute cosmologie « africaine ». En effet, nous cherchons à retracer la construction du savoir sur le *hlonipha* dans le contact entre peuples Nguni et acteurs successifs de l'agencement colonial, à savoir tout d'abord avec les colons néerlandais puis avec les colons britanniques, ainsi que tous les acteurs aux nationalités éparses liés aux activités missionnaires. L'objet de notre recherche se concentre toutefois sur la construction du savoir au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, c'est-à-dire au temps de l'emprise coloniale britannique sur les territoires de l'actuelle Afrique du Sud. En effet, le contact entre européens et peuples Nguni se matérialise à la toute fin du XVIII^e siècle puis s'intensifie au cours du XIX^e siècle, un siècle marquant à la fois une forte résistance au projet impérial et une subjugation successive des peuples Nguni — tout au long du siècle — au pouvoir colonial (Maylam, 1986). En réalité, pour des raisons de compétences linguistiques, nous n'avons ni cherché à retracer les éventuelles descriptions du *hlonipha* dans les écrits coloniaux au temps du pouvoir colonial néerlandais, ni dans les contributions en afrikaans de la communauté Boer (plus tard « afrikaner »), ces colons néerlandais, allemand et français s'étant installés définitivement sur les territoires de l'Afrique du Sud dans l'expansion du pouvoir colonial vers l'intérieur des terres depuis la fin du XVIII^e siècle. Ainsi, nous cherchons à retracer les descriptions du *hlonipha* dans les différentes productions anglophones du contexte colonial sud-africain au XIX^e et début XX^e siècles.

Les acteurs du savoir en contexte colonial sont à la fois directement liés à l'administration coloniale — en tant qu'administrateur de district, magistrat local ou soldat — ainsi qu'à l'entreprise missionnaire ayant pour objectif d'évangéliser les peuples dits « non-civilisés » afin de les amener ensuite vers les principes de la civilisation européenne. Dans cette dynamique de contact en territoire colonial sud-africain, il est intéressant de se demander de quels acteurs coloniaux émanent les descriptions du *hlonipha*. En effet, le savoir sur le *hlonipha* est-il issu de réflexions de l'administration coloniale ou de l'activité missionnaire ? Il y a-t-il un dialogue entre les différents acteurs de la dynamique coloniale dans la construction d'un savoir sur le *hlonipha* ? Finalement, pour quelles raisons la coutume Nguni est-elle effectivement décrite et érigée en tant qu'objet de savoir colonial ?

De l'étranger en contact avec les peuples Nguni en contexte colonial, le savoir

s'exporte et se construit en dehors de toute dynamique de contact, à travers les réflexions des intellectuels dans les cercles académiques en Europe et aux États-Unis. En effet, la production d'un savoir ethnographique colonial sert au développement des théories académiques dont le but ultime est de retracer les origines de l'Humanité à travers des réflexions philologiques et linguistiques notamment, mais aussi historiques, anthropologiques et archéologiques (Stocking, 1971).

Nous observons en effet une double dynamique de construction du savoir sur le *hlonipha* au XIX^e siècle et début XX^e siècle. D'un côté, les acteurs coloniaux produisent un savoir local dans le but d'appréhender les systèmes sociopolitiques et socioculturels des peuples à amener vers la civilisation et la reconnaissance du pouvoir impérial. D'un autre côté, la dynamique coloniale internationale apporte tout un flux de nouvelles connaissances qui agrémentent les discussions intellectuelles en Europe et aux États-Unis. Ainsi, le *hlonipha*, en tant que coutume et reflet de l'organisation traditionnelle des peuples Nguni d'Afrique du Sud, devient un savoir colonial dont les implications socioculturelles et sociolinguistiques sont à la fois sources de réflexions pour les débats ethno-anthropologiques de l'époque, mais aussi des illustrations opportunes pour les théories des origines de l'Humanité, notamment à travers la composante linguistique du *hlonipha*.

Dans cette perspective, il est pertinent de se demander de quelles manières la coutume du *hlonipha* fait-elle la transition entre objet de savoir colonial et objet de savoir académique ? Quels sont les réseaux de circulation du savoir depuis le contexte local sud-africain et la production académique occidentale ? Par qui et pour quelles raisons le *hlonipha* est-il mobilisé dans les réflexions académiques occidentales ?

Par ce double enjeu de construction du savoir, nous cherchons tout d'abord à souligner l'importance des dynamiques idéologiques dans la mise à l'écrit d'observations des coutumes en contexte colonial sud-africain, puis de la manière dont la seconde étape de légitimation du *hlonipha* en tant que savoir, au niveau académique cette fois-ci, repose inévitablement sur cette première couche idéologique à laquelle viennent s'ajouter les intérêts et propres idéologies des intellectuels faisant usage de ces descriptions. Ainsi, nous nous interrogeons sur la manière dont cette conceptualisation du *hlonipha* peut être envisagée suite à cette double dynamique de construction du savoir. Observons-nous une conceptualisation différenciée entre le contexte colonial ancré dans la réalité sociopolitique et socioculturelle

des peuples Nguni et le contexte académique tourné vers une réflexion générale de l'origine de l'Humanité ? Ou au contraire, observons-nous une convergence de la représentation du *hlonipha* ?

Dans un essai de réponse à ces problématiques de la construction du savoir en contexte colonial sud-africain et de la circulation de ce savoir jusque dans le contexte académique occidental, nous avons construit un corpus de cinquante-deux sources primaires proposant des descriptions de la coutume du *hlonipha* au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Nous avons borné notre corpus de manière à rendre compte de l'ensemble des descriptions du *hlonipha* s'inscrivant dans une même dynamique, depuis le début du XIX^e siècle et de l'occupation britannique de l'Afrique du Sud, à la première décennie du XX^e siècle marquant le tournant politique sud-africain avec la création de l'*Union of South Africa* en 1910. Notre borne finale est toutefois arrêtée en 1915 en raison de la publication d'une édition révisée et augmentée d'un dictionnaire bilingue isiXhosa-anglais initialement publié en 1899. La borne initiale de notre corpus, en 1811, s'explique par le fait qu'elle est la première description du *hlonipha* que nous avons pu identifier au XIX^e siècle. Ainsi, nos réflexions sur les descriptions du *hlonipha* produites en contexte colonial et en contexte académique occidental proposent de rendre compte de productions d'un savoir sur le *hlonipha* s'étendant sur près d'un siècle, de 1811 à 1915. Nous noterons toutefois que nous avons fait le choix de laisser de côté les éventuelles descriptions du *hlonipha* dans les productions académiques germanophones ainsi que les descriptions figurant dans des journaux et revues non-académiques, bien que la publication du *Christian Herald* du 1^{er} juin 1898 nous permette d'attester d'une observation de la coutume parmi les peuples Swazi, ce que nous ne retrouvons pas dans l'ensemble de notre corpus.

Au XIX^e siècle, l'histoire du contact entre peuples sud-Africains et les différents acteurs de l'occupation coloniale de leurs territoires permet de rendre compte des intérêts politiques et des dynamiques idéologiques se reflétant dans les descriptions du *hlonipha*. Ainsi, nous proposons tout d'abord un retour historique sur les peuples Nguni d'Afrique du Sud afin de permettre une identification des peuples concernés par la coutume du *hlonipha* en dehors du prisme colonial des descriptions de notre corpus. De plus, nous proposons une analyse du vocabulaire ethnique en vigueur dans nos descriptions au prisme du fait colonial

sud-africain, afin de déconstruire l'homogénéisation des communautés traditionnelles dans la création de savoir au XIX^e siècle.

La coutume du *hlonipha* est une pratique sociale (*ukuhlonipha*) et linguistique (*isihlonipho*) dont l'ensemble des implications sont difficilement accessibles à toute personne extérieure à l'organisation sociopolitique et socioculturelle Nguni. Pour permettre une interprétation légitime des descriptions et représentations du *hlonipha* de notre corpus, nous nous intéressons en détail à cette pratique socio-langagière, depuis les implications sociales et linguistiques traditionnelles jusqu'à l'évolution contemporaine et le renouvellement de la pratique dans une Afrique du Sud urbanisée et critique de certaines pratiques traditionnelles.

Dans la dynamique de construction d'un savoir sur le *hlonipha*, la première étape réside dans la description coloniale de la coutume telle qu'elle est pratiquée par les peuples Nguni. Ainsi, nous partons de la production ethnographique et linguistique missionnaire pour montrer en quoi le *hlonipha* fut tout d'abord représenté comme une curiosité linguistique avant de devenir peu à peu un terme répertorié dans les travaux lexicographiques comme une coutume de respect s'épanouissant linguistiquement et socialement. Ensuite, nous nous intéressons aux productions émanant directement de l'administration coloniale, tout d'abord dans une quête de compréhension du système sociopolitique traditionnel pour pouvoir y substituer le système européen, et ensuite, à travers un rare témoignage du roi Zulu Cetshwayo, comme une preuve de la subjugation des peuples Nguni et de l'autorité des connaissances coloniales sur les peuples colonisés. Dans cette continuité, nous proposons une analyse approfondie des différentes productions d'acteurs religieux, depuis les monographies des aumôniers en mission temporaire dans les colonies britanniques de l'Afrique du Sud, aux récits de vies de missionnaires dont l'expérience parmi certaines communautés Nguni fut longue, jusqu'aux productions missionnaires que nous pouvons qualifier d'« ethno-anthropologiques » au sens où elles relatent soit de l'histoire, de la mythologie ou du folklore en lien avec les peuples Nguni, ou sont alors des essais explicitement ethnologiques, voire même racialisés pour l'une de nos sources. Enfin, nous terminons notre réflexion sur la production du savoir colonial sur le *hlonipha* en nous intéressant aux différentes contributions d'un colon dont les expéditions de chasse lui permirent de côtoyer les communautés Zulu et d'acquérir un large savoir sur la coutume.

La seconde étape de construction du savoir sur le *hlonipha* se retrouve dans le

contexte académique occidental et l'éventuel emprunt des connaissances établies en contexte colonial dans les théorisations des Humanités. Ainsi, nous proposons tout d'abord de nous intéresser à Max Müller, la figure principale de la conceptualisation du *hlonipha* dans le contexte académique, notamment puisque sa réflexion, la première en dehors du contexte colonial, conserve son autorité jusqu'au début des années 1900. Ensuite, nous nous consacrons aux descriptions du *hlonipha* dans les productions ethno-anthropologiques, tant du côté des théories générales de la civilisation ou des réflexions sur les coutumes des peuples dits « primitifs » que de la mythologie comparée. Enfin, nous terminons notre analyse avec les travaux de philologie et de linguistique historique qui s'intéressent tous spécifiquement à la composante linguistique du *hlonipha*.

Pour finir, avec cette recherche, nous espérons montrer que la conceptualisation de la coutume du *hlonipha* qui se matérialise tout au long du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle est issue de seulement quelques-unes des descriptions à notre disposition, l'abondance et la diversité descriptive de la production coloniale sur la coutume n'étant manifestement pas reflétée dans la grande majorité des représentations académiques du *hlonipha*.

Chapitre 1 – Éviter pour respecter, le *hlonipha* des peuples Nguni

Entreprendre une analyse de la construction du savoir sur une coutume spécifique nécessite tout d'abord de déterminer qui sont les personnes concernées par cette dite coutume. Dans le cadre du *hlonipha*, nous nous intéressons aux peuples Nguni d'Afrique du Sud, que nous devons nécessairement situer dans leur propre histoire mais aussi dans les luttes de pouvoir au temps de l'occupation coloniale britannique des territoires sud-africains.

Ensuite il est nécessaire d'établir avec minutie les implications de cette coutume telles qu'elles nous sont accessibles aujourd'hui, avec le recul que notre corpus du XIX^e et début XX^e siècle ne permettait pas. Ainsi, ce premier chapitre cherche à définir la coutume du *hlonipha*, à la fois telle qu'elle était pratiquée lors des observations des auteurs de notre corpus, mais aussi telle qu'elle est encore en usage aujourd'hui. La composante linguistique de la coutume (*isihlonipho*) étant la plus saillante, il s'avère donc nécessaire de rendre compte de l'ensemble des implications du *hlonipha* afin que nous puissions interpréter adéquatement les différentes descriptions de cette pratique sociale et langagière dans notre corpus, et appréhender l'éventuelle évolution des représentations depuis le XIX^e siècle.

Dans un premier temps, nous proposons donc un détour historique concernant les peuples Nguni d'Afrique du Sud, à la fois dans leur propre mécanisme de formation de leur pouvoir sociopolitique traditionnel, ainsi qu'à travers le prisme du fait colonial et de la construction d'un savoir sur ces peuples considérés comme des « ethnies » à l'époque coloniale. Dans un second temps, nous entrons au cœur de notre sujet en analysant les différentes implications de la coutume et pratique socio-langagière du *hlonipha*, depuis la composante sociale (*ukuhlonipha*) et l'évolution du statut dans l'organisation familiale Nguni jusqu'aux spécificités de la composante linguistique (*isihlonipho*) et du vocabulaire qu'elle engendre, en terminant enfin avec les réinterprétations et remises en questions contemporaines de la coutume.

1. Regard sur l'histoire des peuples Nguni d'Afrique du Sud

Pour en venir à une analyse des différentes représentations des coutumes d'un peuple en contexte colonial, il est nécessaire de retracer l'histoire du peuple en question et de la

manière dont le contact entre le représenté et le représentant a pu advenir. Dans notre cas, nous nous intéressons à une coutume pratiquée par un ensemble de peuples reconnus aujourd'hui sous le terme générique « Nguni », mais en réalité, qu'en était-il à l'époque coloniale ? Nous le verrons, les dénominations en usage dans notre corpus présentent des descriptions des communautés dites « Kaffirs », parfois subdivisées en « Kaffir proper » ou « Xhosa » et « Zulu ». Cependant, si le premier ethnonyme générique « Kaffir » est hautement contestable, comme nous le montrerons dans notre troisième point, il est commun de retrouver les dénominations « Xhosa » et « Zulu », qui sont en réalité des ethnonymes génériques faisant fi de la différenciation socio-identitaire des communautés censées être regroupées sous cet ensemble au XIX^e siècle. Ainsi, nous proposons de nous intéresser aux événements historiques qui ont amené à considérer les peuples pratiquant la coutume du *hlonipha* comme des « Kaffirs » différenciés en « Xhosa » et « Zulu » et aujourd'hui comme des peuples « Nguni ». Nous nous intéressons donc tout d'abord à un concept au coeur de l'organisation sociopolitique des peuples qui peuvent être rassemblés sous le terme « Nguni », pour en venir à l'histoire des chefferies indépendantes à l'origine des « Xhosa » et « Zulu », en terminant enfin avec une interprétation du terme « Kaffir » au prisme du fait colonial sud-africain.

1. 1. Le concept du *umzi* : le coeur de l'organisation sociopolitique des peuples Nguni

Nous commençons notre contextualisation en nous arrêtant sur le terme « Nguni ». En effet, nous l'avons noté dans notre introduction, nous employons ce terme dans son acception actuelle, à savoir non pas pour indexer un peuple qui serait historiquement reconnu par cette étiquette, mais pour identifier les différents peuples sud-africains dont la langue est issue de la branche Nguni des langues Bantu méridionales et qui, historiquement, observent la coutume du *hlonipha*. En effet, le terme « Nguni » ne saurait être employé pour se référer à une quelconque identité « ethnique », « tribale » ou « traditionnelle », notamment puisqu'il fut d'abord employé selon trois acceptions locales au cours du XIX^e siècle — pour désigner les peuples Xhosa par les sud-Africains du Natal ; pour définir le clan royal Zulu et ses alliés par ses membres eux-mêmes lors du règne de Shaka ; pour désigner l'ensemble des membres du royaume Zulu par les Tsonga et les Sotho — avant de devenir un terme générique pour

désigner les peuples « from Swaziland to the Eastern Cape » dans la terminologie coloniale administrative et savante du XX^e siècle (Wright, 1983).

En réalité, la distinction linguistique est opportune car elle permet de différencier les différents peuples Nguni de leurs voisins Sotho, notamment au niveau de l'organisation sociale et culturelle, tout d'abord sur la base linguistique, mais aussi par rapport au fonctionnement exogamique des Nguni — au contraire des peuples Sotho orientés vers des mariages entre proches parents — ou encore, un critère légèrement moins démarcatif, l'organisation plutôt dispersée des propriétés et des chefferies des communautés Nguni, les Sotho ayant plutôt pour habitude de vivre en village (Maylam, 1986 : 21). De plus, une certaine uniformité dans l'organisation sociopolitique des peuples Nguni peut être observée : (1) traditionnellement l'activité pastorale du bétail est au centre de l'organisation, rejointe par la culture des champs et la chasse ainsi que la fabrication d'outils et d'instruments en fer (Maylam, 1986 : 24) ; (2) l'unité sociopolitique de base est la lignée patrilinéaire, qui se matérialise dans la territorialité du *umzi* (en. *homestead*, fr. propriété), la lignée initiale pouvant être segmentée par les fils pour créer une nouvelle lignée, et enfin, un ensemble de lignées se réclamant d'un même ancêtre commun formant alors un clan à partir duquel l'exogamie se mesure (Maylam, 1986 : 25).

Ainsi, le *umzi* ou la propriété familiale est donc l'unité de base de l'organisation sociopolitique des peuples Nguni, le *umzi* étant lui-même relié à l'autorité de la chefferie (Maylam, 1986 : 40). En effet, puisque le *umzi* est une entité individuelle (comprendre « individuelle » au sens de chaque organisation familiale), les différents *umzi* sont reliés au(x) chef(s) auquel(s) ils prêtent allégeance, intégrant ainsi une chefferie, qui, en temps de conflit, fait office d'entité politico-militaire représentant et protégeant l'ensemble des *umzi* de la chefferie (Mahoney, 2012 : 24). Il semble important de noter que l'appartenance à telle ou telle chefferie est variable, chaque *umzi* pouvant alors changer son allégeance selon ses intérêts personnels, impliquant ainsi un déménagement du *umzi*, mais aussi et surtout, une pluralité de lignées composant une même chefferie (Mahoney, 2012 : 25).

Le *umzi* est un point important dans l'organisation de la vie commune, ce qui le place au centre des règles sociales du *hlonipha* que nous aborderons dans la prochaine partie. Tout d'abord, notons que la tradition patrilinéaire et patrilocale du *umzi* forme la base d'un système familial patriarcal (Mahoney, 2012 : 26). Au niveau spatial, la propriété familiale

typique est organisée autour de l'étable ou de l'enclos du bétail et son point de repère principal est la maisonnée du chef de famille. Toutes les maisonnées individuelles forment alors un fer à cheval, ou un cercle pour les propriétés les plus grandes, autour de ces deux points centraux. La propriété est également entourée de champs que chacune des femmes cultive pour subvenir aux besoins de leur foyer. Au niveau relationnel, le foyer familial principal consiste en une maisonnée pour le chef du foyer ainsi que des maisonnées individuelles attenantes pour ses femmes et ses enfants non-mariés, et éventuellement des membres parents plus éloignés intégrés au *umzi* (Mahoney, 2012 : 27). Dès qu'un fils se marie, il obtient une maisonnée qui devient un foyer et reproduit le même schéma, soit dans le *umzi* de son père, soit en formant son propre *umzi* et, en conséquence, une nouvelle lignée (Raum, 1973). Au niveau politique, la richesse d'une propriété familiale se mesure aux nombres de femmes et de bétail par foyer, le bétail étant à la fois élevé pour son lait, mais aussi et surtout, en tant que monnaie d'échange (*lobola*) entre familles lors des fiançailles. Si le fait de considérer les femmes et le bétail sur le même plan apparaît comme réducteur, il est important de noter que dans cette conception patriarcale traditionnelle, les femmes sont respectées, au sens où elles représentent la création de la vie et sa continuité par le travail des terres qu'elles effectuent pour subvenir à leur foyer (Mahoney, 2012 : 29).

En réalité, il est extrêmement important de se rendre compte de la centralité du *umzi* dans l'organisation sociopolitique des peuples Nguni, notamment car la hiérarchisation familiale puis sociale au coeur de leurs coutumes — et qui s'applique donc dans la pratique du *hlonipha* — débute avec l'organisation et la stabilité du *umzi*.

1. 2. Des chefferies indépendantes aux peuples Nguni

La dénomination actuelle des peuples Nguni inclut les peuples Xhosa, Zulu, Ndebele et Swazi, les Xhosa étant considérés comme émanant des peuples Nguni du sud et les Zulu, Ndebele et Swazi comme issus des peuples Nguni du nord. À la manière de Maylam (1986), nous proposons de retracer les origines des peuples Nguni du nord, puis des peuples Nguni du Sud, afin de permettre une contextualisation approfondie des dynamiques sociopolitiques qui ont formé les peuples avec lesquels les acteurs coloniaux ont été en contact pour produire leur descriptions et forger leurs représentations de la coutume du *hlonipha*. Dans la mesure



Figure 1. Distribution des chefferies Xhosa et Zulu au début du XIX^e siècle

© adapté de Maylam (1986 : 14)

où nous n'avons pas pu obtenir de descriptions du *hlonipha* issues d'observations ou de contact avec des communautés Swazi ou Ndebele, nous ne nous attardons pas sur le retour historique concernant ces peuples.

Jusqu'au XVIII^e siècle, de très nombreuses chefferies indépendantes peuplaient les territoires sans dominance politique apparente de l'une par rapport à l'autre. Cependant, au cours du XVIII^e siècle, certaines chefferies se démarquèrent dans une dynamique de centralisation du pouvoir par conquête, notamment en raison de tensions économiques et environnementales (Maylam, 1986 : 32). Parmi les peuples Nguni du nord, nous pouvons identifier les chefferies Ngwane, Ndwandwe, Qwabe, Mthethwa puis Zulu et, parmi les peuples Nguni du sud, les chefferies Thembu, Bomvana, Mpondo, Mpondomise et Xhosa (Maylam, 1986). Nous reproduisons la carte de Maylam (1986 : 14) ci-dessus car elle permet de situer géographiquement les différentes chefferies qui ont contribué à l'émergence des peuples Nguni et dont l'histoire territorialise les luttes de pouvoir.

1. 1. De ceux nommés « Zulu »

Lorsque l'on considère l'histoire des Zulu, il est important de faire un détour par la fin des années 1700 et le début des années 1800, notamment car à cette époque, les Zulu étaient uniquement les membres de la chefferie Zulu, c'est-à-dire une petite proportion de l'ensemble des chefferies qui occupaient le territoire de l'actuel Kwazulu-Natal (Mahoney, 2012 : 29). En effet, la communauté Zulu telle qu'elle est connue aujourd'hui au niveau « ethnique » et linguistique est issue de la politique d'expansion et d'assimilation menée par le roi Shaka durant la dizaine années de son règne (1816-1828), qui transforma la petite chefferie incorporée aux Mthethwa en un puissant royaume Zulu régnant sur l'ensemble des chefferies du territoire (Mahoney, 2012 : 36). Ainsi, nous revenons tout d'abord aux événements qui permirent l'émergence du roi Shaka et la naissance de la nation Zulu, pour enfin contextualiser ce peuple par rapport au pouvoir colonial du XIX^e siècle.

Au nord-est des territoires des peuples Nguni, les Mthethwa, unifiés par Dingiswayo, reflètent la première étape de centralisation du pouvoir chez les Nguni du Nord. En effet, pour étendre le contrôle du commerce sur les territoires du nord, Dingiswayo s'allie avec le royaume de Maputo puis étend son pouvoir à l'ouest en incorporant les chefferies Zulu et Buthelezi au sein des Mthethwa (Maylam, 1986 : 26). Après un conflit avec la chefferie

Qwabe, la plus au sud mais aussi la plus indépendante, les Mthethwa gagnent contre les Qwabe de Mawewe, et en conséquence, les incorporent dans leur chefferie (Maylam, 1986 : 27). Enfin, en 1818, les Ndwandwe menés par Zwide, la même chefferie qui fut en conflit avec les Ngwane de l'Eswatini, piègent Dingiswayo dans une quête de vengeance suite à l'assassinat de Malusi, le mari de sa soeur, résultant ainsi en la mort de Dingiswayo et le déplacement des Ndwandwe au delà du fleuve Umfolozi (Maylam, 1986 : 27).

Cette première étape de centralisation des chefferies est suivie par celle de Shaka, le fils du chef Zulu Senzangakhona, dont la chefferie est incorporée aux Ndwandwe. En effet, le jeune Shaka, vivant alors en dehors de la chefferie Zulu suite à l'expulsion de sa mère Nandi du *umzi* de Senzangakhona, est un soldat du régiment du chef Mthethwa Dingiswayo. En 1816, à la mort de Senzangakhona, Shaka s'empare du pouvoir de la chefferie Zulu avec l'appui de Dingiswayo, en assassinant son beau-frère Sigujana. À la mort de Dingiswayo en 1818, Shaka saisit l'opportunité de prendre le contrôle sur les chefferies Mthethwa alors en position de faiblesse suite à la mort de leur chef et entre dans une dynamique d'incorporation et de conquête des chefferies voisines. En 1819, les Ndwandwe de Zwide sont défaits et s'exilent vers les territoires du Natal, puis plus tard, après un essai manqué de retour en force par son successeur Sikunyana, les Ndwandwe s'exilent vers le nord et s'incorporent à d'autres chefferies (Maylam, 1986 : 27).

Dans son expansion militaire, Shaka s'empare de la chefferie Cele au sud, détruit la lignée Thuli et se fait allier des chefferies Qwabe, des Mbo ainsi que des Ncobo qu'il fait incorporer de force dans la chefferie des Mbo, des Ngolocise, et enfin, de la nouvelle lignée royale Mthethwa sous l'impulsion de Mlandela (Maylam, 1986 : 28). Ainsi, de la première puissance Mthethwa de Dingiswayo émerge la puissante nation Zulu de Shaka (1816-1829), dont le pouvoir est centralisé entre les mains de son roi, non sans que les différentes chefferies incorporées au royaume Zulu puissent exercer une certaine autonomie (Maylam, 1986 : 28). Cependant, la violence des conquêtes et de l'exercice du pouvoir de Shaka entraîne une explosion des chefferies qui ne se soumettent pas au royaume Zulu, cette période de migration forcée étant communément appelée le *Mfecane* (fr. déplacement ou migration forcée). Cependant, nous noterons que le *Mfecane* débute avec le pouvoir de Dingiswayo, qui, dans les conflits entre Mthethwa, Ndwandwe et Ngwane, entraîne la migration des Ngwane vers l'actuel Eswatini (Maylam, 1986 : 54). Les Ngwane font alors face à la

chefferie Hlubi, qu'ils défont, les Hlubi se scindant en trois groupes : (1) vers le sud où ils feront parti du groupe hétérogène communément appelé Mfengu, (2) vers les territoires des montagnes du Drakensberg où certains sont d'abord incorporés aux Zulu avant de fuir vers le Natal, (3) puis enfin, au-delà du Drakensberg à l'instar des Ngwane et des Ndebele suite aux tensions avec les Zulu (Maylam, 1868 : 54). Cependant, cette migration vers le Drakensberg met sous tension les chefferies Sotho, qui, par l'impulsion de Moshoeshoe, en viennent à former, eux aussi, un état au pouvoir centralisé, reconnu par la suite comme le Lesotho (Maylam, 1868 : 57). Dans les années 1820, ce sont les chefferies Ndwandwe défaites par Shaka qui entraînent une nouvelle vague de migration en s'exilant vers le Mozambique, où ils ne trouvent que conflit avec les peuples Tsonga et les colons portugais, et se dirigent alors plus au nord vers les actuels territoires de la Zambie, du Malawi et de la Tanzanie, s'incorporant alors aux chefferies locales et formant ainsi les peuples désignés aujourd'hui comme les Ngoni (Maylam, 1868 : 55).

Ainsi, le peuple Nguni aujourd'hui dénommé sous le terme « Zulu » est loin de représenter une entité sociopolitique historiquement unie ou traditionnellement nommée « Zulu », cette notion de royaume ou de nation Zulu étant issue de la politique de conquête et de centralisation du pouvoir du roi Shaka (Mahoney, 2012 : 24-25). En conséquence de cette dynamique assimilationniste, il est important de distinguer les Zulu du territoire Zulu et les nombreux réfugiés « Zulu » dans la région du Natal, communément regroupés sous le terme *Natal Africans*, de par leur diversité mais aussi leur non-reconnaissance ou non-appartenance au royaume Zulu. En 1839, la conquête Boer de la région du Natal mit fin à toute mainmise Zulu sur les *Natal Africans*, le royaume Zulu étant alors limité à la partie au nord de la rivière Tugela (Mahoney, 2012 : 45). De plus, dans la région du Natal, une dynamique de cohabitation entre pouvoir colonial et sud-Africains émergea, malgré le système d'administration duel, permettant ainsi à ces communautés issues de différentes chefferies des peuples Nguni de se réinventer du côté des Missions notamment, mais aussi à travers l'accessibilité aux terres non-exploitées par les Boers et les britanniques jusque dans les années 1880 (Maylam, 1986 : 86).

Ainsi, nous pouvons introduire les dynamiques de contact entre les Zulu et les Boers puis avec les colons britanniques. En effet, dans les années 1830, le royaume Zulu est l'état africain indépendant le plus important dans la partie sud de l'Afrique. Cependant, la grande

migration vers l'est des colons néerlandais en désaccord avec l'autorité britannique, qui s'aventurent donc vers l'intérieur des terres sud-africaines pour s'émanciper, entraîne de nombreuses confrontations entre ces *Voortrekkers* voulant s'établir dans la région du Natal et les communautés sud-Africaines qui peuplent déjà les territoires traversés, à savoir les Ndebele et les Zulu. En 1838, la bataille de Blood River ou Ncome River résulte en la défaite des guerriers Zulu du nouveau roi Dingane face aux *Voortrekkers* (Maylam, 1986 : 73). Suite à cette défaite, la République de Natalia est proclamée sur le territoire du Natal, notamment en raison de l'alliance de Mpande, un des seuls beau-frères de Dingane encore en vie, avec les Boers après qu'il ait fui son territoire au nord du Zululand (Shamase, 1999 : 78). En 1843, suite aux tensions constantes entre Boers et Zulu malgré la supposée alliance avec Mpande, devenu roi en 1840, le gouvernement britannique annexe la République de Natalia et celle-ci devient alors la colonie du Natal.

Ainsi, en 1840, à la mort du roi Dingane suite à un combat avec les Swazi lors duquel il est capturé puis assassiné, son beau-frère Mpande accède au trône. En réalité, Mpande, un autre des fils de Senzangakhona, a tout d'abord survécu aux purges familiales de Dingane car il était considéré comme un *umsizi*, c'est-à-dire de sang royal inférieur, et ne vivait donc pas au sein de la chefferie royale (Shamase, 1999 : 71). De plus, il survécut aux tardives tentatives d'assassinat de Dingane. Sa position de *umsizi* et son exode vers le Natal après les conspirations de Dingane lui permettent ainsi de prendre le pouvoir du royaume Zulu, en raison de l'absence d'un héritier légitime, exactement comme le veut le principe du fils *umsizi* (Shamase, 1999 : 239). Bien que nous n'ayons le temps de nous aventurer dans les détails de son règne,¹ Mpande est aujourd'hui reconnu comme un roi ayant été capable de contenir les différentes menaces coloniales, des Boers ou des britanniques, en faisant usage d'une diplomatie opportuniste mais efficace, et lui permettant ainsi de survivre aux animosités internes au sein du pouvoir Zulu, en témoignant notamment la longueur de son règne (1840-1872) ainsi que sa mort naturelle (Kennedy, 1981 : 21).

Toutefois, les tensions internes au sein de la famille royale Zulu sont une étape importante dans le règne de Mpande. En effet Mpande tardant à choisir sa « Great Wife », à savoir sa reine et celle dont l'héritier sera issu, de vives tensions éclatèrent entre ses fils. En réalité, seuls deux de ses fils entrèrent dans une lutte pour le trône : Mbuyazi et Cetshwayo.

¹ Pour une compréhension minutieuse du règne de Mpande, se référer à la thèse de Shamase (1999) *The reign of King Mpande and his relations with the Republic of Natalia and its successor, the British Colony of Natal*.

D'un côté, Mbuyazi et ses partisans formant les iziGqoza étaient favorisés par Mpande, mais également soutenus par les colons du Natal en raison de leur relations cordiales avec Mpande, mais aussi et surtout, leur intérêt pour les terres des Zulu (Shamase, 1999 : 225). De l'autre côté, Cetshwayo et ses partisans formant les Usuthu, était le candidat favorisé par la plupart des Zulu, en témoignent ses nombreuses chefferies alliées (Shamase, 1999 : 227). Le 2 décembre 1856, Mbuyazi et cinq autres des fils de Mpande périrent lors de la bataille de Ndongakasuka face à l'armée de Cetshwayo (Shamase, 1999 : 230), certains des fils de Monase, la première femme de Mpande, se réfugiant dans la colonie du Natal (Shamase, 1999 : 183).

Dès 1857, le pouvoir de Mpande est donc temporisé par la puissance de Cetshwayo qui règne aux côtés de son père en attente de sa future accession à la tête des Zulu. En 1861, Theophilus Shepstone, secrétaire des *Native Affairs* de la colonie du Natal et figure coloniale influente, reconnaît Cetshwayo comme le futur héritier du trône, cette action permettant ainsi de temporiser les relations entre colons et pouvoirs traditionnels, en dépit de l'animosité de Cetshwayo envers les pouvoirs Blancs (Shamase, 1999 : 236). En 1872, à la mort de Mpande, Cetshwayo succède donc à son père à la tête d'un état Zulu plutôt unifié, Shepstone étant d'ailleurs invité à la cérémonie de couronnement, notamment car le nouveau roi souhaitait témoigner de la cohabitation possible entre les colons du Natal et le pouvoir traditionnel Zulu (Shamase, 1999 : 256). Dans cette partie, nous ne nous étendons pas sur le règne de Cetshwayo, notamment car nous y reviendrons dans la seconde partie du chapitre 2, lors de notre analyse de sa description du *hlonipha* pour le compte de l'administration coloniale.

Pour conclure, nous noterons cependant le déclin de l'autorité et de l'indépendance de la nation Zulu face au pouvoir colonial grandissant. En effet, dans les années 1870, le royaume Zulu devient de plus en plus vulnérable, et, en 1879, après une première victoire des Zulu en janvier lors de la guerre Anglo-Zulu, la défaite en juin face aux Britanniques annonce un démantèlement irrémédiable du royaume. En effet, par une politique de *divide and rule*, le royaume Zulu est divisé en treize chefferies dans lesquelles des chefs « locaux » sont nommés par l'administration britannique et le roi des Zulu, Cetshwayo, est maintenu prisonnier au château du Cap. Un réel conflit entre chefs « nommés » et chefs « naturels » des différents groupes Zulu contribue à la chute du royaume unifié, et, en 1887, les britanniques annexent ce qu'il reste du Zululand (Maylam, 1986 : 80). Suite à cette annexion, le

gouvernement colonial met en place une *hut-tax* qui affaiblit considérablement le pouvoir économique des foyers Zulu et entraîne alors une émigration ouvrière à grande échelle, bousculant ainsi l'organisation sociale des Zulu et permettant alors à la politique coloniale de prendre complètement le dessus (Maylam, 1986 : 82).

1. 2. De ceux nommés « Xhosa »

Enfin, nous pouvons nous intéresser aux peuples Nguni du Sud, qui sont aujourd'hui communément considérés comme le peuple Xhosa. Pour remonter aux différentes chefferies du sud, les Mpondo, Mpondomise, Thembu, Bomvana et Xhosa, il est nécessaire de nous situer en amont du *Mfecane*, qui entraîne un profond changement des organisations sociopolitiques et identitaires et de la composition des différentes chefferies (Maylam, 1986 : 33).

Tout d'abord, les chefferies Mpondo, supposément organisées en un état depuis les années 1500, migrèrent de l'actuel Eswatini vers le sud de la rivière Umzikulu et incorporèrent les chefferies Khoekhoe et San locales mais aussi, au fur et à mesure, les réfugiés de naufrages proche de leur territoire (Stapleton, 2001 : 11-12). En réalité, les Mpondo seraient une branche sœur des Mpondomise, du même ancêtre Njanya, Mpondomise et Mpondo ayant supposément été des jumeaux. En ce qui concerne les Mpondo, il est important de se rendre compte de la puissance de leur chefferie, indépendante des futurs groupes Xhosa à l'ouest aux frontières de la colonie du Cap. En effet, sous le pouvoir de Faku (1815-1867), les Mpondo maintiennent leur indépendance territoriale tout en essayant de contenir l'expansion coloniale en ouvrant leur porte aux missionnaires de la *Wesleyan Missionary Society* qui, en 1830, fondent la mission de Buntingville sous l'impulsion de William Shaw et de William Boyce, le futur premier linguiste reconnu de l'isiXhosa (Stapleton, 2001 : 33). Ce point sur l'ouverture aux missionnaires est important, notamment car dans notre corpus, les productions missionnaires ont tendance à faire usage du terme générique « Kaffir » ou « Xhosa » pour désigner les différentes chefferies des peuples Nguni du sud, regroupés sous la langue isiXhosa, alors que nous témoignons dans cette partie d'un usage du terme « Xhosa » pour les chefferies bien spécifiques issues de la lignée de Phalo. Ainsi, les observations sur les « Xhosa » peuvent être issues des différentes chefferies des

peuples Nguni du sud, et non pas uniquement des chefferies Xhosa pour lesquelles nous proposons ici un bref aperçu historique. Finalement, notons que les Mpondo furent le dernier bastion de résistance à l'administration coloniale, puisque bien qu'une partie nord de leur territoire ait été annexée à la région du Natal dès 1866, le Pondoland est annexé à la colonie du Cap uniquement en 1894, suite à des rivalités internes à la chefferie, et après l'introduction difficile d'un protectorat britannique en 1887 (Maylam, 1986 : 101).

Au sud des territoires Mpondo et Mpondomise se trouvaient les chefferies Bomvana et Thembu, dont peu d'informations sur leurs origines sont accessibles. Au cours du XVIII^e siècle, les Thembu, proches des territoires des chefferies Xhosa, les plus au sud, sont sujets à une politique d'assimilation violente qui entraîne à la fois une incorporation de certaines lignées et une résistance indépendante d'une portion des Thembu (Schmidt, 1996).

En ce qui concerne les chefferies dites Xhosa, elles sont issues d'un même ancêtre commun nommé Xhosa, mais dont la puissance de la chefferie est issue de l'unification de différents petits groupes indépendants par Tshawe au XVII^e siècle, qui prend le pouvoir et instaure sa lignée comme la lignée royale Xhosa (Maylam, 1986 : 36). Ensuite, au cours du XVIII^e siècle, les fils du chef Phalo, Rharharbe et Gcaleka, entraînent une division de la lignée Xhosa, de par leur rivalité pour la future succession. De leur combat pour le trône, Gcaleka en sort gagnant et pousse Rharharbe et Phalo à se déplacer à l'ouest de la rivière Kei, entraînant ainsi la division principale du groupe Xhosa : les Gcaleka maintiennent leur position à l'est de la rivière Kei, dans le futur territoire du Transkei, et les Rharharbe se développent à l'ouest, dans le futur territoire du Ciskei (Maylam, 1986 : 37).

La division de ce qui est communément appelé la « House of Phalo », en plus d'être à l'origine de la division des Xhosa en deux factions puissantes mais rivales, est également une étape importante dans la rencontre entre Xhosa et colons. En effet, à la fin du XVIII^e siècle, le pouvoir de Rharharbe augmente considérablement par incorporation de chefferie Khoekhoe et San, et, dans l'expansion de la chefferie vers l'ouest, la proximité entre *trekboers* et Xhosa s'intensifie. En effet, en 1779, la première des neufs *Cape Frontier War* éclate entre la chefferie imiDange, poussée au combat par les Rharharbe, et les commandos Boers. Une année après la fin des premiers conflits armés entre Xhosa et colons, en 1782, Rharharbe meurt suite à un conflit avec la chefferie Thembu. Le second héritier, Ngqika, est encore trop jeune pour prendre le pouvoir, et c'est alors Ndlambe, le frère de Mlawu, le

premier héritier de Rharharbe également mort dans le conflit, qui s'occupe de faire rayonner la puissance Rharharbe, notamment en incorporant de nombreuses chefferies face à l'oppression grandissante des colons dans la région des « frontières » (Maylam, 1986 : 37). Cependant, au début des années 1790, une première coopération entre Boers et Xhosa s'observe suite à la difficile incorporation de la chefferie Xhosa-Khoekhoe des Gqunukhwebe aux Rharharbe, qui aura finalement lieu en 1793 (Maylam, 1986 : 37).

En 1795, Ngqika, alors capable de prendre le pouvoir des Rharhabe, entre en conflit avec Ndlambe qui ne souhaite pas lui laisser sa place et qui s'allie aux Gcaleka pour maintenir sa position, ce qui ne sera toutefois pas suffisant pour faire face à Ngqika. En 1800, alors prisonnier en circulation libre au sein de la chefferie, Ndlambe fuit vers la colonie du Cap où il se prépare à récupérer le pouvoir, en même temps que les Gcaleka regagnent leur propre prestige à travers la prise du pouvoir du chef Hintsá.

Le début du XIX^e siècle est donc un tournant majeur pour les « Xhosa » aux frontières de la colonie du Cap, puisque suite aux rivalités entre chefferies, Ngqika se rapproche du pouvoir colonial et y trouve un allié, notamment au cours de la quatrième *Cape Frontier War* (1811-1812) lors de laquelle les troupes britanniques et les milices Boers repoussent Ndlambe, puis lors de la cinquième *Cape Frontier War* (1818-1819), après une première défaite de Ngqika face à Ndlambe et Hintsá. Cependant, cette cinquième guerre des frontières marque également la non-réciprocité de l'alliance entre pouvoir colonial et pouvoir des chefferies traditionnelles Xhosa, puisque Ngqika se fait exproprier d'une partie de ses terres par le gouvernement impérial, ce qui le dépossède très rapidement de son autorité retrouvée mais aussi de sa crédibilité (Maylam, 1986 : 38).

Durant la décennie 1830, une dichotomie de relations peut être observée entre le pouvoir colonial et les différentes chefferies des Nguni du Sud. En effet, alors que les Xhosa Rharharbe, maintenant dénommés Ngqika, se trouvent les plus proches des frontières de la colonie du Cap qui ne font que se déplacer au fil du temps et sont donc le théâtre de tensions quotidiennes, les Thembu, menacés par les raids de Moeshoeshoe et les Xhosa Gcaleka, ainsi que les Mfengu, réfugiés du Mfecane composés de différentes chefferies telles que les Bhele, Hlubi ou Zizi, se rapprochent des autorités coloniales pour assurer leur sécurité et leur prospérité (Maylam, 1986 : 96-97). Ainsi, en 1834, lors de la sixième *Cape Frontier War* (1834-1835), le conflit entre les troupes britanniques attaqués par les Ngqika soutenus par les

Gcaleka, dont Hintsa leur chef y laisse la vie, scelle la collaboration coloniale des Mfengu, notamment lorsqu'en conséquence de la guerre et de par l'invitation de l'administration coloniale, ils s'installent entre les frontières de la colonie du Cap et sur une portion des territoires des Ngqika, tout en s'octroyant un grand nombre de bétail Gcaleka dans leur délocalisation (Maylam, 1986 : 98).

Entre la sixième à la septième *Cape Frontier War*, une décennie de relations cordiales entre administration coloniale du Cap et chefferies Xhosa peut être observée, notamment de par l'effort de quelques administrateurs s'essayant à rétablir, ou établir, un système de coexistence des intérêts. Toutefois, en 1846, la dynamique expansionniste s'intensifie et la *War of the Axe*, ou septième *Cape Frontier War* (1846) éclate dans des stratégies de guérillas des Ngqika, des Gqunukhwebe ainsi que de certaines chefferies Ndlambe, les troupes britanniques étant tout d'abord défaites, puis, par une méthode de mise à feu des terres et la capture de Sandile, le chef des Ngqika, mettent un terme au conflit (Maylam, 1986 : 99). Ainsi, en 1847, le gouvernement du Cap s'exproprie les terres entre les rivières Keiskamma et Kei, constituant ainsi la *British Kaffraria*, une possession de la couronne britannique gouvernée en autonomie aux côtés de la colonie du Cap (Maylam, 1986 : 99). Loin de marquer la fin des hostilités, la résistance des chefferies Xhosa face à l'occupation coloniale est illustrée par l'éclatement de la huitième *Cape Frontier War* (1850-1853). Ce nouveau conflit armé est une conséquence des représailles Xhosa sur les villages coloniaux de la *British Kaffraria*, suite à l'intervention des troupes coloniales envoyées par Harry Smith pour capturer Sandile, qui était alors officiellement déposé par Smith et dont l'autorité était supposément remplacée par celle d'un délégué civil de l'administration, Charles Brownlee (Maylam, 1986 : 99).

Enfin, nous pouvons conclure notre retour historique sur les peuples Nguni du sud en considérant un événement qui semble être à l'origine de l'annihilation du pouvoir Xhosa face à la puissance coloniale, à savoir, le *Xhosa Cattle Killing Movement* (1856-1857), un événement dont les causes et conséquences seront plus détaillées dans le chapitre suivant lors de notre analyse de l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean. Après le début d'une épidémie de pneumonie du bétail en 1854, une prophétie qui se révélera autodestructrice émane de la chefferie Gcaleka. Selon la prophétie de la jeune Nongqawuse, les Xhosa se devaient d'abattre tout leur bétail et de brûler leurs champs afin de

permettre une régénération de la terre et un départ prometteur des colons (Peires, 1987). Cette prophétie, d'abord peu prise au sérieux, engendra une famine terriblement dévastatrice, et ouvrit la porte à l'expansion de la colonie du Cap, dépossédant les Xhosa peu enclins à se défendre, après un siècle de résistance (Maylam, 1986 : 100). Ainsi, en 1866, la *British Kaffraria* est annexée à la colonie du Cap et un nouveau projet expansionniste voit le jour, aux frontières de la rivière Kei, notamment par une extension du pouvoir administratif sur les territoires convoités par un système de magistrature représentative (Maylam, 1986 : 100).

Enfin, vers la fin des années 1870, après une décennie de mise en place de la législation coloniale, la neuvième et dernière *Cape Frontier War* (1877-1879) oppose les Gcaleka, Ngqika et Thembu au pouvoir colonial, dans un but de rétrocession de leurs territoires, comme une dernière tentative de résistance qui résulta en une incorporation progressive mais définitive de ces territoires, et de ces peuples, dans la colonie du Cap (Maylam, 1986 : 101). En réalité, en 1880, une rébellion des chefferies Mpondomise et Thembu tenta de repousser le pouvoir colonial et notamment leur loyaux Mfengu qui récupéraient les terres des dépossédés. Toutefois, en 1881, la rébellion fut contrée, et, en 1886, la plupart des territoires des peuples Nguni du sud, en dehors des terres indépendantes des Mpondo jusqu'en 1894, furent incorporés à la colonie du Cap, le pouvoir des chefferies traditionnelles étant alors définitivement surpassé par l'administration coloniale, après plus d'un siècle de résistances (Maylam, 1986 : 101).

1. 3. Le fait colonial à l'origine des « Kaffirs »

En raison des ethnonymes que nous rencontrerons dans l'analyse de notre corpus, une contextualisation de la situation coloniale sud-africaine à travers l'évolution du terme « Kaffir » apparaît comme une introduction adéquate aux dynamiques de pouvoir et de savoir qui sous-tendent la description de la coutume du *hlonipha*.

L'ethnonyme colonial « Kaffir, Kafir, Cafre, Caffre »² est issu du terme arabe *kufr* « ceux qui ne croient pas en Allah » et de son dérivé *kafir* signifiant littéralement « fermer son cœur à/se cacher de la vérité de l'Islam », cette définition pouvant être interprétée de manière

² Dans notre corpus, nous rencontrons plus souvent les termes « Kaffir, Kafir » que « Caffre, Cafre », c'est pourquoi nous ferons usage du terme « Kaffir » dans notre analyse lorsqu'il est nécessaire de faire usage du terme colonial — et non du terme racial de l'apartheid — pour replacer notre interprétation dans l'idéologie et les réflexions de l'époque.

générale comme désignant une personne « non-musulmane » (Baderoon, 2009 ; Arndt, 2018). En réalité, le terme est communément replacé dans l'historiographie de l'Afrique du Sud comme signifiant « infidèle » mais aussi « noir », puisqu'il semble que l'acception de ce terme se soit déplacé du vocabulaire religieux des marchands arabes de l'Afrique de l'Est à une conception portugaise traditionnellement racialisée du terme *caffres*, désignant alors tout d'abord l'ensemble de peuples non-musulmans de l'Afrique de l'Est jusqu'aux frontières de l'Afrique australe durant le XIV^e siècle, pour ensuite ne désigner que les peuples des territoires de l'extrême Afrique australe au XVII^e siècle (Arndt, 2018).

Puisque le terme *caffres* est en usage chez les explorateurs portugais, le terme en vient naturellement à être utilisé par les autres explorateurs et « Kaffir » devient alors un terme en vigueur pour désigner les peuples que rencontrent les colons néerlandais du côté du Cap de Bonne-Espérance, aux côtés d'un autre ethnonyme, « Hottentot », qu'ils construisent de toute pièce par assimilation à un terme utilisé par ces peuples dans leurs danses (Arndt, 2018). Poussés par l'idéologie naturaliste des Lumières, les colons néerlandais en viennent à différencier les « Hottentots » au teint « olivâtre » (Kolb, 1743 : 157) — qui sont en réalité les communautés Khoekhoe des territoires du Cap de Bonne-Espérance avec qui les colons sont en contact permanent — et les « Kaffir » à la peau « absolument noir[e]s » (Kolb, 1743 : 157) et qui vivent au-delà de la colonie — c'est-à-dire les différentes communautés Xhosa — ces deux traits physiques étant alors les témoins d'une évidente différence raciale entre ces deux peuples, permettant une nouvelle hiérarchisation pyramidale par rapport aux Blancs (Arndt, 2018).

Cette dénomination extérieure et non-reconnue par les personnes elles-mêmes, comme nous le suggère Appleyard dans l'introduction à sa grammaire *The Kafir Language* (1850), ainsi que cette différenciation raciale, est justement appuyée par des réflexions d'ordre linguistique, qui furent possibles grâce à l'expansion de la colonie néerlandaise du Cap au XVIII^e siècle et qui augmentèrent les contacts entre colons néerlandais et les différentes communautés Xhosa, par le biais de leurs interprètes Khoekhoe (Gilmour, 2006). Comparant les termes des langues des « Hottentots » et de celle des « Kaffirs », les explorateurs scientifiques aux frontières de la colonie du Cap néerlandaise remarquent une différence majeure dans les langues étudiées — qui sera un marqueur de la future classification britannique en « click class » et « alliterative class » d'Appleyard (1850)

inspirée par la grammaire de Boyce (1944) : l'un des groupes, les « Hottentots » fait un usage abondant de clics — trop pour que la langue soit intelligible du point de vue des colons — alors que l'autre groupe, les « Kaffirs », ne semblent pas en faire usage, ou du moins, très peu quand ces clics sont observés dans certaines variétés (Gilmour, 2006). Ainsi, la dichotomie linguistique — issue d'observations très légères et approximatives parmi les « Kaffirs » — s'impose comme un argument indéniable, en plus de la couleur de peau, pour montrer la différenciation raciale entre « Hottentots » et « Kaffirs », le terme « Kaffir » devenant alors, dès la fin du XVIII^e siècle, le terme privilégié pour désigner les sud-Africains à la peau foncée parlant une langue différente de celles des « Hottentots » (Arndt, 2018).

De la fin du XVIII^e siècle au début du XIX^e siècle, dans une période de tensions entre pouvoir colonial néerlandais et pouvoir colonial britannique qui s'installe définitivement en 1808 sur les territoires sud-africains, les questionnements sur les différentes communautés pouvant être assimilées aux « Kaffirs » sont rejointes par une conceptualisation unanime selon laquelle les différents groupes « Kaffirs » partageraient une langue commune, notamment en raison de l'intercompréhension apparente entre les différents interprètes des explorateurs et les communautés locales, comme le suggère notamment Ludwig Alberti (1811) par rapport à son interprète qui pouvaient converser aux frontières de la colonie du Cap mais aussi avec les peuples de la baie de Maputo alors sous influence coloniale portugaise (Arndt, 2015 : 112). En réalité, au début du XIX^e siècle, le terme « Kaffir » rassemble encore l'ensemble des communautés en contact avec les colons se trouvant à l'est de la colonie du Cap jusqu'aux territoires portugais (Arndt, 2018).

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, cette supposée uniformité de la langue des « Kaffirs » rythme la dynamique missionnaire et les travaux des premiers missionnaires-linguistes du côté des communautés Xhosa, tels que William Shaw qui souhaitait produire une seule traduction de la Bible pour l'ensemble des « Kaffirs » (Arndt, 2015 : 52). En réalité, à la mi-XIX^e siècle, un conflit d'intérêts entre missionnaires de la *Wesleyan Missionary Society*, du côté des territoires Xhosa, et la *American Board Mission*, du côté du Zululand et du Natal, fait éclater le concept ethnolinguistique « Kaffir » et laisse place à une construction ethnolinguistique différenciée entre « Kaffirs » et « Zulu » (Arndt, 2015), qui marque alors la fin de la dichotomie « Hottentot-Kaffir » et laisse sa place au processus d'invention et de

construction ethnolinguistique des différentes communautés sud-africaines, pour lesquelles il est notamment nécessaire de produire une Bible dans « leur » langue (Harries, 1995).

Ainsi, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, le terme « Kaffir » est à faire correspondre aux communautés Xhosa puisque l'identité Zulu est en cours de (re)construction différenciée dans la production coloniale de par l'action des missionnaires américains (Arndt, 2015 : 227). De fait, lorsque le terme « Kaffir, Kafir » est en usage dans les sources coloniales de notre corpus, elles se réfèrent effectivement à des observations dans des communautés Xhosa puisque lorsque ce n'est pas le cas, le terme « Zulu » — se référant au peuple ou à la langue — apparaît systématiquement pour que le lecteur puisse immédiatement situer sa réflexion dans la bonne communauté ethnolinguistique (cf. *Zulu language, Zulu-Kafir*). En réalité, notre corpus ne contient pas de descriptions issues d'observations des communautés Ndebele et Swazi, bien que ces groupes ait été initialement intégrés dans le terme « Kaffir » avant la nouvelle conceptualisation ethnolinguistique de la mi-XIX^e siècle, en témoigne notamment leur inclusion dans deux des trois branches de la « Kafir family » d'Appleyard — respectivement la branche « Zulu » et « Fingoe » — auxquelles il ne s'intéresse pas dans sa grammaire au profit des seuls « Kafir » (Appleyard, 1850 : xi). Finalement, le terme « Kaffir, Kafir » apparaît comme un synonyme de « Xhosa ». Enfin, dans les sources occidentales de notre corpus, la distinction entre les différentes communautés nguniphones semble s'être perdue au profit d'un usage générique du terme « Kaffir », les auteurs pouvant soit renvoyer explicitement à la communauté en question en faisant usage d'un ethnonyme plus spécialisé comme « Xhosa » ou « Zulu » dans leur description, soit se situer dans la continuité d'une de nos sources coloniales, ce qui nous permet alors d'identifier de quelles communautés nguniphones les observations sont issues.

Pour conclure, il est important de noter que le terme « Kaffir » tel qu'il est aujourd'hui prohibé car il représente une injure raciste en raison de la dérive injurieuse de son usage sous l'apartheid, est en réalité le reflet de l'ensemble du processus colonial de racialisation et de dépossession sociopolitique des différentes communautés sud-Africaines, depuis les premiers explorateurs portugais jusqu'à l'oppression contemporaine du gouvernement apartheid (Arndt, 2018). Depuis 1976, le terme « Kaffir » est officiellement reconnu comme une injure, et de nos jours, il est interprété comme une *crimen injuria* en tant qu'interpellation offensante et discriminatoire par usage de langage raciste (Hugues , 2006 :

281). Dans notre recherche, le terme « Kaffir » et ses variantes apparaît donc comme l'acception sémantique coloniale et « raciale » antérieure à la sémantisation apartheid.

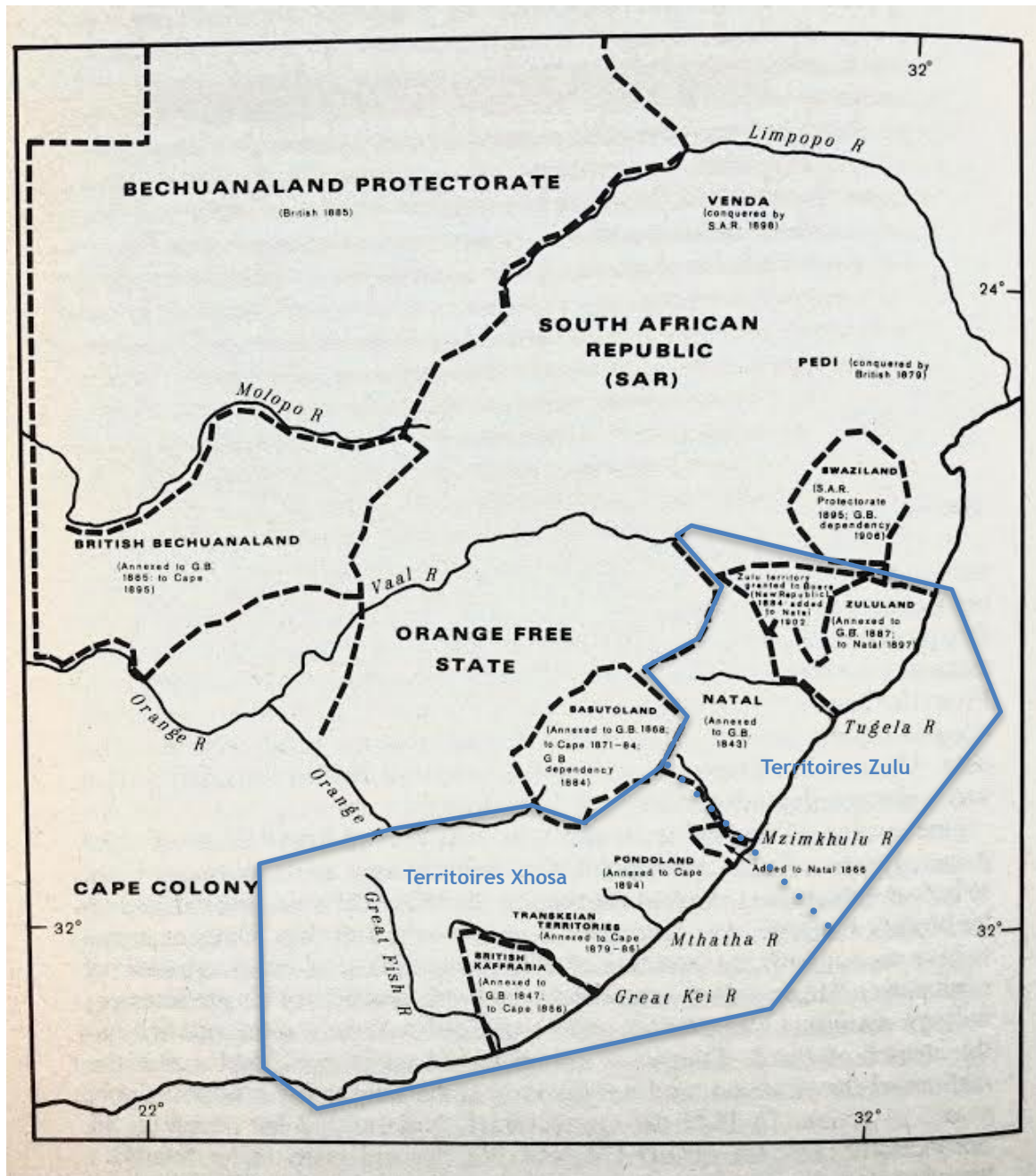


Figure 2. Aperçu des territoires du pouvoir colonial et des territoires Xhosa et Zulu au XIX^e siècle
 © adapté de Maylam (1986 : 72)

2. *Hlonipha* : respecter socialement et linguistiquement

Pour avancer dans notre réflexion, nous nous tournons vers le coeur de notre sujet, à savoir, la coutume communément appelée *hlonipha* dans le vocabulaire académique, mais plus souvent rencontrée sous la forme *ukuhlonipha* dans les langues Nguni et sous la forme *ho hlonipha* dans les langues Sotho.

Selon le *Dictionary of South African English*, le terme « *hlonipha* » (fr. respecter) est employé à la fois comme un nom et comme un adjectif, et se définit ainsi :

noun A system of ritual avoidance observed as a mark of respect especially by Xhosa and Zulu wives towards their male relatives by marriage; a code of manners, observed especially in the avoidance of names and similar-sounding words.

[...]

attributive Of or pertaining to the *hlonipha* tradition.

(DSAE, 2020)

La définition du *Dictionary of South African English* nous permet d'introduire une maladresse commune dans la description du *hlonipha*. En effet, le *hlonipha* est ici décrit comme un code de conduite régissant les marques de respect entre une femme mariée et les hommes de sa belle-famille, notamment par un ensemble de règles linguistiques impliquant d'éviter de prononcer les prénoms des hommes de la belle-famille ainsi que les termes ayant une structure phonémique similaire. Si la définition est tout à fait correcte, elle ne prend en compte qu'une seule composante du *hlonipha*, en l'occurrence la plus marquante, et exclut toute la dimension non-linguistique de la coutume. Ainsi, nous pouvons introduire la remarque de Raum (1973) qui souligne cette tendance à ne prendre en compte que la seule composante linguistique, mais aussi son application uniquement par rapport aux femmes.

But *Hlonipha* is not restricted to women, nor is it a mere linguistic phenomenon. *Hlonipha* as respect avoidance is observed, as will be demonstrated, in many relations of superordination and subordination, by men and children, chiefs and commoners.

(Raum, 1973 : 5)

Cette remarque nous permet de souligner une certaine opacité des connaissances autour de la coutume du *hlonipha*, notamment car les études tendent à se concentrer sur le caractère féminin de la composante linguistique, puisqu'elle est la plus marquante. Toutefois, pour avancer dans notre interprétation du corpus de descriptions et représentations de la

coutume au XIX^e et début XX^e siècles, il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble des implications du *hlonipha*, linguistiques et sociales, féminines et masculines (cf. figure 3).

Ainsi, nous proposons notre propre définition du *hlonipha* permettant de rendre compte de la coutume en tant que telle : le *hlonipha* est une coutume de respect commune aux peuples Nguni — et dans une moindre mesure aux peuples Sotho³ — qui consiste en un ensemble de règles sociales (*ukuhlonipha*) et linguistiques (*isihlonipho*) s'appliquant traditionnellement aux femmes et aux hommes selon des contextes bien définis, et permettant de marquer le respect par le biais de stratégies d'évitements et d'omissions. Toutefois, cette coutume a évolué et n'est plus pratiquée avec la même intensité qu'au XIX^e siècle et auparavant, le *hlonipha* du XXI^e siècle étant alors à considérer comme le reflet d'une tradition traversant les siècles en s'adaptant à l'évolution et aux attentes de la société.

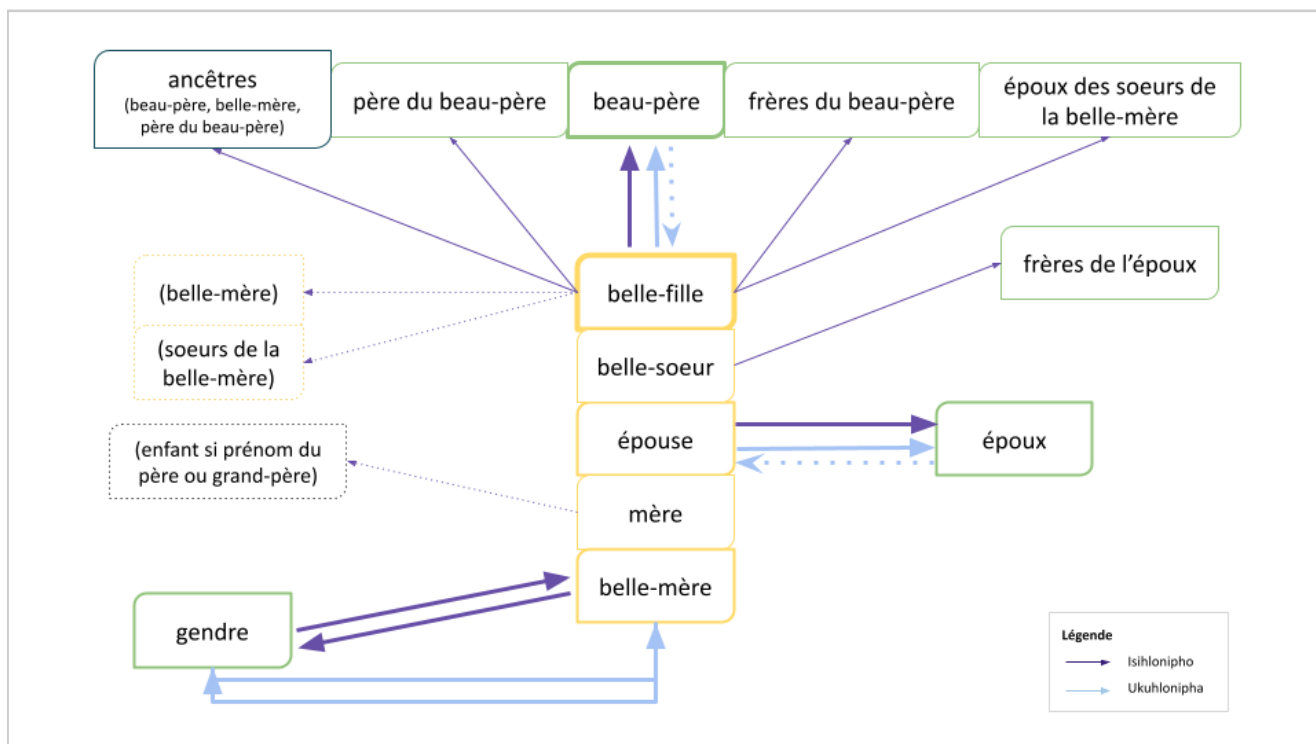


Figure 3. Schéma des implications relationnelles du *hlonipha* familial

Afin d'analyser en détail la coutume du *hlonipha* et de nous approprier ses enjeux, nous avons décidé de séparer la composante sociale, que nous avons nommée *ukuhlonipha*, de la composante linguistique, nommée *isihlonipho*. Notons toutefois qu'il est très courant de

³ Ce mémoire s'intéresse uniquement au *hlonipha* parmi les peuples Nguni mais l'auteur est consciente de son extension vers les pratiques Sotho et de la possible littérature coloniale concernant cette coutume par rapport à ces peuples qui n'a pu être exploitée dans cette recherche.

trouver uniquement le terme *hlonipha* — voir même *ukuhlonipha* — pour décrire la composante linguistique — *isihlonipho* — dans la littérature scientifique. Notre choix *ukuhlonipha/isihlonipho* se justifie par la pertinence des préfixes isiXhosa (*isi-* = Cl. 7 préfixe pour indiquer une langue) et par la clarté que la différenciation des composantes permet d'apporter à notre compréhension de la coutume dans son ensemble.

2. 1. Le *ukuhlonipha* ou la composante sociale

Les réelles implications sociales de la coutume du *hlonipha* sont plus difficiles à déterminer que les critères linguistiques, notamment car ils sont moins étudiés, mais aussi car il semble difficile de délimiter ce qui relève spécifiquement du *hlonipha* et ce qui relève plutôt des codes de conduite et de politesse de l'ensemble des groupes Nguni.⁴ Cependant, nous avons souligné plus haut l'importance des notions d'évitements et d'omissions, qui sont les seules stratégies de respect prises en compte dans la coutume du *hlonipha* (Raum, 1973 ; Herbert, 1990). Ainsi, dans cette partie, nous pouvons nous intéresser aux dynamiques du *ukuhlonipha*, notamment dans la relation objet/personne et espace/personne, mais aussi dans les différentes étapes de la vie, de la position sociale d'enfant jusqu'au statut ultime d'ancêtre.

2. 1. 1. De l'objet à la personne

Pour commencer, notons que le *ukuhlonipha* est une conduite de respect et non de servitude, totalement institutionnalisée dans la société Nguni (Herbert, 1990). Le *ukuhlonipha* se manifeste à travers des stratégies d'évitements de certains objets et de certains espaces qui doivent être mis en relation avec leur référent humain et le statut de la personne respectant l'évitement.⁵ Ainsi, les deux règles de restrictions sociales les plus connues sont celles de la belle-fille devant éviter à tout prix d'être en présence ou trop proche de son beau-père, ainsi

⁴ Cette difficulté est notamment rencontrée dans la thèse *Isihlonipho among amaXhosa* de Bongela (2001), qui décrit tout un ensemble de pratiques sociales observées par les Xhosa, mais qui ne semblent pas toutes relever des seules stratégies d'évitements propres au *hlonipha*.

⁵ Certaines restrictions liées à la nourriture font également parties du *ukuhlonipha* (Raum, 1973), mais nous n'avons pas réussi à déterminer quelles étaient les réelles implications de ces restrictions — hormis les implications symboliques de certaines parties du corps des bêtes (ex. le rectum est prohibé de l'alimentation des jeunes filles, les intestins sont prohibés de l'alimentation des garçons en initiation, la tête et la queue de bétail sont prohibés de l'alimentation des femmes) — donc nous avons décidé de ne pas nous étendre sur le sujet.

que la relation entre un gendre et sa belle-mère, cette dernière devant se couvrir la poitrine et la tête en sa présence.

Cependant, de nombreuses autres stratégies d'évitements sont impliquées par le *ukuhlonipha* et permettent l'organisation de la société Nguni. Le caractère symbolique de ces stratégies d'évitements appliquées aux objets et aux espaces est à noter, notamment car ces objets et espaces sont intrinsèquement reliés à leurs propriétaires et aux statuts des différentes personnes engagées dans la relation de respect induite par le *ukuhlonipha* :

We have established that the objects of avoidances represent relatively exclusive rights vested in their owners. These rights have symbolical significance in so far as they define the nature and extent of the authority of the owner over persons who have to observe the avoidances and who stand to the owner in various dyadic relationships.

(Raum, 1973 : 513)

Pour commencer notre analyse, il nous semble impossible de dissocier le *ukuhlonipha* épouse-époux du *ukuhlonipha* de la belle-fille ou du gendre envers la belle-famille, c'est pourquoi nous proposons de les analyser dans leur continuité. Notons pour rappel que l'organisation patrilocale des familles Nguni implique que les jeunes mariées emménagent dans le foyer de leur mari, et donc, de leur belle-famille. Au sein de cette famille, les jeunes mariées sont soumises à de nombreuses contraintes envers leur belle-famille mais aussi envers leur mari, et, dans une configuration différente, les gendres envers leur belle-mère.

En premier lieu, la relation entre la belle-fille et sa belle-famille est celle d'une étrangère dont l'intégration dans son nouveau foyer s'étend de son mariage à sa mort (Herbert, 1990). De par son statut ambivalent, la belle-fille est soumise à un ensemble de restrictions par lesquelles elle se doit de montrer son respect au foyer qui l'accueille et notamment, par le biais des membres de sa belle-famille, aux ancêtres de ce nouveau foyer (Herbert, 1990). Le *ukuhlonipha* le plus strict est observé dans le rapport de la belle-fille à son beau-père, ou plutôt, dans le non-rapport qu'ils entretiennent. En effet, la belle-fille ne doit tout simplement jamais se trouver en présence de son beau-père, et, dans le cas où elle le croiserait par hasard, elle se doit de s'éloigner le plus possible de lui, de ne pas le regarder et de se couvrir la tête ainsi que la poitrine (Raum, 1973 : 105). Cet évitement total induit également une interdiction de se trouver dans la maisonnée de son beau-père ou de toucher à ses affaires. Toutefois, ces restrictions sont également valables pour le beau-père, qui ne peut se trouver dans la maisonnée de sa belle-fille ou toucher à ses affaires (Raum, 1973 : 135).

Au niveau spatial et en rapport avec l'ensemble de sa belle-famille, une belle-fille ne peut se déplacer par l'avant des maisonnées de la propriété, se trouver dans l'enclos du bétail ou encore manger en la présence de sa belle-famille — cette dernière restriction pouvant être levée. Au niveau linguistique, la belle-fille est contrainte par un *isihlonipho* stricte que nous analysons en détail dans notre partie suivante.

En second lieu, la relation entre le gendre et sa belle-famille est également régie par le *ukuhlonipha*, mais celui-ci, de par le système patrilocal des groupes Nguni, ne se trouve pas en contact régulier avec les membres de sa belle-famille. Le *ukuhlonipha* du gendre commence dès lors que celui-ci débute les négociations pour le futur mariage. En effet, le futur gendre est contraint de se doter d'une personne médiatrice lorsqu'il veut négocier les termes du mariage, car il ne peut ni se trouver dans la propriété de sa belle-famille, ni s'adresser directement à eux (Raum, 1973 : 108-109). Dès qu'il est marié, le gendre ne peut s'approcher de sa belle-mère sans s'annoncer explicitement et doit toujours adresser ses voeux de salutations le premier, ainsi qu'omettre les prénoms des deux parents de sa femme (*isihlonipho*). La belle-mère doit quant à elle couvrir sa poitrine et sa tête en présence de son gendre et omettre le prénom de son gendre (Mokoena, 2020).

En troisième lieu, nous en venons à la relation mari-femme. La relation épouse-époux est régie par un ensemble de contraintes liée au comportement de l'épouse par rapport à son mari, mais il est important de noter que le *hlonipha* implique une certaine réciprocité de comportement et de respect (Raum, 1973 : 511). Au niveau spatial, une épouse ne peut entrer dans la maison de son mari, ou dans la partie réservée à son mari dans sa propre maison, sans en avoir la permission préalable. Elle ne peut pas non plus se trouver dans l'enclos du bétail, ni le toucher ou s'en occuper (Raum, 1973 : 99). Une épouse doit également faire attention à ne pas passer par-dessus le bâton d'autorité de son mari, sans quoi son geste peut être considéré comme une provocation et un affront au statut de son mari. Nous pouvons également noter qu'une épouse ne peut manger ni en présence de son mari, ni dans la même pièce que celui-ci, mais qu'elle se doit d'être présente lorsque son mari prend son repas (Raum, 1973 : 103). Au niveau matériel, une épouse ne peut toucher les affaires de son mari — outils, meubles, linge et vêtements, couvert et vaisselle — mais il en est de même pour le mari par rapport aux affaires de sa femme (Raum : 1973 : 511). Notons toutefois que la restriction liée au matelas du mari est levée lorsque l'épouse est appelée à partager le lit

conjugal. Au niveau corporel, une épouse ne peut toucher les parties génitales de son mari⁶ et un époux ne peut toucher le corps de sa femme lorsqu'elle est en fin de grossesse, en couches ou en menstruation. Enfin, l'épouse marque le respect pour son mari de manière linguistique (*isihlonipho*).

Pour terminer nos considérations sur le *ukuhlonipha* épouse-époux et celui s'appliquant à la belle-famille, nous pouvons noter que certaines restrictions peuvent être graduellement levées (Herbert, 1990), mais que la relation d'évitement de la belle-fille envers son beau-père semble être la plus rigide au sein de l'organisation Nguni :

The bride's avoidances, in so far as they refer to her H[usband]'s authority are removed one by one. Her classification as stranger is being abandoned gradually. If any avoidances are retained they concern her relationship to the H[usband] F[ather].
(Raum, 1973 : 107)

Dans le cadre de la relation parents-enfants, les restrictions liées au *ukuhlonipha* impliquant les parents eux-mêmes se limitent à ne pas participer aux rites d'initiations de leurs enfants (menstruations, circoncisions) — surtout dans les cas père-fille et mère-fils — ni à avoir de relations sexuelles devant les enfants pour ne pas encourager de pratiques incestueuses (Raum, 1973). Dans la relation enfants-parents, il est important de noter que le *ukuhlonipha* se traduit d'abord dans une relation enfants-père puis ensuite seulement dans une relation enfants-mère. En effet, la plupart des restrictions sont en rapport avec la reconnaissance du statut d'autorité du père, statut que ne possède pas la mère, qui est d'ailleurs plutôt considérée comme une médiatrice dans la relation père-enfants. Dans ce cas, Raum (1973) observe que l'ensemble des enfants ne peuvent toucher aux affaires du père, c'est-à-dire sa vaisselle et ses matelas d'assise et de coucher. Une infraction à cette règle est encore plus grave dans le cas des fils, notamment car elle impliquerait une rébellion affirmée et une menace envers l'autorité paternelle. Le rôle de la mère intervient justement lorsqu'une infraction est commise, en tant que médiatrice entre son mari et ses enfants, mais elle n'est pas en mesure de prendre les sanctions à l'égard de ce non-respect du *ukuhlonipha* car ceci relève de l'autorité paternelle. Une autre règle importante intervient du côté linguistique, les enfants ne pouvant s'adresser à leurs parents par leur prénom (*igama*). D'autres règles

⁶ Une certaine ambiguïté plane sur le fait que cette restriction soit levée lors de l'acte sexuel, notamment car Raum donne l'exemple d'une femme qui est jugée pour avoir marqué son refus de partager une relation sexuelle avec son mari en lui empoignant les parties génitales (sachant que refuser l'invitation à partager le lit conjugal n'est pas permis/ou respectueux parmi les amaZulu) (Raum, 1973 : 100).

composent le *ukuhlonipha* de la relation enfants-parents. Nous avons choisi de ne pas les détailler ici car elles ne semblent pas pertinentes pour la suite de nos analyses, mais aussi et surtout, car elles sont moins importantes et moins offensantes si infraction il devait y avoir, donc souvent moins rigide dans l'expression du *hlonipha*.

Pour terminer nos considérations sur le *ukuhlonipha* au sein de la même famille, nous pouvons noter les légères implications du *ukuhlonipha* entre les frères et sœurs. En effet, les enfants commencent leurs vies comme des égaux et grandissent ensemble jusqu'aux premiers rituels de différenciation (par ex. percer les oreilles) qui entraînent alors une distinction dans leur éducation et impliquent une préparation pour leurs futurs initiations respectives (menstruations et circoncisions). Ainsi, le *ukuhlonipha* s'applique aux frères et sœurs au sein même de l'éducation différenciée qu'ils reçoivent et le respect — impliquant une distance — de la relation familiale dans laquelle ils se trouvent. Cette distance affectueuse et respectueuse s'illustrerait par une reconnaissance linguistique de fraternité qui permet d'exclure toute ambiguïté sur la relation homme/femme, c'est à dire sur l'impossibilité absolue d'apparaître aux autres en tant que mari et femme (Raum, 1973).

Pour terminer, nous proposons de nous intéresser rapidement au *ukuhlonipha* que nous avons appelé « national », c'est-à-dire en relation avec les chefs des différentes chefferies ou royaumes Nguni. En effet, si la composante linguistique (*isihlonipho* national) que nous analysons plus tard semble être la plus singulière, nous pouvons presque transposer le *ukuhlonipha* de la belle-fille envers sa belle-famille au *ukuhlonipha* national tel qu'il est observé par les membres d'une chefferie ou les sujets du roi. En effet, il n'est pas possible de s'approcher du roi ou de le regarder, ainsi que de ses femmes et de ses filles. Les quartiers royaux sont prohibés, et, au sein de ceux-ci s'applique le *hlonipha* dit « familial » tel que nous le décrivons dans l'ensemble de notre analyse. Au niveau linguistique, certains termes d'adresse sont réservés au roi ou au chef, et leurs prénoms se doivent d'être omis (*isihlonipho*).

2. 1. 2. De l'enfant à l'ancêtre

La relation dyadique impliquée par le *hlonipha* repose sur les statuts de chacune des personnes engagées dans l'interaction, en dehors de la seule relation des sexes (Hunter, 1933). Ainsi, Raum situe le *ukuhlonipha* dans une relation entre un agent représentant la

position sociale inférieure, et un référent représentant la position sociale supérieure envers lequel l'attitude respectueuse est dirigée (Raum, 1973 : 505). De plus, l'intensité avec laquelle la stratégie d'évitement est employée résulte de la nature de la relation entre l'agent et le référent (Raum, 1973 : 507). En effet, nous pouvons comparer le *ukuhlonipha* de la femme mariée envers son mari par rapport à celui de la belle-fille envers sa belle-famille. Dans le premier cas, certaines restrictions évoluent — et peuvent même disparaître — selon les étapes de la vie du couple, alors que les restrictions entre une belle-fille et l'ensemble de sa belle-famille sont plutôt intenses tout au long de leur vie commune (Herbert, 1990). Ainsi, il paraît nécessaire de déterminer les restrictions du *hlonipha* en fonction des différentes étapes de la vie, notamment car le *hlonipha* appliqué aux femmes reflète un processus d'intégration continu, dont l'ultime étape réside dans le « devenir ancêtre ».

En ce qui concerne le statut des enfants, ils sont confrontés à la position qu'ils devront avoir dans la société dès l'âge de 5 ou 6 ans, quand les garçons sont envoyés en dehors du foyer familial pour apprendre à s'occuper des troupeaux auprès des veaux et des agneaux ainsi que toutes les compétences liées à la chasse, alors que les filles commencent à apprendre à s'occuper du foyer et à materner leurs petits frères et petites soeurs (Finlayson, 2002 : 281). Dès cet âge-là, les enfants sont conscients des comportements de leur mère, notamment les jeunes filles qui évoluent à leur côté, et les premières notions du *hlonipha* sont inconsciemment instaurées (Finlayson, 2002 : 283). Autour de 10-12 ans, les enfants deviennent des adolescents aux responsabilités plus importantes, concernant l'ensemble du troupeau pour les jeunes garçons et les tâches ménagères telles que la cuisine, la couture ou l'entretien du potager pour les jeunes filles. Dès lors que la puberté apparaît, le passage de la vie d'enfant à la vie d'adulte est marquée par la cérémonie de la circoncision pour les jeunes garçons devenant des *umkwhetha* et une cérémonie — moins célébrée — pour les jeunes filles devenant des *intonjane* (Finlayson, 2002 : 281). Cependant, cette étape est éminemment importante, notamment car elle marque le début d'un comportement très spécifique entre jeunes garçons et jeunes filles, ces dernières commençant d'ailleurs à pratiquer le *isihlonipho* par rapport aux familles de leurs petits-amis respectifs afin de se préparer à leur future vie d'épouse (Finlayson, 2002 : 281).

Si à chaque étape de la vie, le fil conducteur des comportements réside en un respect constant envers les personnes plus âgées que soi (Finlayson, 1983), les femmes sont les plus

concernées par une évolution de leur comportement selon leur statut, notamment en fonction de leur âge et du lieu dans lequel elles évoluent (Hunter, 1933 : 265). En effet, le système patrilocal des communautés Nguni implique que la femme quitte son propre foyer familial pour rejoindre celui de son mari, son foyer initial restant toutefois le lieu ultime de soutien et de protection, notamment dès lors que des offenses sont commises envers elle (Hunter, 1933 : 263).

Ainsi, dès lors qu'une femme devient une épouse, elle se doit d'emménager dans le *umzi* de sa belle-famille, comme le veut la tradition patrilocale et patrilinéaire Nguni. Dès lors, la jeune épouse entre dans la phase la plus restrictive de sa vie, en témoignent les différentes implications du *hlonipha*, qu'elles soient sociales ou linguistiques. En effet, tout d'abord, la jeune épouse est renommée par sa belle-famille, soit par un prénom lui étant propre, soit par une convention de teknonymes « la fille de » ou plus tard « la mère de », soit par l'usage de son nom de clan (*isibongo*). Dès lors, elle entre sous la responsabilité de sa belle-mère qui se doit de l'éduquer à la vie dans son nouveau foyer mais aussi de la protéger (Herbert, 1990 : 462). La jeune épouse apprend ainsi à respecter le *ukuhlonipha*, mais surtout le *isihlonipho*, avec l'aide de sa belle-mère et de ses belles-soeurs (Finlayson, 2002 : 282). En ce qui concerne le *isihlonipho*, dont nous détaillons les règles dans la partie suivante, les infractions à la coutume sont prise très au sérieux pendant la première année de mariage, supposément pour permettre une implantation effective des principes du *hlonipha*, à travers la menace de redevance de la part de la famille de l'épouse, par tribut de bétail notamment, si une infraction venait à être commise (Herbert, 1990 : 459).

Lorsque la jeune épouse devient mère, son statut au sein de son nouveau foyer connaît sa première évolution. En effet, elle peut tout d'abord être adressée par un teknonyme « mère de » et exerce une grande responsabilité par rapport à ses enfants, qui grandissent en prenant conscience du *hlonipha* à travers les comportements de leur mère (Finlayson, 2002 : 283). En réalité, dès lors que le premier fils est marié, l'épouse commence son ascension vers le statut d'épouse « senior », qui est alors de moins en moins restreinte, tout d'abord par les règles du *ukuhlonipha* mais aussi progressivement du *isihlonipho*, bien que comme Herbert (1990) le souligne, les règles en rapport avec le bétail ne sont jamais levées, notamment car elles représentent l'autorité ultime du mari (Herbert, 1990 : 461). Raum (1973) et Ngubane (1981) suggèrent d'ailleurs que dès lors que l'épouse a passé l'âge d'enfanter, le *hlonipha* n'a plus

d'intérêt car la femme commence à être considérée avec un statut équivalent à celui d'un homme, notamment car cela semble être un âge à partir duquel, graduellement, elle ne peut plus s'occuper de la terre comme cela est son rôle principal dans l'organisation du *umzi* (Hunter, 1933 : 260). Nous noterons tout de même que selon Kuckertz (1984), une épouse en deuil se réapproprie le *hlonipha* pendant sa première année de veuvage, montrant ainsi l'importance de prendre soin d'un ancêtre à travers cette coutume.

Cette évolution du statut de la femme est justement en lien étroit avec la notion d'ancêtre. En effet, en sa qualité d'étrangère à la famille dans laquelle elle est intégrée par le mariage, l'épouse se doit de tenir en respect les ancêtres qui sont les maîtres de la sérénité de la famille, cette sérénité pouvant être mise à mal par les ancêtres de la jeune épouse issue d'un différent clan en raison de la tradition exogamique (Hunter, 1933 : 267). Cependant, dès lors que l'épouse devient plus âgée, elle peut alors commencer son insertion — méritée puisque gagnée suite au long processus du *hlonipha* — en tant que future ancêtre dans la lignée de son mari, qu'elle devient alors très concrètement à sa mort (Herbert, 1990 : 462)

In spite of their difficult position between two clans women may when old, take part
in the religious ceremonial and they become ancestral spirits (*amatongo*).
(Hunter, 1933 : 267)

Ainsi, le *hlonipha* indexe très clairement le statut des deux interactants, au delà de l'apparente dichotomie des sexes, puisque l'évolution du statut de la femme nous permet de montrer le caractère générationnel de la coutume (Herbert, 1990 : 459). Nous noterons toutefois que cette notion d'évolution du statut ne peut être considérée dans cette même perspective pour l'homme, puisqu'il ne se doit pas de respecter ce processus d'intégration à un nouveau foyer puis à une nouvelle lignée.

2. 2. Le *isihlonipho* ou la composante linguistique

Afin d'appréhender le *isihlonipho* dans sa globalité, nous nous intéressons tout d'abord aux généralités sociolinguistiques s'appliquant à cette composante linguistique du *hlonipha*. Nous nous intéressons ensuite à la symbolique des noms de personne et le devoir d'omission des noms par respect, pour ensuite analyser le vocabulaire commun —

isihlonipho sabafazi ou le langage des femmes — qui semble avoir émergé dans toutes les communautés pratiquant le *hlonipha*.

2. 2. 1. Profil sociolinguistique du *isihlonipho*

La composante linguistique du *hlonipha*, le *isihlonipho*, se réfère à la marque de respect par proscription systématique de noms de personne et de termes dont la structure phonémique se rapproche ou rappelle le nom de cette personne (Herbert, 1990). Notons que le *isihlonipho* est employé en alternance avec la langue commune au groupe (Finlayson, 1982 : 59). Il est communément accepté de décrire le *isihlonipho* dans le rapport de la belle-fille avec son beau-père mais il est important de noter que cette règle d'omission des noms de personne est en vigueur pour les femmes mariées envers certains hommes de leur foyer, mais également pour les gendres avec leurs belles-mères et réciproquement, puis dans certains cas pour les membres d'une communauté envers leur chef et dans de très rares cas, pour les hommes envers leur mère comme ce fut le cas pour le roi Zulu Shaka et sa mère Nandi.

Tout d'abord, en ce qui concerne le *isihlonipho* que nous avons choisi d'appeler « national », il s'applique aux chefs des différentes chefferies Xhosa et Zulu, et dans le cadre des Zulu, au roi de la nation Zulu. Dans ce cas, le nom du chef est prohibé et remplacé par un nom métaphorique, mais le ou les termes de la langue qui sont identiques à son nom se doivent aussi d'être omis (Zungu, 1997). Ce *isihlonipho* national entraîne une intégration directe du nouveau terme *isihlonipho* dans la langue commune puisque l'ensemble de la communauté — hommes, femmes et enfants — se doit de « *hlonipha* » le chef ou le roi. Ainsi, nous observons par exemple le prénom du roi Zulu Mpande qui entraîna une modification du terme pour le second mois lunaire du calendrier Zulu, zu. *uMpandu* qui devint zu. hlo. *uMandulo* ; ou encore le chef des Hlubi dont le prénom Langalibale voulait dire « le soleil brillant » et qui entraîna une modification du terme pour soleil zu. *ilanga* > zu. hlo. *isotha* issu de la locution verbale zu. *-otha*, fr. se réchauffer au soleil (Zungu, 1997 : 76). Notons toutefois que ce *isihlonipho* national semble plus commun et systématique parmi les Zulu que les Xhosa (Raum, 1973 : 517).

Ensuite, si le *isihlonipho* est également observé par les gendres par rapport à leurs belles-mères, il est loin d'être aussi étendu que celui pratiqué par les femmes. En effet, les hommes sont uniquement tenus de ne pas prononcer le prénom de leur belle-mère, sans pour

autant transposer l'omission aux syllabes de leur nom dans le vocabulaire de la langue commune. De plus, le système patrilocal des groupes Nguni ne permettant pas un contact régulier avec les membres de sa belle-famille, le gendre n'est pas quotidiennement exposé à la contrainte du *isihlonipho* (Herbert, 1990 : 457).

Ainsi, le *isihlonipho* en tant que pratique linguistique complexe s'observe dans le rapport sociolinguistique entre les membres de chefferies ou d'une nation et leurs chefs, mais aussi et surtout, dans la relation des femmes avec les hommes de leur belle-famille. La plupart des considérations sociolinguistiques que nous entamons s'inscrivent alors dans le rapport des femmes au *isihlonipho*, puisqu'elles sont les plus restreintes par la coutume.

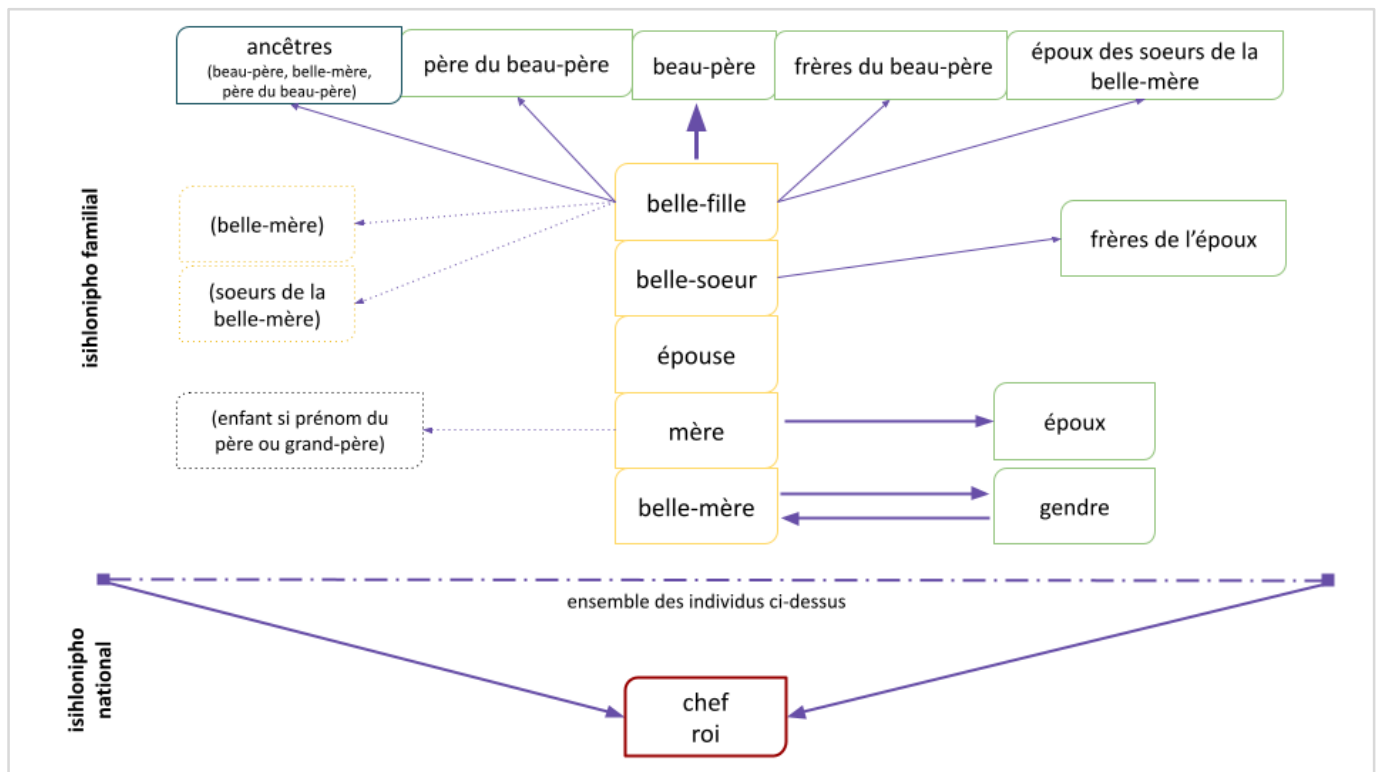


Figure 4. Schéma des implications relationnelles du *isihlonipho*

Nous le rappelons, l'*isihlonipho* dans son acception globale implique à la fois une omission des noms des hommes de la belle famille et de certaines femmes, mais aussi une omission de tous les termes de la langue dans lesquels une racine ou une syllabe est similaire à celles des noms prohibés.⁷ Cette règle s'applique systématiquement aux noms du beau-père,

⁷ Kunene (1958) note que les syllabes prohibées sont uniquement des syllabes fortes, c'est-à-dire des syllabes de type CV ou CCV dans lesquelles n'apparaissent pas de nasales. Les syllabes composées uniquement de voyelles ne sont également pas prises en compte.

du grand-père du mari, des grands-frères du mari, des frères du beau-père, des maris des soeurs de la belle-mère ainsi que du mari en lui-même, mais aussi dans certains cas, à la belle-mère, aux soeurs de la belle-mère et aux femmes des frères du beau-père (Finlayson, 1982 ; Dowling, 1988). Le nom du beau-père, du grand-père du mari et de la belle-mère sont aussi soumis à l'*isihlonipho* lorsqu'ils sont défunts, ce qui n'est pas le cas du nom du mari, dont l'*igama* doit être réhabilité (Herbert, 1990).

En ce qui concerne l'omission du nom de personne, la composition de termes d'adresse par parenté est la règle, tant pour les femmes que pour les hommes. En effet, la personne dont le nom doit être omis est généralement interpellée par un teknonyme comme « le père de » ou « la mère de », mais peut aussi être dénommée par un terme générique ou classifieur, un terme indiquant son rang social ou familial, son nom de courtoisie ou bien encore son nom de clan ou de régiment.⁸ Raum (1973) indique toutefois que les termes d'adresses employés pour remplacer un nom varient grandement selon les relations de parenté engagées.

Au delà de l'omission du nom en tant que tel, l'intérêt des linguistes pour le *isihlonipho* réside dans la seconde règle : éviter tous les termes phonétiquement ou morpho-phonétiquement similaires au nom régi par le *isihlonipho* (Finlayson, 1978). En effet, deux types de processus linguistiques ont pu être identifiés dans les stratégies d'évitements impliqués par cette seconde règle, à savoir, des processus phonétiques et des processus lexicaux (Herbert, 1990). Si les processus lexicaux et morpho-sémantiques sont les plus courants dans les stratégies employées dans le cadre du *isihlonipho*, les processus phonétiques font l'objet de nombreux travaux, notamment en ce qui concerne la substitution des consonnes par les clics (Werner, 1905 ; Faye, 1925 ; Herbert 1990a, 1990b ; Irvine & Gal, 2000). En effet, il a été avancé que l'intégration des clics des langues Khoe et San au sein du système phonologique des langues Nguni était due au *isihlonipho*, notamment car la saillance du clic semblait être une alternative toute trouvée à l'omission de la syllabe prohibée (Herbert, 1990b). Si la substitution d'une consonne dans une syllabe prohibée peut être effectuée par un clic (Faye, 1925), cette stratégie n'est toutefois pas assez productive pour expliquer à elle-seule l'intégration des clics dans les langues Nguni (Gunnink, 2020).

Bien que ces différentes considérations linguistiques soient essentielles à la

⁸ Nous détaillons les différents noms que reçoit un individu dans les cultures Nguni dans la partie suivante.

compréhension du *isihlonipho*, il est important de noter que ces stratégies ne sont ni exhaustives, ni conscientes dans la démarche linguistique du *isihlonipho* (Kunene, 1858). Si Kunene met en lumière le caractère individuel du *isihlonipho* dans ce code commun qu'est le *hlonipha*, nous pouvons toutefois noter l'émergence d'un vocabulaire ou lexique commun, le *isihlonipho sabafazi*, que nous traiterons dans la partie suivante.

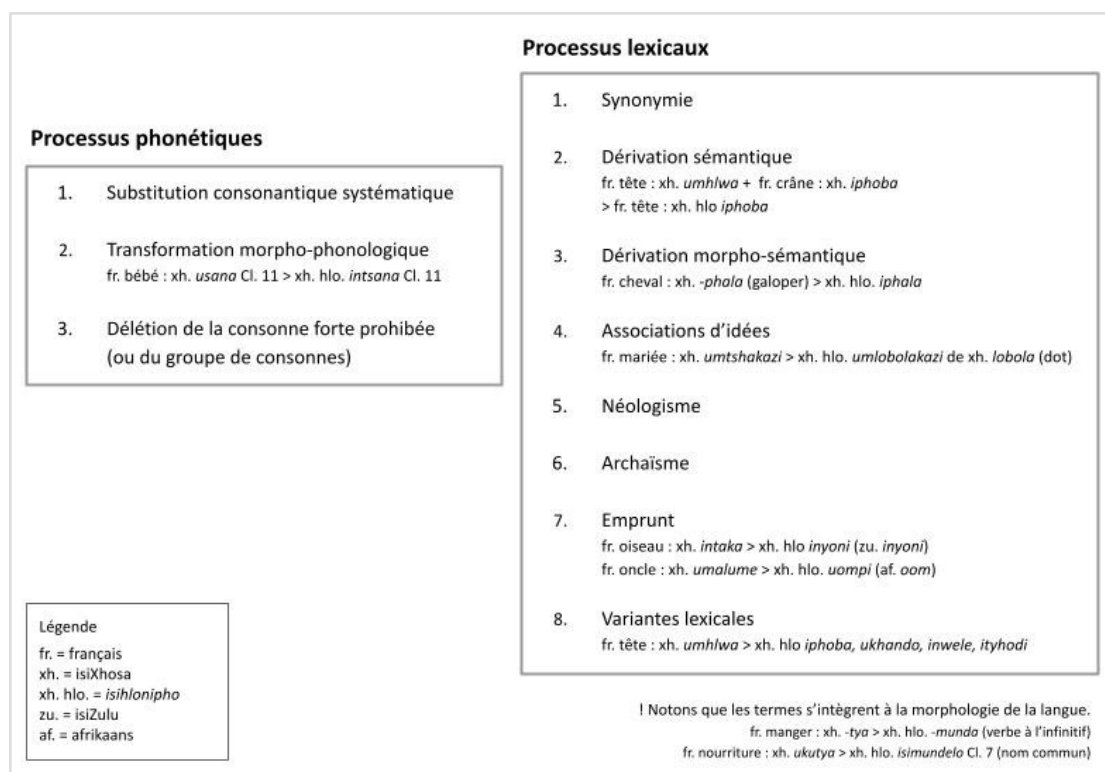


Figure 5. Stratégies linguistiques du *isihlonipho*
(d'après Finlayson, 1978 et Herbert, 1990)

Enfin, lorsque nous nous intéressons au *isihlonipho*, il est important de le considérer comme une pratique mouvante dont les différentes contraintes ne sont pas observées de la même manière tout au long de la vie — comme cela est le cas du *ukuhlonipha*. En effet, si la plupart des femmes concernées par le *isihlonipho* indiquent qu'elles le pratiqueront jusqu'à leur mort (Dowling, 1988), un certain relâchement des restrictions peut être observé. En effet, Herbert (1990) note que si le nom de la personne à respecter est absolument toujours omis, et une infraction à cette règle est une grave offense, l'omission des termes dont les racines ou syllabes sont similaires à celles du nom peut être temporairement levée. En effet, dans un contexte où les personnes qui doivent être respectées ne sont pas du tout présentes, il est éventuellement possible de prononcer les termes similaires au nom prohibé, notamment car la

fonction « attirer l'attention sur soi » qu'impliqueraient les racines et syllabes similaires au nom à prohiber est contextuelle, et donc, obsolète en l'absence des membres à respecter (Herbert, 1990 : 468).

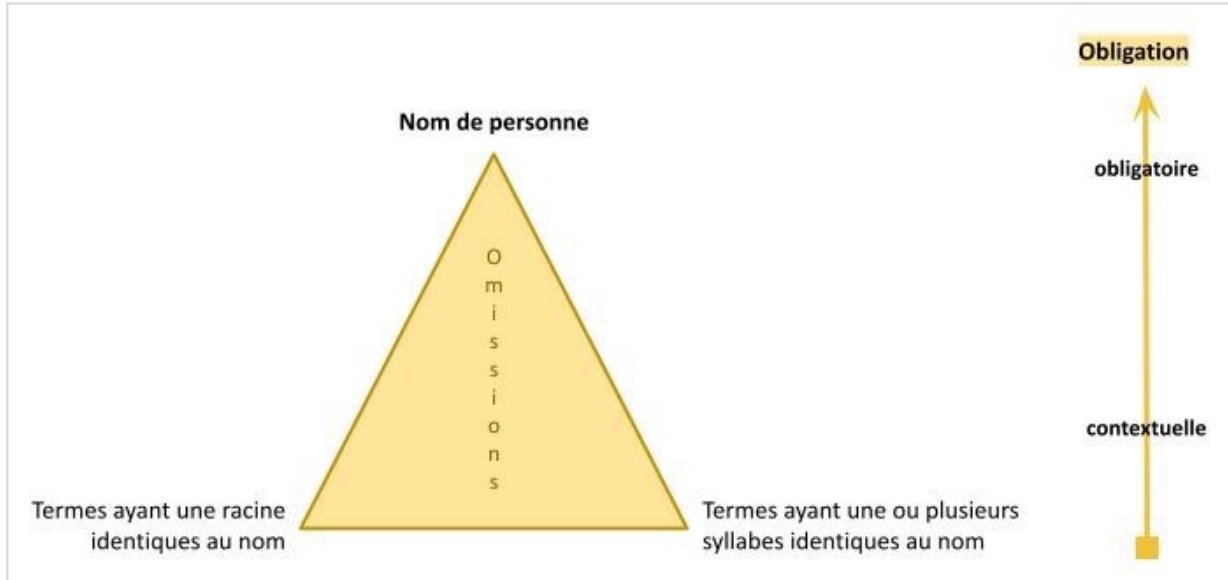


Figure 6. Perméabilité des règles du *isihlonipho* appliqué aux femmes (d'après Herbert, 1990)

Pour terminer, notons que dans notre analyse, nous choisissons de différencier la langue *isikwhetha* — pratiquée lors de l'initiation des jeunes garçons — du *isihlonipho* même si les deux relèvent de pratiques de respect (Finlayson, 2002 : 280). Nous nous devons faire un rapide point sur cette différenciation, notamment car la langue de l'initiation des garçons a souvent été intégrée au *hlonipha* dans les travaux scientifiques. Toutefois, dans la continuité de Herbert (1990) et Finlayson (1998), nous pouvons les analyser comme des composantes linguistiques différenciées. En effet, quatre critères essentiels sont à noter : les jeunes en initiation ne doivent pas omettre les termes morfo-phonétiquement proches du terme soumis au *isihlonipho*, ils engagent uniquement des processus lexicaux pour leurs substitutions, la liste du vocabulaire employé est finie et standardisable puisqu'elle concerne uniquement ce qui est en relation avec l'initiation, et pour finir, c'est une contrainte linguistique à durée déterminée, au contraire des femmes qui se doivent d'observer le *isihlonipho* de leur mariage à leur mort (Herbert, 1990 : 463-464).

2. 2. 2. Du pouvoir de nommer au devoir de parler sans nommer

Dans notre analyse du *isihlonipho*, le nom de personne est à envisager sous trois angles : (1) une unité référentielle, (2) une unité significative et (3) une unité symbolique. En effet, dans les sociétés africaines, l'acte de nommer une personne dépasse la seule fonction référentielle du nom comme étiquette, notamment car il permet d'ancrer le ou la nommé/e dans la communauté socioculturelle de sa famille (Neethling, 2005). Ainsi, au sein des communautés Nguni, les prénoms et noms sont motivés sémantiquement (Koopmann, 1979 ; Neethling, 2005).⁹ Du nom de personne comme unité significative, il est possible de passer à la motivation symbolique qui relie la personne à son nom, mais aussi à sa famille et surtout à ses ancêtres. C'est donc dans ce duo de triple dynamique — référence/signification/symbolisme ; personne/famille/ancêtres — que l'acte de nommer s'illustre à la fois comme un acte indexical (Herbert, 1990) et comme un acte socioculturel (Neethling, 2005).

Prénoms	
Prénom de naissance	<i>igama</i> (zu/xh)
Prénom d'initiation	pour un garçon : <i>igama-lobunsizwa</i> (zu), <i>ubosokana</i> (nd) pour une fille : <i>igama-lobuntombi</i> (zu)
Prénom honorifique attribué par les parents	<i>isibongo</i> (zu/xh/nd)
Prénom honorifique attribué par la mère	<i>izangelo</i> (zu)
Prénom honorifique personnel	<i>isithopo</i> (zu)
Prénom-surnom	<i>isidlaliso</i> (zu)
Prénom de jeune épouse	<i>isiteketiso</i> ou <i>igama lomzi</i> (xh)
Prénom moderne ou chrétien	<i>igama lesilungu</i> (zu)
Noms	
Nom de clan	<i>isibongo</i> (zu), <i>iziduko</i> (xh), <i>iinanazelo zemakhabho</i> (nd)
Nom de courtoisie	<i>isithakazelo</i> (zu)
Nom de régiment	<i>ibutho</i> (zu)

Figure 7. Récapitulatif des prénoms et noms d'usage parmi les peuples Nguni

Afin de mieux comprendre la symbolique des noms de personne et pour une meilleure compréhension du *isihlonipho*, il est important de faire un point sur les différents noms que peuvent porter une personne dans les communautés Nguni. En effet, plusieurs noms sont

⁹ Dans notre analyse, nous utilisons le terme « prénom » pour les noms de personnes dit « individuels » et le terme « nom » pour les noms de personnes « collectifs » ou attribués/attribuables à plusieurs individus.

attribués — durablement ou non — aux individus, depuis leur naissance jusqu'à leur mort. Ces noms ne sont en aucun cas des surnoms et fonctionnent comme un ensemble de prénoms et de noms contextuels.

Le prénom de naissance (xh/zu. *igama*) est attribué à l'enfant par son père ou par son grand-père et est choisi après discussions au sein de la famille.¹⁰ L'acte de nommer le nouveau-né doit être fait devant témoins. Ce prénom de naissance est le prénom dit « individuel » le plus important pour un individu Nguni et est utilisé par l'ensemble de la communauté jusqu'à l'initiation, puis, ce ne sont plus que les parents et grands-parents qui s'adressent à leurs enfants et petits enfants par leur *igama* (Raum, 1973 : 42). Le prénom d'initiation (zu. *igama-lobunswiza* ou *-lobuntombi* / nd. *ubosokana*) devient alors le nouveau prénom pour la communauté et doit également être utilisé par tous les jeunes gens d'âge égal ainsi que leurs cadets (Raum, 1973 : 43). Parmi les Ndebele, le *ubosokana* remplace le nom chrétien pour la communauté et la famille, et dans le cas où il ne s'y substitue pas complètement, il est utilisé lors de toutes les cérémonies traditionnelles (Mokoena, 2020 : 21). Le prénom-surnom (zu. *isidlaliso*) est donné par la mère ou un proche, et éventuellement, par le chef dans le cas de l'enfant d'un de ses bras droit.

Le prénom honorifique classique (xh./zu./nd. *isibongo*) est attribué à l'enfant par ses parents, généralement en commémoration d'un événement important de son enfance ou en rappel d'une de ses grandes qualités. Un second prénom honorifique (zu. *izangelo*) est attribué par la mère et est utilisé par les femmes. Ce prénom honorifique se cristallise dans l'usage au sein de la lignée (Raum, 1973 : 43) et est celui utilisé pour s'adresser aux personnes plus âgées dans le cadre du *isihlonipho* parmi les Ndebele (Davis & Quinche, 1933 : 283). Le prénom honorifique personnel (zu. *isithopo*) ou prénom de danse (zu. *isigyo*) peut être composé par l'individu lui-même ou par ses pairs. Il est alors en usage parmi les membres de ce groupe (Koopman, 1979 : 67).

Le prénom de jeune mariée (xh. *isiteketiso*, *igama lomzi*) remplace le prénom de naissance (*igama*) de la femme dans l'usage de sa belle-famille (Neethling, 2005 : 145). Le *igama lomzi* est attribué à la jeune mariée par sa belle-mère lors d'une cérémonie — « *ukutya utsiki* » — au cours de laquelle la jeune mariée devient symboliquement une femme mariée et une belle-fille (Simelane-Kalumba, 2014 : 109).

¹⁰ Une mère ne choisit pas le prénom de son enfant car dans les faits, elle n'a pas de droit sur les descendants de son mari (Raum, 1973 : 42).

Le nom de clan (xh. *iziduko* / zu. *isibongo, isizalo* / nd. *iinanazelo zemakhabho*) permet de relier l'individu aux ancêtres qu'il a en commun avec l'ensemble du clan auquel il appartient (Neethling, 2005 : 59). Ce nom de clan est généralement issu du prénom de naissance du chef du clan qu'il portait lui-même lorsque celui-ci a été fondé. Le nom de clan est plutôt réservé aux hommes et est utilisé par les membres de la lignée patrilinéaire. Les femmes ont tendance à donner le nom de clan de leur père, même lorsqu'elles sont mariées (Raum, 1973 : 44) — ce qui, d'ailleurs, semble être le seul lien concret qu'elles gardent avec leur propre lignée. Le nom de clan ne confère pas de statut mais intègre les individus à la communauté que représente le clan, au point d'exclure tout mariage entre porteurs du même nom de clan (Raum, 1973 : 44). En complément du nom de clan, un nom de courtoisie (zu. *isithakalezo*) peut être attribué, celui-ci retraçant des liens oubliés ou englobant plusieurs lignées issues d'un même clan.

Enfin, le nom de régiment (*ibutho*) est utilisé pour désigner tous les membres d'une classe militaire organisée par un chef ou un roi, ce nom étant en vigueur uniquement parmi les Zulu. À l'époque, les classes de « nubiles » se voyaient aussi attribuer un nom de régiment (Raum, 1973 : 44).

En réalité, le *isihlonipho* souligne l'importance du prénom de naissance parmi tous ces noms, notamment car c'est celui-ci qui doit être omis pour marquer le respect (Koopman, 1979). De plus, l'importance du prénom de naissance parmi les Xhosa et Zulu est appuyée par le fait que l'*igama* soit réhabilité comme terme d'adresse utilisé par la femme et les enfants dès lors que le mari ou le père est défunt (Raum, 1973 : 85). Ainsi, le prénom de naissance (*igama*), par son omission respectueuse pendant la vie du nommé et par sa réhabilitation immédiate dès sa mort, est à la fois un symbole de respect et de mémoire. Cependant, notons que parmi les Ndebele, le nom d'initiation (*ubosokana*) est celui qui porte le respect et la dignité envers la communauté, la famille et les ancêtres au cours de la vie, mais est aussi maintenu pour dénommer un défunt (Mokoena, 2020 : 21).

Pour terminer cette partie, il est intéressant de passer en revue les différentes hypothèses qui ont été mises en avant pour justifier le *isihlonipho*. Herbert (1990) se questionne sur les raisons pour lesquelles le *isihlonipho* s'est établi comme une marque de respect préférentielle dans la culture Nguni. Il évince la croyance répandue — et avancée par nombre de nos sources du XIX^e siècle dans notre corpus — selon laquelle le respect par

omission des noms de personne permettrait d'éviter l'inceste, car le *isihlonipho* suggère un éloignement et un évitement quasi-total. Cependant, la réciprocité de l'omission du prénom n'est pas en vigueur, ce qui ne permet pas de rappeler aux deux parties — belle-fille et beau-père — les dangers d'un potentiel inceste. De plus, les noms des ancêtres sont soumis au *isihlonipho* qu'ils soient hommes ou femmes (belle-mère et mère du beau-père par exemple), ce qui décrédibilise cette hypothèse de prévention de l'inceste (Herbert, 1990 : 465). En plus de cette notion d'inceste, deux autres hypothèses sont souvent avancées concernant les causes du *isihlonipho* : la fonction magique des noms et leur caractère sacré. La fonction magique des noms se réfère à la superstition et à la sorcellerie, mais est simplement réfutée par le fait que les noms, bien qu'ils soient nécessairement omis dans l'usage du *isihlonipho*, sont connus des autres, ce qui ne pourrait être le cas si le nom véhiculait une puissance magique. Le caractère sacré du nom est lui réfuté par les règles de l'*isihlonipho* elles-mêmes, à savoir que si le nom était la seule entité sacrée, il ne serait pas nécessaire d'omettre les termes dont la structure phonémique est similaire.

L'hypothèse de Herbert (1990) est alors toute autre et semble plutôt pertinente. En effet, considérant l'organisation patriarcale, patrilocale et patrilinéaire des communautés Nguni ainsi que la prédominance du *isihlonipho* dans le comportement exigé des femmes mariées, Herbert (1990) souligne le caractère « étranger » de leur position au sein de la famille, comme le faisait déjà Hunter (1933) lors de son enquête parmi les Mpondo. En effet, puisqu'une femme mariée quitte son propre foyer familial pour intégrer celui de son mari et donc de sa belle-famille, elle est considérée comme un potentiel trouble à l'harmonie familiale — notamment de par son lien avec les propres ancêtres de son clan. Ainsi, étant une « étrangère », elle n'est pas en droit d'attirer l'attention de la maison sur elle-même — en l'occurrence des hommes de la maison et des ancêtres qui se manifestent à travers eux. Le *isihlonipho* apparaît alors comme la pratique par excellence pour éviter d'attirer l'attention, puisque celle-ci est implicitement codée dans l'acte de nommer et ne peut donc se réaliser si des stratégies d'évitements et d'omissions sont mises en place (Herbert, 1990 : 467).

It is, then, not the name itself which is at issue, but rather the name as a device which attracts the attention of its bearer and focuses upon the person uttering the name.

(Herbert, 1990 : 471)

2. 2. 3. Un vocabulaire commun : *isihlonipho sabafazi*

Dans cette partie, nous nous intéressons au *isihlonipho* tel qu'il est pratiqué par les femmes, le *isihlonipho* des hommes ou le *isihlonipho* national n'étant pas aussi strictement régi dans l'organisation Nguni et n'ayant pas non plus contribué à l'émergence d'un vocabulaire spécifique et partagé. Finlayson définit le *isihlonipho sabafazi* comme l'omission consciente des syllabes des prénoms des hommes de la belle-famille dans les prises de parole des femmes (Finlayson, 2002). Cette particularité du *isihlonipho*, qui implique que chaque femme adapte son vocabulaire en fonction des noms à omettre par respect pour sa belle-famille, ne semblait pas permettre une standardisation du registre (Kunene, 1958), notamment car les noms étant plutôt des appellations uniques dans les communautés Nguni, chaque femme devait alors créer son propre lexique *isihlonipho* (Herbert, 1990).

Cependant, lorsque nous nous intéressons au *hlonipha* dans la dynamique d'urbanisation de l'Afrique du Sud (depuis la décennie 1860 et la découverte des mines de diamants), nous observons l'émergence d'une nouvelle organisation familiale entraînant une restructuration des traditions. En effet, le cadre rural et privilégié de famille élargie, dans lequel l'ensemble des hommes de la famille cohabitent avec leurs femmes et enfants dans la propriété du chef de famille, se voit bousculé par la nécessité de déménager dans les zones urbaines pour trouver du travail. Les couples ne s'installent alors plus dans le foyer paternel du mari et émigrent dans les villes, où ils fondent leur propre foyer. Ainsi, dans le cas du *isihlonipho*, le schéma de famille nucléaire déconstruit peu à peu les restrictions linguistiques dues à la nécessaire harmonisation du foyer familial élargi, puisque le « *ukuhlonipha umzi wabo* » — la coutume selon laquelle la propriété familiale commune doit être respectée — est non viable en zone urbaine (Finlayson, 2002). En effet, Finlayson observe une dichotomie entre la pratique du *isihlonipho* en zone urbaine et en zone rurale : dans le premier cas, la rigidité du *isihlonipho* est moindre et la coutume peut même être abandonnée dans certains foyers ; dans le cas de la zone rurale, la coutume est plutôt maintenue même si elle tend à perdre de sa systématité et que les jeunes générations se sentent moins impliquées (Finlayson, 1978).

C'est donc dans cette perspective que le *isihlonipho sabafazi* peut être introduit. En effet, cette relation duelle entre les femmes de zones urbaines et les femmes de zones rurales

est à l'origine d'une pratique différenciée du *isihlonipho*, mais aussi et surtout, a permis de rendre compte d'un vocabulaire commun et partagé par l'ensemble des femmes mariées, le *isihlonipho sabafazi* fr. langage de respect des femmes (Finlayson, 1978, 1982, 1984 ; Dowling, 1988). Ce vocabulaire commun a d'abord été observé en zone urbaine, notamment car Finlayson s'est rendue compte que le *isihlonipho* ne s'était pas complètement perdu dans le processus d'urbanisation, mais s'était éloigné des règles initiales le régissant. En effet, si en zone urbaine le *isihlonipho* est encore observé, les termes employés par les femmes ne correspondent plus à une alternative aux noms et termes aux syllabes similaires que ces noms de leur belle-famille qu'elles doivent respectueusement omettre, mais plutôt à un vocabulaire *isihlonipho* commun à toutes les femmes et par lequel la coutume est perpétuée :

What has happened it seems is that the new hlonipha word has spread and instead of a woman having to think up new words for this avoidance, an almost completely new vocabulary has been passed on to her and which she may then use or adapt.

(Finlayson, 2002 : 51)

Ce *isihlonipho sabafazi* diverge de la notion première du *isihlonipho* tel qu'il doit être traditionnellement pratiqué dans la coutume du *hlonipha*, par son détournement inconscient de la règle d'omission des syllabes (Dowling, 1988). Toutefois, la transformation de la société sud-africaine dans sa globalité, entraînant une transformation de l'organisation des groupes Nguni et l'éclatement du schéma familial, entraîne également une émancipation des femmes et donc, une perte de pertinence de la coutume de *hlonipha*. L'émergence d'un vocabulaire commun s'éloignant de la règle initiale de la coutume apparaît alors comme une manière pour les femmes de négocier leurs identités hybrides — vivant en milieu urbain mais étant encore attachées à leur foyer familial rural (Dowling, 1988) — en s'adaptant au nouveau milieu culturel dans lequel elles évoluent tout en maintenant une partie de leurs pratiques traditionnelles et de leurs obligations de respect dans une dynamique de conservatisme linguistico-culturel (Dowling, 1988).

Les travaux concernant la particularité du *isihlonipho sabafazi* parmi les Xhosa ont été initiés par Finlayson dans les années 1980 lors d'un terrain au Cap¹¹ (Finlayson, 1982) mais ont rapidement été confirmés et étoffés par la recherche de Dowling (1988), qui a permis d'attester d'un vocabulaire commun en zone urbaine mais aussi en zone rurale au sein

¹¹ Nous noterons toutefois que les travaux de Kunene (1958) proposent déjà un vocabulaire commun ou standardisé pour la coutume similaire du *ho hlonipha* parmi les Sotho du sud.

de l'ensemble des communautés Xhosa. En ce qui concerne le contenu du vocabulaire *isihlonipho sabafazi*, il se compose d'une soixantaine de termes en usage dans la vie courante des femmes. Ces termes peuvent être classés en quatre thématiques : (1) nourriture et cuisine, (2) personnes, (3) parties du corps, (4) animaux, (5) ainsi qu'une vingtaine de termes divers de la vie quotidienne (Finlayson, 1984 ; 2002). Il est intéressant de noter que seuls les termes inclassables contiennent à la fois des noms, des adverbes et des verbes, alors que les quatre thématiques spécifiques se composent uniquement de noms. Au niveau de la formation de ce vocabulaire, une caractéristique est l'absence de deux procédés phonétiques majeurs dans la pratique du *isihlonipho* : la substitution d'une consonne ou d'un groupe de consonnes par une ou un autre, ainsi que l'effacement consonantique (Finlayson, 1982 : 47-48).

Pour terminer, nous pouvons souligner le caractère productif du *isihlonipho sabafazi*, mais aussi et surtout, cette notion de « partage » du vocabulaire puisque certains de ces termes sont intégrés à la langue commune, comme c'est le cas du terme isiXhosa « *intombi* » pour « fille » et dont la variante *isihlonipho sabafazi* « *intshiki* » est attestée dans la langue commune (Finlayson, 2002 : 290).

2. 3. Respecter : évolution d'une coutume traditionnelle

Dans cette dernière partie, nous proposons de terminer notre analyse du *hlonipha* en considérant les dynamiques sud-africaines contemporaines et les enjeux liés au maintien, ou au déclin, de cette coutume traditionnelle. Ainsi, nous proposons une courte reconceptualisation du modèle familial Nguni, puis, nous clôturons notre réflexion par une réinterprétation du *hlonipha* à travers les théories du genre.

2. 3. 1. L'urbanisation comme modernisation du modèle familial

L'industrialisation et l'urbanisation, qui s'est déclenchée dans les années 1870 et dont la dynamique fut exponentielle jusque vers 1913 puis continua sous le régime apartheid, sont responsables d'un renouvellement de l'ensemble de la société sud-africaine. En premier lieu, il est intéressant de noter que Raum (1973) suggérait que « l'abandon » d'une femme par son mari était considéré comme une réelle violation du *hlonipha* dans la société rurale Zulu à l'époque de son terrain (années 1950), mais que cela arrivait pourtant assez régulièrement en

raison de la nouvelle organisation du marché du travail (Raum, 1973 : 134). C'est dans ce cadre que la structure du foyer familial étendu se voit peu à peu remplacée par un foyer familial nucléaire, c'est-à-dire, des foyers composés uniquement d'un couple et de leurs éventuels enfants, plutôt que de l'ensemble des hommes de la lignée et leurs propres familles regroupés dans une même propriété familiale ou *umzi* (Amoateng & Richter : 2007). Ainsi, ce nouveau modèle familial nucléaire remet en cause de nombreuses coutumes reposant sur l'organisation familiale traditionnelle tout en appuyant le caractère profondément culturel de chacune d'entre elles (Luthuli, 2007).

Dans le cadre du *hlonipha*, comme nous avons pu le voir, la plupart des règles les plus strictes s'établissent en rapport avec la belle-fille et sa belle-famille, notamment puisque le système patrilocal entraîne la construction du nouveau foyer familial au sein de la propriété familiale du mari, et ainsi, requiert une cohabitation plus ou moins harmonieuse entre les membres naturels de la famille et les « étrangères » en intégration que sont les belles-filles (Hunter, 1933 ; Raum, 1973 ; Herbert, 1990). Cependant, dans la dynamique d'urbanisation, de nombreuses familles voient le jour en zone urbaine, loin de la belle-famille de l'un et l'autre des époux. Dans ce cas, la nécessité de cohabiter harmonieusement avec sa belle-famille n'est plus en jeu, ce qui diminue la pertinence du *hlonipha* en zone urbaine, mais ne diminue pas pour autant son importance pour les membres de la famille restés en zone rurale (Dowling, 1988). De plus, en ce qui concerne le *hlonipha* de l'épouse envers son mari en zone urbaine, les relations semblent être plus proches et égalitaires (Finlayson, 2002), ce qui implique un certain abandon de règles du *ukuhlonipha*, comme par exemple, celle de se couvrir la tête (Luthuli, 2007), mais aussi dans une certaine mesure, du *isihlonipho* complet (Finlayson, 2002). En effet, nous l'avons noté dans notre partie précédente, le *isihlonipho* ne subit pas une disparition en zone urbaine, mais plutôt une transformation de la coutume linguistique individuellement observée selon les noms des membres de sa belle-famille, en un vocabulaire de respect commun à l'ensemble des femmes mariées (*isihlonipho sabafazi*) et indépendant de la règle des syllabes (Finlayson, 2002).

En ce sens, il semble possible d'établir de nouveaux profils types en rapport avec le *hlonipha* parmi les communautés Nguni contemporaines. En effet, la dichotomie milieu urbain/milieu rural s'enracine dans la dichotomie moderne/traditionnel (Rudwick, 2008), ce qui engendre une quasi-systématicité des profils. Tout d'abord, les hommes, en zone rurale ou

urbaine, semblent souhaiter le maintien de la coutume telle qu'elle doit être observée par les femmes (Finlayson, 2002). Toutefois, en zone urbaine, les hommes comprennent la difficulté de maintenir le *hlonipha* en raison de la diversité de la population qui se côtoie, mais souhaitent un maintien de la coutume au sein de leur foyer (Luthuli, 2007). Notons que nous n'avons pas d'informations pour établir de profils concernant le *hlonipha* pratiqué par les hommes.

En ce qui concerne les femmes en zone urbaine, une dichotomie déjà éloignée du *hlonipha* traditionnel est observée : soit les femmes ont connaissance et font usage du vocabulaire *isihlonipho sabafazi* sans corrélation avec les noms de leur mari ou de leur belle-famille mais dans le but de marquer un respect général envers leur culture (Finlayson, 2002), soit elles abandonnent complètement la coutume dans une dynamique émancipatrice (Dowling, 1988 ; Luthuli, 2007). En contexte rural, les femmes de l'ancienne génération maintiennent strictement le *hlonipha* dans son ensemble, les femmes de la nouvelle génération ont connaissance et font usage du vocabulaire *isihlonipho sabafazi* et les jeunes femmes sont à peine familière du *isihlonipho* et, si elles le pratiquent, elles y ajoutent des emprunts de l'anglais et de l'afrikaans (Finlayson, 2002 : 291). Pour terminer, nous pouvons noter un profil hybride mais plutôt commun, celui des femmes habitant en zone urbaine mais se rendant régulièrement en zone rurale. Dans ce cas, ces femmes sont souvent libres du *hlonipha* dans leur foyer urbain, mais s'imposent l'usage du *isihlonipho* lorsqu'elles se trouvent dans leur famille en zone rurale, notamment pour maintenir l'harmonie avec leur belle-famille (Dowling, 1988).

Pour terminer, nous soulignons que le nouveau modèle familial entraîné par la dynamique d'urbanisation permet une réinterprétation du *hlonipha* et du système sur lequel il repose, mais non pas une disparition de la coutume (Rudwick, 2008). En effet, comme Dowling (1988) le suggérait, la coutume semble en déclin dans son acception traditionnelle, mais ne disparaît pas pour autant, notamment car elle devient le symbole d'une culture (Luthuli, 2007), face à la tendance à l'homogénéisation culturelle reposant sur la culture occidentale (Rudwick, 2006 ; 2008).

2. 3. 2. Le conflit du genre

Pour terminer nos considérations sur le *hlonipha*, il semble nécessaire de proposer une analyse du genre tel qu'il est encodé dans la coutume. En premier lieu, la dichotomie homme/femme est évidente dans la pratique du *hlonipha*. En effet, nous l'avons noté plus haut, les restrictions matérielles, spatiales et linguistiques sont les plus développées pour les femmes, que ce soit dans leur statut de femme mariée envers leur mari, ou de belle-fille envers leur belle-famille (Raum, 1973). Au niveau linguistique, la relation genrée du *isihlonipho* peut s'exemplifier par un simple dialogue de la vie quotidienne entre une épouse et son mari (Rudwick, 2013 : 240). Dans ce simple dialogue, nous observons que la femme utilise un vocabulaire spécifique au *isihlonipho*, ne prononce pas le prénom de son mari (*isihlonipho*) et utilise également un terme d'adresse de politesse *zu. baba*. À l'inverse, son mari qui n'est pas soumis au *isihlonipho* en dehors de son statut de gendre peut interpeller son épouse par son prénom, ne fait pas usage d'un vocabulaire spécifique et n'utilise pas de terme d'adresse de politesse.

H	zu. hlo.	<i>Sawubona Thobile</i>	<u>Légende</u> zu. hlo isihlonipho en isiZulu zu. isiZulu fr. français H : époux F : épouse
	zu.	<i>Sawubona Thobile</i>	
	fr.	Bonjour Thobile	
F	zu. hlo.	<i>Sawubona baba</i>	
	zu.	<i>Sawubona Mandla</i>	
	fr.	Bonjour Mandla	
H	zu. hlo.	<i>Ngicela ungiphiwe amanzi, ngafa ukoma</i>	
	zu.	<i>Ngicela ungiphiwe amanzi, ngafa ukoma</i>	
	fr.	Puis-je avoir de l'eau, j'ai soif.	
F	zu. hlo.	<i>Nanka amadambi wakho baba</i>	
	zu.	<i>Nanka amanzi wakho</i>	
	fr.	Voilà ton eau	
H	zu. hlo.	<i>Uphi uThulani?</i>	
	zu.	<i>Uphi uThulani?</i>	
	fr.	Où est Thulani ?	
F	zu. hlo.	<i>Ngimthume ukumaya exhibeni</i>	
	zu.	<i>Ngimthume ukudla ekishini</i>	
	fr.	Je l'ai envoyé chercher de la nourriture dans la cuisine.	

Figure 8. Le rapport du *isihlonipho* entre épouse et époux illustré par un dialogue (adapté de Rudwick, 2013 : 240)

Le rôle du genre dans la coutume du *hlonipha* est un des enjeux principaux de cet ensemble de restrictions sociales et linguistiques, notamment car le *hlonipha* permet de conformer les identités au système patriarcal commun aux communautés Nguni.

Both isiHlonipho and ukuHlonipha more broadly must be regarded as pillars in the maintenance of the patriarchal Zulu cultural system.

(Rudwick, 2013 : 241)

Cependant, si le statut de l'homme se conforme à celui d'un chef de famille dont l'autorité est incontestable, la femme, elle, est reléguée à un statut inférieur (Dowling, 1988) et se doit d'être docile et reconnaissante, ce qui ne permet pas son émancipation (Rudwick, 2013). Ainsi, les réinterprétations urbaines de la coutume et l'adaptation de la pratique sont à appréhender comme une contestation culturelle interne du caractère patriarcal de la société à travers le *hlonipha*.

A new finding of this study and an issue which has not been discussed adequately in existing hlonipha literature is that many young urban women and, to a lesser degree, urban men, have started to critically engage with patriarchal aspects or interpretations of hlonipha. It is important to mention that not only females but also some men question the male-dominated biases of the custom.

(Rudwick, 2008 : 168)

Si ces réinterprétations sont plutôt récentes, les dangers de la dynamique du genre telle qu'elle est encodée dans le *hlonipha* doit être soulignée, notamment lorsque le *hlonipha* devient un frein au droit des femmes (Rudwick & Shange, 2009). En effet, une grave problématique liée au maintien de la coutume du *hlonipha* dans la société actuelle réside dans l'accès à la justice, notamment pour les femmes victimes de viol et d'agressions sexuelles (Thethela, 2002, 2006, 2013 ; Makoni, 2014). En effet, le discours sexuel étant régi par le *isihlonipho*, il constitue un réel frein pour la défense des victimes.

Talk about sexual issues is considered profanity and is, therefore, couched in vague isihlonipho forms that may sound nonsensical to an outsider.

(Makoni, 2014 : 32)

Dans la cadre de ses recherches, Thethela (2013) s'intéressait aux discours des victimes Basotho lors de leurs dépôts de plainte pour viol. De par la notion de pudeur impliquée par le *hlonipha*, prendre la parole sur la sexualité, et encore plus dans le cas d'une

agression sexuelle, devient une vraie épreuve pour les femmes Sotho.¹² Thethela souligne alors le décalage entre la gravité et la criminalité de la situation par rapport au discours sexuel par euphémismes — le seul culturellement approprié pour une femme « respectable » — qui se construit lorsqu'une femme violée prend la parole. Dans ce cas, la coutume du *hlonipha* est un obstacle aux droits des victimes et, par cette incapacité culturelle à communiquer explicitement, la prise de parole reproduit une seconde fois la violence de l'agression.

A linguistic code which is expected to entail respect for women (and in some way does), here, betrays them. Hlonipha may be effective (in one sense) under social conditions under which women are not vulnerable when they leave the protection of the family home, and when all men are respectful of all women. Sadly, this is rarely the case.

(Thethela, 2013 : 214)

Cette notion de trahison soulevée par Thethela est confirmée par la recherche de Makoni (2014), qui s'intéresse aux procès de victimes de viol parmi des communautés locutrices de isiNdebele au Zimbabwe. En effet, le *isihlonipho*, en tant que sous-registre de langue et index d'infériorité du statut des femmes ne permet pas aux victimes de jouir pleinement de leurs droits, notamment car leur loyauté envers le *isihlonipho* les décrédibilise face à la défense souvent masculine qui ne le comprend pas mais peut se jouer des euphémismes, ou au contraire, face à une défense féminine qui comprend les enjeux du *isihlonipho* et peut alors tourner ce registre de pudeur à l'avantage de leur plaidoyer (Makoni, 2014 : 39). L'ensemble de ces travaux contrastent avec le respect implicite mutuel qui est censé se manifester à travers le *hlonipha* et souligne les limites de la dichotomie hommes supérieurs/femmes inférieures qui structure la coutume à travers des pratiques de restrictions sociales et langagières (Rudwick & Shange, 2009).

Dans la continuité de cette analyse, nous souhaitons également souligner la nécessité de contextualiser la pratique du *hlonipha* en dehors de cette dichotomie et de faire état des différentes féminités et masculinités qui sont en jeu dans l'évolution de la coutume (Rudwick, 2013). En effet, la pluralité des identités genrées ou non-genrées dans la société sud-africaine contemporaine invite à une reconceptualisation du *hlonipha* en termes de marqueur culturel plus que de genre. Si nous nous intéressons aux dichotomies urbain/rural et

¹² Dans cette étude, Thethela regroupe sous le terme *hlonipha* l'ensemble des pratiques et choix discursifs culturellement codifiés des femmes Basotho. Sa définition s'éloigne légèrement de ce que nous avons présenté pour les communautés Nguni, mais ce que Thethela souligne dans ses travaux est une limite pertinente du système culturel encodé par le *hlonipha*.

moderne/traditionnel, nous observons qu'elles se recoupent dans l'évolution du *hlonipha* mais que les interprétations de cette dichotomie semblent assez plurielles pour les femmes Zulu (Rudwick, 2013 : 237). Cependant, nous pouvons noter que les féminités s'inscrivant dans une dynamique « traditionnelle », que ce soit au sein d'un foyer en contexte urbain ou de retour en milieu rural, semblent toujours être performées par la pratique du *isihlonipho* (Rudwick, 2013 : 246). Ainsi, le *isihlonipho* semble être un marqueur culturel plutôt qu'un marqueur de genre dans les expressions contemporaines de la coutume du *hlonipha*.

Nous pouvons terminer cette analyse du *hlonipha* en relation à la fois avec le genre et l'expression de l'identité culturelle en considérant le cas des hommes homosexuels dans la société Zulu. En effet, Rudwick (2011) observe que ses informateurs sont fortement attachés à la coutume du *hlonipha*, au sens où cette pratique de respect leur permet de s'identifier pleinement à leur culture « ethnique ». Dans le cadre d'un couple homosexuel, le *hlonipha* semble être un pilier de la relation entre les familles des deux époux, mais celui-ci s'exprime principalement à travers le partenaire représentant la féminité dans le couple (*skesana*, fr. le passif), alors que le partenaire représentant la masculinité (*injonga*, fr. l'actif) est soumis au *hlonipha* tel que le serait un homme dans une relation hétéronormée (Rudwick, 2011 : 102). Ainsi, le *hlonipha* tel qu'il est performé au sein des couples homosexuels tend à renforcer la dichotomie genrée selon laquelle une femme, ou une personne représentant la féminité, se doit de se comporter avec plus de respect et de docilité, tout en s'inscrivant dans une réinterprétation purement culturelle de la coutume.

Pour conclure, nous pouvons attester de l'ancrage du genre dans la coutume du *hlonipha*, et notamment de l'indexicalité du statut de femme qu'il incarne. Cependant les nouvelles dynamiques familiales et sociétales entraînent une ré-interprétation du *hlonipha* en tant que symbole culturel se confrontant à la remise en question des organisations patriarcales. Ainsi, c'est dans ce mouvement de contestation culturelle qu'il est nécessaire de penser les limites d'une telle coutume, lorsque celle-ci se heurte aux institutions ne reconnaissant pas sa légitimité. Nous avons proposé cette analyse contemporaine du *hlonipha* car il est important de nous rendre compte que les analyses proposées dans les deux chapitres suivant s'intéressent au *hlonipha* tel qu'il était observé au XIX^e siècle dans un contexte où pouvoir traditionnel et pouvoir colonial étaient en confrontations mais lors duquel la coutume du *hlonipha* pouvait encore être considérée comme le reflet de son acception traditionnelle.

Chapitre 2 – Comprendre pour mieux « régner » : de la production des missionnaires aux écrits des acteurs de l’agencement colonial

Dans notre premier chapitre, nous avons montré l’ensemble des implications de la coutume du *hlonipha* et de l’importance de cette pratique socio-langagière dans l’organisation sociopolitique des peuples Nguni. Cependant, comment cette coutume à apparence singulière a-t-elle été appréhendée par les agents coloniaux et de quelles manières est-elle devenue un objet de savoir dans le contexte colonial du XIX^e siècle puis du début du XX^e siècle ? Dans ce chapitre, nous nous essayons à une interprétation d’une vingtaine de productions coloniales nous proposant des descriptions de la coutume du *hlonipha*.

Dans un premier temps, nous étudions les descriptions du *hlonipha* dans les premières productions linguistiques telles que les grammaires et dictionnaires bilingues sur les langues Nguni. Dans un second temps, nous nous tournons vers deux descriptions uniques en leur genre car émanant directement de l’administration coloniale et s’inscrivant dans le discours expansionniste à deux moments importants du rayonnement du pouvoir colonial. Dans un troisième temps, nous consacrons une longue partie aux descriptions du *hlonipha* dans les différentes productions missionnaires, depuis le caractère personnel des récits de vie jusqu’aux ouvrages ethnographiques, anthropologiques et historiques. Enfin, nous nous intéressons en détail aux contributions d’un colon et chasseur proche de la famille royale Zulu, David Leslie, qui fut à l’origine d’une conférence spécialement consacrée à la coutume du *hlonipha* autour des années 1870 dans la colonie du Natal.

Toutefois, avant de commencer nos analyses, nous proposons un point sur la première description identifiable dans un ouvrage francophone de la coutume du *hlonipha*, notamment car elle diffère, de par sa précocité, de l’ensemble des productions coloniales de notre corpus : l’ouvrage de Ludwig Alberti, *Description physique et historique des Cafres, sur la côte méridionale de l’Afrique* (1811) qui constitue notre source la plus ancienne. Publiée en néerlandais en 1810, puis directement traduit en français par la même maison d’édition — puisque le territoire du Pays-Bas faisait partie de l’Empire français — cette monographie a seulement été publiée dans la langue de l’auteur, l’allemand, en 1815, trois ans après la mort de Ludwig Alberti à Jakarta (De Kock, 1968). Ludwig Alberti était un soldat du régiment d’infanterie Waldeck de la République de Batavia et débarqua dans la colonie du Cap en

1802, sous le commandement du Général Jan Willem Janssens, alors gouverneur de la colonie. En Afrique du Sud, Ludwig fut notamment en charge des relations entre l'administration coloniale néerlandaise et les peuples Xhosa dans l'actuelle région du Cap Oriental, aux frontières est de la colonie du Cap. Pendant deux années et demi, Ludwig fut en relation avec les différents chefs Xhosa, notamment le chef Ngqika, ce qui lui permit de récolter les nombreuses informations que contiennent son ouvrage (De Kock, 1968).

Description physique et historique des Cafres, sur la côte méridionale de l'Afrique est une source importante dans l'historiographie des Xhosa puisqu'elle semble être à la fois la première monographie consacrée à ce peuple, mais aussi un des premiers récits ethnographiques en tant que tel. En parcourant les territoires Xhosa, Ludwig effectue un travail diplomatique, mais aussi un réel travail ethnographique puisque son ouvrage est organisé de manière à répondre au questionnaire ethnographique de l'anthropologue français Joseph-Marie De Gérando (Huigen, 2009 : 192).¹³ Allemand engagé au Cap pour les Pays-Bas qui appartiennent à l'Empire français, Ludwig est en fait un homme de terrain contribuant « inconsciemment » au développement intellectuel qui s'opère en Allemagne, en Russie et en France pour ériger l'ethnographie au rang de discipline (Huigen, 2009 : 191) mais aussi et surtout, contribuant « consciemment » à développer la connaissance ethnographique et anthropologique pour la mettre au service du pouvoir et des intérêts de l'administration coloniale. Toutefois, Huigen (2009) note que les connaissances d'Alberti avaient peu d'impact au sein même de la colonie du Cap et qu'elles devinrent un réel objet de savoir et de pouvoir en opérant un retour vers l'administration coloniale en Afrique du Sud, seulement après avoir été sollicitée et légitimée par les cercles intellectuels et diplomatiques européens (Huigen, 2009 : 218). En réalité, la description du *hlonipha* proposée par Alberti ne semble pas avoir fait partie des potentielles informations sollicitées par le gouvernement colonial puisque nous n'avons identifié aucune chaîne de savoir à partir de son ouvrage dans notre corpus.

En ce qui concerne la coutume du *hlonipha*, Alberti propose une description de certaines des règles sociales impliquées par la coutume dans le chapitre qu'il consacre au

¹³ En 1800, De Gérando publie *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, un manuel d'enquête ethnographique permettant de collecter des informations systématiques sur les « nouveaux » peuples — et non des informations éparses au bon vouloir des auteurs — et ainsi permettre d'établir un modèle de collection des informations ethnographiques pour pouvoir ensuite les exploiter dans des réflexions ethno-anthropologiques (Jamin, 1979).

mariage, sans qu'elle soit explicitement nommée pour autant. Il n'y a aucune mention de règle en rapport avec le *isihlonipho*, mais la composante linguistique semble de toute façon être hors de portée de Ludwig, notamment car il suggère dans sa préface qu'il lui a été presque impossible de se procurer des informations sûres de la part des Xhosa sur leurs coutumes et sur leur langue (Alberti, 1811 : viii) mais aussi et surtout car à cette époque, l'isiXhosa n'était pas encore un objet d'étude linguistique.

La première description du *hlonipha* apparaît en note de bas de page lorsque l'auteur donne quelques détails sur la symbolique de l'enclos du bétail lors du mariage. En effet, le chef du village et sa suite prennent place dans cet enclos pour rencontrer la mariée afin de lui donner sa bénédiction et ses recommandations, avant la suite de la cérémonie. Alberti décrit alors rapidement la règle de l'enclos qui s'applique à l'ensemble des femmes de la propriété dans le cadre du *ukuhlonipha*.

(*) L'enclos, où l'on fait parquer le bétail pendant la nuit, sert en même temps de prétoire au chef de la horde; c'est son tribunal, et le lieu où il assemble son conseil. C'est une espèce de sanctuaire, dont l'entrée est interdite aux femmes, hormis en cette occasion et dans le cas d'une invitation expresse.

(Alberti, 1811 : 129)

La deuxième description apparaît plus tard dans le chapitre et se réfère à deux règles importantes imposées par le *ukuhlonipha*, à savoir celles excluant tout contact entre belle-fille et beau-père ainsi qu'entre gendre et belle-mère. Alberti interprète cette pratique d'évitement entre beaux-enfants et beaux-parents comme permettant de prévenir ou de bannir l'inceste.

Dès que le mariage a été confirmé par le chef de la horde, il n'est plus permis au beau-père et à sa bru de se trouver ensemble, si ce n'est en présence d'autres personnes; s'ils se rencontrent par hasard, la bru est obligée de prendre la fuite, il ne lui est pas même permis de se découvrir la tête en présence de son beau-père. La même chose a lieu entre le gendre et sa belle-mère; on peut juger par-là combien l'inceste est en horreur à cette nation.

(Alberti, 1811 : 135)

Ces deux descriptions, qui ne mettent pas de nom sur la coutume mais qui décrivent avec justesse quelques composantes du *hlonipha* social, permettent de témoigner de la qualité d'observation d'Alberti, mais aussi du fait que l'un de ses informateurs attesté était le chef Xhosa Ngqika, grâce aux bonnes relations qu'il entretenait périodiquement avec lui dans son rôle de médiateur avec la diplomatie de la région du Cap Oriental.

Ainsi, la description non-explicite du *hlonipha* par Ludwig Alberti, qui est la plus

ancienne description que nous avons trouvée, permet de montrer que le *hlonipha* est considéré comme une conséquence de la cérémonie de mariage et une composante sociale de la vie familiale des mariés, les conséquences linguistiques de la coutume n'étant a priori pas maîtrisées par l'auteur. Encore une fois, cette observation tend à confirmer qu'à l'époque où Ludwig rédigeait sa monographie, en 1807, les considérations linguistiques sur l'isiXhosa n'étaient pas encore assez développées pour qu'il soit capable de rendre compte du *isihlonipho*, ni d'ailleurs de la langue en elle-même, puisque les premières mises à l'écrit ont lieu autour des années 1820-1830 avec les productions linguistiques que nous étudions de suite dans notre première partie.

Finalement, la monographie ethnographique de Ludwig, qui parut très tôt, s'inscrit assez clairement dans le champ de production d'un savoir ethno-anthropologique appliqué au service de l'administration coloniale (Huigen, 2009), c'est-à-dire, une enquête ethnographique permettant de rendre compte de l'organisation socioculturelle des colonisés. Enfin, par son intérêt pour les règles sociales du *hlonipha*, Alberti débute la construction d'un savoir sur la coutume en faisant état du *ukuhlonipha*, ce qui dénote avec la base de la conceptualisation du *hlonipha* en contexte colonial et de l'exportation de ce savoir dans les cercles intellectuels occidentaux par le biais de la composante linguistique comme nous allons le voir dans l'ensemble du chapitre. En réalité, Alberti marque le début d'une construction d'un savoir sur le *hlonipha* mais sa description non-explicite de la coutume semble s'être perdue au profit des descriptions coloniales plus tardives.

1. Codifier la langue et répertorier les coutumes

Dans les années 1820, pour étendre les relations de la colonie avec les peuples sud-Africains, le gouvernement britannique offrit une prime pour une émigration vers les frontières de la colonie du Cap (Gilmour, 2006 : 68). La plupart des *1820 settlers* furent des missionnaires méthodistes, les messagers d'un gospel fraternel, ouvert à tous et détenteur des clés de la christianisation et de la civilisation universelle (Gilmour, 2006 : 69). Installés dans les territoires Xhosa et plutôt pacifiques et optimistes quant aux relations pouvant être établies entre colons et locaux, dans une but évident de christianisation, les méthodistes furent les plus influents prêcheurs parmi les Xhosa (Gilmour, 2006 : 70).

Le méthodisme apporta la religion chrétienne mais aussi, en ce qui nous concerne,

une vision sociolinguistique des échanges socioculturels. En effet, la communication étant un facteur clé pour l'évangélisation des populations locales, les méthodistes furent très rapidement confrontés aux barrières de langues — les variétés Nguni étant supposément des langues difficiles à apprendre pour un européen — et aux problèmes liés à l'interprétariat ne permettant pas de prêcher aussi directement et aussi justement que dans une communication monolingue, encore plus face à un peuple réticent à la christianisation (Gilmour, 2006 : 71).

Ainsi, dès le milieu des années 1830, des considérations d'ordre linguistique, concernant notamment l'apprentissage de la langue dans le but de traduire les Écritures Saintes, entraînèrent un travail de mise à l'écrit de l'isiXhosa. Si les informateurs et les interprètes Xhosa furent essentiels à la production linguistique sur l'isiXhosa (Gilmour, 2006 : 72), ce sont les écrits des missionnaires qui légitimèrent la langue auprès de la société coloniale, mais aussi la langue dans son rapport à la culture. En effet, le caractère systématique de l'isiXhosa l'éleva au rang de langue véritable, au même titre que les langues européennes, mais surtout, permit aux missionnaires d'y voir un réel potentiel de conversion des communautés Xhosa (Gilmour, 2006 : 73). De plus, nous noterons que l'isiXhosa standard d'aujourd'hui, en vigueur depuis la codification missionnaire du XIX^e siècle repose sur trois variétés qui étaient en usage autour des missions : les variétés ngqika, ndlambe et gcaleka, des noms des chefferies Xhosa (Nyamende, 1994).

Confrontés à une apparente impossibilité d'utiliser les manuels linguistiques de l'isiXhosa parmi les communautés Zulu, une nouvelle approche linguistique voit le jour dans les années 1850 sous l'égide de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* basées sur les territoires du Natal et du Zululand (Arndt, 2015 : 203). En effet, d'abord persuadés de la différenciation culturelle des Xhosa par rapport aux Zulu, le difficile accès aux territoires du Zululand en raison de la politique de non-intrusion du roi Mpande confronte les missionnaires à la limite de leur propre théorie dans la colonie du Natal, où ils sont en contact avec les réfugiés Zulu et les autres sud-Africains, appelés « Natal Africans », qu'il est difficile de différencier culturellement (Arndt, 2015 : 219). En réalité, le facteur linguistique s'impose comme le critère permettant de rétablir le projet des missionnaires étant supposément envoyés auprès du seul peuple Zulu, ce terme permettant alors de relier les réfugiés Zulu et *Natal Africans* sur la base d'une intelligibilité mutuelle de leurs langues, c'est-à-dire, sur la base de ce qui deviendra l'isiZulu (Arndt, 2015 : 227).

Dans cette double perspective missionnaire, nous nous intéressons aux différentes productions linguistiques en langues isiXhosa et isiZulu, tout d'abord pour marquer l'absence de descriptions du *hlonipha* dans les premières contributions linguistiques, puis ensuite, pour montrer l'intérêt des dictionnaires bilingues en langues locales qui tendent à laisser une place aux explications sociolinguistiques et nous offrent de courtes descriptions et représentations du *hlonipha*. Nous proposons également une analyse de la grammaire de l'isiXhosa, *The Kafir Language*, publiée par Appleyard en 1850 et marquant la première réelle description de la coutume qui deviendra ensuite une source légitime de savoir tant en contexte colonial qu'en contexte académique occidental.

1. 1. L'absence de notions sociolinguistiques dans les premières grammaires et lexiques

« [T]he *first* Kaffir grammar ever printed » (Boyce, 1844), telle fût la première désignation de l'ouvrage *A grammar of the Kafir language* par son auteur lui-même, dans sa lettre d'ouverture adressée au « *first* Wesleyan Missionary in Kaffraria » (Boyce, 1844), le révérend William Shaw. William Binnington Boyce, un missionnaire de la *Wesleyan Society*, fut le premier à « réussir » une systématisation de l'isiXhosa, en perçant le mystère du préfixe nominal ou « euphonic/alliterative concord », que le missionnaire John Bennie de la *Glasgow Mission*, auteur du premier texte en isiXhosa (1823), ne réussit pas à expliquer dans son ébauche de grammaire en 1832 (Doke & Cole, 1961). La première édition de *A grammar of the Kafir language* se compose seulement de 44 pages. En réalité, la seconde édition à laquelle s'ajoutent des exercices, du vocabulaire et une liste de phrase proposées par William Jaffer Davis, constitue un premier travail plus conséquent sur l'isiXhosa.¹⁴ Notons de plus que cette seconde édition fut achevée en 1839 et emportée dans les bagages de Davis vers l'Angleterre, ce qui permit de la transmettre aux futur nouveaux méthodistes de 1840 en amont de leur voyage au Cap, avant qu'elle ne soit publiée en 1844 (Gilmour, 2006 : 77).

Si l'objectif premier de Boyce fut de rendre compte des principes grammaticaux régissant les variétés de langues parlées autour de ses lieux de missions — parmi les Mpondo puis les Ndlambe — et qu'il le fut avec concision et précision dans sa première édition

¹⁴ Il semble impossible de consulter la première édition de la grammaire de Boyce, seule la seconde édition, publiée en 1844 et augmentée par Davis a donc été consultée.

(Gilmour, 2006 : 77), la nouvelle édition de *A grammar of the Kafir language* de 1844 eut une portée plus didactique au sens où la grammaire était accompagnée d'exercices et de vocabulaire spécifique (Boyce & Davis, 1844), mais aussi et surtout plus politique, comme nous l'observons dans les objectifs explicites donnés par Boyce dans sa préface. En effet, il invite le corps colonial à prendre connaissance des principales langues locales et à les maîtriser, car elles seraient des outils nécessaires — voire indispensables — à la bonne gestion coloniale.

[...] it appears very strange that now, when abundant facilities are offered for the acquisition of the Kaffir and Sechuana languages, it should not have occurred to the British or colonial Governments to require a certain degree of knowledge of these languages as indispensable to all future candidates for official situations on the northern and eastern frontier. It would be a useful stimulus to the hitherto uncultivated talent of colonial youth, ambitious of civil employment, to be informed that some proof of mental ability was required to their admission into the civil service of the colony; and it is evidently the duty of the British and colonial Governments to demand of every candidate for office, in addition to the ordinary routine of a liberal education, a respectable knowledge of the two principal native languages, in cases where such knowledge would be advantageous to the public service.

(Boyce, 1844 : viii)

Ainsi, la grammaire de Boyce et les ajouts de Davis illustrent un cas de production linguistique au service direct de l'organisation coloniale sous toutes ses formes et pour tous ses acteurs (Gilmour, 2006), puisque l'ouvrage s'adresse à la fois aux missionnaires et administrateurs (Boyce, 1844 : viii), aux marchands et commerçants (Boyce, 1844 : xvi) ainsi qu'au public général ou "Christian public" (Boyce, 1844 : xvii). Cependant, il est peu probable que cette grammaire ait atteint l'ensemble du public qu'elle visait, notamment en ce qui concerne le public général, puisque l'ouvrage s'intéresse minutieusement aux faits de langues, ce qui rend la lecture très technique. Notons toutefois que l'influence de la contribution de Boyce disparaîtra dès la publication, en 1850, de *The Kafir Language*, la grammaire de John Appleyard qui devint la nouvelle référence linguistique et que nous étudions dans la partie suivante.

En ce qui nous concerne, nous ne trouvons aucune trace de l'influence linguistique du *hlonipha* dans le système grammatical de l'isiXhosa décrit par Boyce, ce qui nous permet d'émettre l'hypothèse — au vu de notre corpus de source faisant plutôt état de descriptions du *hlonipha* après la publication de la grammaire d'Appleyard — d'une approche purement linguistique ne laissant pas de place aux considérations d'ordre culturelles ou

sociolinguistiques, malgré leur réelle incidence sur la langue en question. Notons également qu'en 1872, Davis reprend les deux premières éditions de la grammaire de Boyce et publie *A grammar of the Kaffir language*, qui, malgré de nombreuses publications sur l'isiXhosa entre sa première mise à l'écrit et cette nouvelle grammaire, ne propose pas non plus de considérations linguistiques sur la coutume du *hlonipha*.

En recherchant des traces du *hlonipha*, il est également pertinent de s'intéresser aux premières listes de mots et aux premiers lexiques, vocabulaires ou dictionnaires sur les langues « Kaffir ». Avant la publication de la grammaire de Boyce en 1834, nous pouvons relever quatre publications faisant état de vocabulaire sur les langues des groupes considérés comme Xhosa (Doke & Cole, 1961) : (1) le 'Specimen of the Language of the Caffres' présent dans l'ouvrage *The Country of the Hottentots and Caffres* (1776) d'Andrew Sparrman, (2) le *Specimen of the Caffra Language* (1803) de John T. Vanderkemp, (3) le *Remarks upon the Language of the Koosas accompanied by a Vocabulary of their Words* (1806) de Heinrich Lichtenstein, (4) et enfin le *A systematic Vocabulary of the Kaffrarian Language in two parts ; to which is prefixed an introduction to Kaffrarian* (1826) de John Bennie. Dans les quatre cas, et cela semble pertinent en raison du caractère exploratoire et scientifique des réflexions de ces auteurs, la langue n'étant qu'une donnée à récolter parmi d'autres (Gilmour, 2006), nous ne retrouvons pas de traces du *hlonipha*.

Cependant, après la publication de la seconde édition de la grammaire de Boyce, le missionnaire de la *Wesleyan Missionary Society*, John Ayliff, propose un vocabulaire dans lequel il répertorie une entrée lexicale traduite par le terme « Uku hlonipha ». Le *Vocabulary of the Kafir Language* (1846), la seconde source la plus ancienne que nous avons répertorié dans notre corpus, contient donc une occurrence du terme « Uku hlonipa » pour traduire le terme anglais « shame ». Cette notion de honte est assez intéressante, notamment car elle sera invoquée à plusieurs reprises dans les contributions coloniales, mais aussi européennes, dans lesquelles une description autour du *hlonipha* est proposée.

Shame, s. Inkloni ; (disgrace or ignominy,) ihlazo
Shame, v. a. Ukw'enza inkloni. To shame or disgrace, *Uku Hlazisa*
Shame, v. n. Uku hlonipa

(Ayliff, 1846 : 188)

Une autre production linguistique a attiré notre attention, cette fois-ci concernant

l'isiZulu avec le dictionnaire *Kafir-English Dictionary of the Zulu-Kafir Language, as spoken by the tribes of the colony of Natal* (1855) du missionnaire James Perrin de la *American Board of Commissioners for Foreign Missions*, répertoriant le terme « hlonipa » en tant qu'entrée lexicale. En 1855, la grammaire d'Appleyard portant sur l'isiXhosa est déjà publiée, mais nous pouvons nous demander si Perrin a eu l'occasion de rencontrer ses travaux avant de publier son dictionnaire bilingue portant sur l'isiZulu. D'après l'entrée dans le dictionnaire, Perrin pourrait avoir une connaissance de la coutume du *hlonipha* pour deux raisons : tout d'abord, il restreint sa définition du terme « hlonipa » comme un comportement impliquant la modestie, le respect, la vénération ou la pudeur s'appliquant aux seules femmes ; ensuite la double entrée du terme « hlonipha », la seconde montrant que le terme peut potentiellement être préfixé par « uku » suggère une différenciation entre le terme de la langue et la coutume de respect. En effet, le terme « *ukuhlonipa / uku hlonipa* », nous le verrons dans la suite de cette recherche, est le terme communément employé dans la littérature coloniale pour désigner la coutume.

Hloni, (*Ama*) n. (applied to females only) Bashfulness, shamefacedness, respect.

Hlonipa, v. n. (applied to females only) Be modest, respectful, bashful, obedient.

Hlonipa, (*Uku*) n. (applied to females only) Modesty, respect, veneration, &c.

(Perrin, 1855 : 66)

Ainsi, Perrin véhicule une conception exclusivement féminine du terme « hlonipa », sa forme verbale étant plutôt attribuée au terme tel qu'il est employé dans la langue, alors que la forme nominale suggère un certain comportement observé par les femmes, c'est-à-dire avec notre recul, la coutume du *hlonipha*.

Pour terminer, nous proposons une rapide considération du dictionnaire plus tardif de Davis & Hunter (1903), *An English-Kaffir dictionary*, qui propose trois entrées lexicales anglaises dans lesquelles le terme « uku-Hlonipha » est proposé en traduction. Publié au début du XX^{ème} siècle, ce dictionnaire ne peut ignorer la coutume du *hlonipha* après les nombreuses descriptions qu'elle engendre au cours du XIX^{ème} siècle. Cependant, les auteurs choisissent de ne pas proposer de considérations sociolinguistiques dans l'ensemble de leur dictionnaire et de répertorier le « uku-Hlonipha » en tant que traduction des termes « avoid », « shame » et « shun », sans jamais indiquer qu'il peut également s'agir d'un terme définissant une coutume. Ainsi, au début du XX^e siècle, nous avons une description du terme « uku-Hlonipha » comme indiquant : « —To avoid from fear or shame, uku-Hlonipa. » (Davis &

Hunter, 1903 : 41) ; « —*v.i.* To be ashamed, uku-Dana ; uku-Hlonipa » (Davis & Hunter, 1903 : 401) ; « —To shun from modest fear, uku-Ndweba, or uku-Hlonipa » (Davis & Hunter, 1903 : 405), sans qu'aucune allusion à la coutume ne soit proposée.

1. 2. La grammaire d'Appleyard (1850) ou l'origine de la linguistique de l'isiXhosa

« A man who gives a grammar to a barbarous people, even if he does nothing else, does not live in vain and cannot well be forgotten. »
(Smith, 1881 : 58)

Voguant vers l'Afrique du Sud, John Whittle Appleyard et les autres méthodistes étudièrent la grammaire de Boyce ainsi que le guide lexical de Davis (Smith, 1881 : 49). Arrivé en 1840 au Cap-Oriental, Appleyard fut capable de prêcher en isiXhosa dès 1843, après une implication minutieuse dans l'apprentissage de la langue (Gilmour, 2006 : 95). En effet, Appleyard s'intéressa minutieusement à l'ouvrage de Boyce, et, dès sa seconde étude complète de *A grammar of the Kaffir Language* en décembre 1840, il mentionna dans son journal les débuts de l'écriture de sa propre grammaire et d'un dictionnaire avec son propre vocabulaire.

Finished this evening the second study of the Kafir Grammar. In fact, I have written out almost a new one, having made several alterations, both in matter and arrangement. I have now begun to compile a dictionary.

(Smith, 1881 : 50)

Après la septième *Cape Frontier War* (1846)¹⁵ et la publication de plusieurs articles dans le *South African Christian Watchman and Missionary Magazine*, Appleyard publia sa propre grammaire *The Kafir Language* en 1850, dont les objectifs étaient à la fois pédagogiques et linguistiques (Gilmour, 2006 : 95-96) et qui fut reçue comme un réel travail philosophique (Smith, 1881). Appleyard considérait sa grammaire comme une aide à l'apprentissage de l'isiXhosa — pour les missionnaires d'abord mais aussi pour les administrateurs coloniaux — ainsi que comme un travail philologique avec pour objectif d'attirer l'attention sur les variétés de langue en Afrique du Sud ayant été très peu étudiée — voire mise de côté — par le gouvernement colonial (Appleyard, 1850 : vi).

¹⁵ Cette septième guerre des frontières est plus connue sous le nom de la *War of the Axe* et se déroule par guérillas des chefferies Xhosa Ngqika, Gqunukhwebe ainsi que de certaines chefferies Ndlambe. Après la capture de Sandile, le chef des Ngqika, le gouvernement du Cap s'exproprie les terres entre les rivières Keiskamma et Kei, constituant ainsi la *British Kaffraria*, une possession de la couronne britannique gouvernée en autonomie aux côtés de la colonie du Cap (Maylam, 1986 : 99).

La qualité du travail philologique et linguistique d'Appleyard fut reconnue, notamment par le professeur Max Müller et le philologue H. W. Bleek, en tant que source légitime sur la langue isiXhosa, mais aussi en temps que méthode de travail (Smith, 1881 : 51), bien que d'après Davis, cette grammaire fut « somewhat too erudite in its character to facilitate the ready acquirement of the elementary principles of the language by one who is commencing its study » (Davis, 1872 : iv). De plus, nous pouvons d'ors et déjà signaler la transmission de la description du *hlonipha* d'Appleyard à Müller, alors que Bleek ne fait pas état de la coutume — ou du moins du *isihlonipho* — dans ses grammaires comparatives *A Comparative Grammar of South African languages* (1862 ; 1869). D'un point de vue ethnographique, la *Ethnological Society of London* fit parvenir à Appleyard, en 1854, une lettre pour le féliciter pour son travail et l'encourager à leur faire parvenir des travaux d'ordre ethnologiques, qu'ils soient descriptifs ou philologiques, mais aussi et surtout, pour lui décerner le diplôme de la société car « The great merits of your work on the Kafir Language fully entitle you to this distinction. » (Smith, 1881 : 58). D'un autre côté, Sir George Grey, le gouverneur du Cap et figure importante de l'intérêt pour les langues et cultures sud-africaines, écrivit à Appleyard pour lui faire part de son usage de sa grammaire et de ses contributions linguistiques pour atteindre une maîtrise de l'isiXhosa (Smith, 1881 : 60). Finalement, *The Kafir Language* en vint même à se substituer à la grammaire de Boyce, en témoigne le rapport du meeting annuel des Méthodistes qui souligne l'importance de Boyce tout en érigeant la grammaire d'Appleyard comme la nouvelle référence.

Mr. Appleyard's New Grammar of the Kafir language ; -a publication highly creditable to the learning and research of the Author, and which must become the standard Grammar of the language.

(Smith, 1881 : 61)

La grammaire d'Appleyard est une source dont l'ambivalence du discours doit être soulignée. En effet, Appleyard, s'intéresse à l'isiXhosa en tant qu'objet d'étude en lui-même « The Kafir language must be allowed to stand upon its own merits, and be studied according to its own analogy » (Appleyard, 1850 : vii) mais introduit une double idéologie de supériorité, quelque peu contradictoire, en insistant sur un type de locuteurs « illiterate and uncivilized » (Appleyard, 1850 : v) qui ne semble pas convenir avec le système de l'isiXhosa « superior to many in ingenuity of form, and inferior to few in the expression of thought » (Appleyard, 1850 : vii). Cette dichotomie entre le caractère inférieur des locuteurs et le

caractère « highly systematic, and truly philosophical » (Appleyard, 1850 : v) de leur langue oblige une nette dissociation du locuteur vis-à-vis de sa langue pour que l'explication linguistique — produisant une grammaire légitime — soit pertinente.

The Kafir Language s'organise donc en trois parties : « Historical sketch of the Kafir Language » et « On the nature of the Kafir Language » qui sont des considérations assez courtes et laissent ensuite place aux centaines de pages sur la « Grammar of the Kafir Language » se subdivisant elle-même en trois sous-parties : « The component parts of words » ; « Forms and properties of words » « Construction and arrangement of words » (Appleyard, 1850).

Dans la première partie s'intéressant au contexte historique, Appleyard propose plutôt une étude de linguistique historique comparative, en décrivant les langues de la « click class », c'est-à-dire les langues Khoe et San, par rapport aux langues de la « alliteral class » qu'il divise en différentes familles « Congo [...] Damara [...] Sechuana [...] Kafir [...] » (Appleyard, 1850 : xi). Dans la famille de langue « Kafir », Appleyard réunit les branches « Kafir [...] Zulu [...] Fingoe » (Appleyard, 1850 : xi), c'est-à-dire l'isiXhosa, l'isiZulu et sous le terme « Fingoe », l'isiNdebele, le siSwati et les variétés bhaca et mfengu. Ici, il est donc intéressant de noter qu'Appleyard ne classe pas les variétés parlées par les Bhaca¹⁶ et Mfengu¹⁷ dans son terme « Kafir », et ce sont alors uniquement ceux qu'il dénomme « Amaxosa¹⁸ [...] Abatembu [...] Amampondo » (Appleyard, 1850 : 36) qui seraient les locuteurs de cette variété aujourd'hui dénommée isiXhosa. La grammaire d'Appleyard sur le « Kafir language » peut donc être considérée comme une des premières grammaires de l'isiXhosa au sens standardisé du terme.

La seconde partie décrit rapidement un mélange de quelques grands facteurs linguistiques s'appliquant à l'isiXhosa, comme le préfixe nominal ou « euphonic/alliterative concord », l'orthographe et la prononciation, la morphologie et son morpho-sémantisme, le langage figuratif et les mécanismes de personnification, et, ce qu'il appelle le « copia

¹⁶ La variété des Bhaca est une variété Nguni s'approchant plutôt du siSwati (Nyamende, 1994).

¹⁷ À l'époque d'Appleyard, la différenciation de la variété des Mfengu par rapport à ce que l'on appelle aujourd'hui l'isiXhosa semble pertinente, notamment car les Mfengu — réfugiés du *Mfecane* (1815-1840) — n'étaient pas encore totalement assimilés dans les communautés linguistiques de l'isiXhosa au moment de l'écriture de sa grammaire (Stapleton, 1995).

¹⁸ Les « Amaxosa » d'Appleyard regroupent « the Amagcaleka, the Amangqika, and the Amandhlambe » (Appleyard, 1850 : 37), c'est-à-dire les trois groupes principaux dont les variétés furent utilisées pour la standardisation de l'isiXhosa (Nyamende, 1994).

verborum », dans lequel il discute de l'ampleur du lexique de l'isiXhosa, et qui nous intéresse pour notre analyse de la description du *hlonipha*. En effet, Appleyard mentionne le *hlonipha* dans sa composante linguistique dans deux sous-points sur le *Copia Verborum*.

28. The Kafir *copia verborum* is greater than one would expect to find in the language of an uncivilized people. It is capable, moreover, of considerable extension from its own resources ; and consequently, the introduction of foreign words is seldom needed.

(Appleyard, 1850 : 69)

Il considère d'abord les critères grammaticaux du « Kafir *copia verborum* » (1-3), qu'il évalue comme abondant et auto-suffisant, mais propose une explication pour l'absence de certains termes (« deficiency ») qui apparaissent dans les langues européennes mais pas dans les langues des « illiterate race », qui selon lui, ont une déficience sémantique en raison du caractère non-civilisé de leurs locuteurs (Appleyard, 1850). Appleyard propose ensuite deux considérations plutôt culturelles pour expliquer le « Kafir *copia verborum* », qui sont en réalité des composantes du *hlonipha*.

En premier lieu, nous nous intéressons au sous-point 5, qui propose une courte description d'un facteur impliqué par « a national custom, called *ukuhlonipa* » (Appleyard, 1850 : 70) : le *isihlonipho*.

5. It may be mentioned as a remarkable fact, that the Kafir *women* have many words peculiar to themselves. This arises from a national custom, called *ukuhlonipa*, which forbids their pronouncing any word, which may happen to contain a sound, similar to one in the names of their nearest male relatives. Such words, therefore, do not add to the vocabulary of the language, being simply substitutes for others under certain circumstances. Specimens, accordingly, would be useless, for whether a larger or smaller number were given, they could only be correct to a very limited extent.

(Appleyard, 1850 : 70)

Appleyard décrit le *isihlonipho*, qu'il appelle « *ukuhlonipa* », comme une règle d'interdiction de prononciation de tous termes dont les sons sont similaires aux prénoms des parents hommes, cette règle s'appliquant uniquement aux femmes. Nous pouvons de suite noter le manque de précisions quant aux personnes envers qui le *isihlonipho* est censé être dirigé, car nous savons que le *isihlonipho* est pratiqué dans un respect envers les hommes de la belle-famille et non pas tous les parents hommes de chaque femme. Ensuite, Appleyard ne considère pas le *isihlonipho* comme un facteur responsable de l'abondance du vocabulaire de l'isiXhosa, notamment car il interprète les termes du *isihlonipho* comme des substitutions

lexicales contextuelles, uniquement en usage dans le vocabulaire des femmes, et ne pouvant s'intégrer à la langue commune. Cet argument semble toutefois être contre-intuitif puisqu'Appleyard note la richesse du vocabulaire de l'*isihlonipho* en avançant que les femmes ne peuvent ni utiliser les termes prohibés, ni les termes substitués en usage par d'autres femmes, ce qui multiplierait nécessairement le lexique.

The same reason that occasions substitutes for words at all, necessarily leads to their multiplication, since there may be many women, even in the same tribe, who are no more at liberty to use the substitutes employed by some others, than they are to use the original words themselves.

(Appleyard, 1850 : 70)

Cependant, si l'apport du *isihlonipho* dans la diversification du lexique des femmes est une réalité, Appleyard se trompe en considérant que chaque femme se doit d'inventer son propre vocabulaire et ne peut reprendre certains termes en usage par d'autres femmes. Il semble se méprendre sur le caractère quasi-individuel du vocabulaire *isihlonipho*, qui ne relève pas d'une prohibition des termes et des substituts employés par les autres, mais plutôt du fait que les prénoms de chacune des belles-familles divergent, ce qui implique qu'un vocabulaire spécifique d'évitement soit en usage pour chaque femme.

En second lieu, nous pouvons maintenant nous intéresser au sous-point 4, dans lequel Appleyard décrit une particularité d'usage de certains termes, mais ne semble pas se rendre compte que celle-ci fait également partie du *hlonipha*. En effet, il propose une justification de l'usage d'un mot par rapport à un autre lorsque celui-ci est utilisé dans le nom d'un des chefs, mais il ne semble pas se rendre compte du lien entre ce qu'il décrit dans le sous-point 5, le *isihlonipho* des femmes, et ce qu'il décrit ici uniquement comme « a kind of superstitious objection » (Appleyard, 1850 : 69).

4. There is a difference observable amongst some of the Kafir tribes, in reference to the use of certain words, arising from a kind of superstitious objection which they feel against employing a word, that is similar in sound to the name of one of their former chiefs. Thus, the Amambalu do not use *ilanga*, the general word for *sun*, because their first chief's name was *Ulanga*, but employ *isota* instead. For a similar reason, the Amagqunukwebi substitute *immela* for *isitshetshe*, the general term for *knife*.

(Appleyard, 1850 : 69-70)

Cette semi-compréhension du *isihlonipho* semble pouvoir être interprétée par le quiproquo autour de la perspective genrée de la coutume du *hlonipha*, c'est à dire restreignant

uniquement le comportement des femmes envers les hommes, alors que dans le cas du *isihlonipho* national, la coutume affecte l'ensemble de la communauté — hommes femmes et enfants. Ainsi, Appleyard est le premier à proposer une description du *hlonipha*, qu'il limite toutefois à une pratique linguistique des femmes, cette description genrée n'étant pas sans conséquences puisqu'elle sera à l'origine de la construction du savoir sur le *hlonipha*.

1. 3. Les dictionnaires bilingues : des petits manuels de sociolinguistique ?

Dans notre analyse des productions linguistiques, nous avons mis en avant une absence de descriptions du *hlonipha* ou de sa composante linguistique du *isihlonipho* dans les ouvrages précédents la publication de la grammaire d'Appleyard (1850), hormis la seule mention du terme « *hlonipha* » pour l'entrée lexicale anglaise « *shame* » dans le vocabulaire d'Ayliff (1846). Si nous avons pu observer que quelques dictionnaires faisaient mention du terme *hlonipha/ukuhlonipha* sans pour autant le relier à la coutume, nous avons cependant remarqué que la plupart des dictionnaires bilingues proposant leurs entrées lexicales en langues Nguni offraient également de courtes descriptions des termes représentant des coutumes, comme cela est le cas pour le *hlonipha*. Ainsi, nous proposons de nous intéresser de manière chronologique aux dictionnaires bilingues isiZulu-anglais puis aux dictionnaires bilingues isiXhosa-anglais. Nous rappelons également que les termes de l'époque désignant l'isiXhosa et l'isiZulu étaient respectivement « *Kaffir/Kafir* » et « *Zulu-Kafir* » ou « *Zulu* ».

1. 3. 1 La production lexicographique en « *Zulu-Kafir* »

A Zulu-Kafir Dictionary. Etymologically explained with copious illustrations and examples, preceded by an introduction on the Zulu-Kafir Language (1857), le premier dictionnaire qui nous intéresse, est celui de Jacob Ludwig Döhne, missionnaire pour la *Berlin Missionary Society* parmi les Mpondo des territoires Xhosa, puis missionnaire de l'*American Board* parmi les Zulu du Natal (Gilmour, 2006 : 154). Le dictionnaire de Döhne, au-delà de répertorier les termes de l'isiZulu de manière à la fois lexicographique et étymologique, propose une introduction sur la langue en elle-même. Ainsi, dans son introduction, Döhne décrit rapidement la langue « *Zulu-Kafir* » et mentionne déjà la coutume du *hlonipha*, sans la décrire, car elle semble être un facteur à prendre en compte dans la grande variation

dialectale que Döhne observe, et qui rend donc plus difficile son travail de documentation linguistique.

[...] As I have already remarked, the commixion of so many different tribes, which have continually interfered with one another, fully accounts for these frequent changes. The custom of *ukuhlonipa* has also added to the confusion ; because there may be many words which, being originally of the *ukuhlonipa*, afterwards became legitimate, and other legitimate words became thereby obsolete.

(Döhne, 1857 : xvi)

Dès lors que nous nous tournons vers l'entrée lexicale « uku—hlonipa » (Döhne, 1857 : 138-139), nous observons que Döhne propose à la fois une longue définition du terme mais aussi une remarque, de la même taille, sur la coutume en question. La richesse de la description, de la décomposition morphologique et sémantique du terme ainsi que des exemplifications en isiZulu sont tout à fait nouvelles et nous exposent donc à une première description minutieuse du *hlonipha*.

Le terme « uku—hlonipa » est décomposé de façon à se traduire littéralement « donner honte » mais cette notion de honte n'intervient plus dans la définition lexicale. Döhne propose de considérer le terme « uku—hlonipa » sous trois angles définitoires : la première définition se base sur la notion de pudeur et de timidité impliquant une distanciation physique, la seconde détermine plutôt les restrictions interactionnelles et linguistiques, et enfin, la troisième fait intervenir la notion de respect accompagnée de celle de modestie et d'obéissance, notamment en ce qui concerne la lignée ancestrale.

uku—HLONIPA, v. t. (From *hloni*, and *ipa*, to pass, to give. *Literally* : to give shame.)

1. To be bashful, to be shy, to keep at distance through timidity, to shun approach, *as* : *isifazi si ya hlonipa uyise wendoda*, i. e. : the female sex shun approaching their father-in-law ;—2. To be reserved, avoiding freedom of intercourse, not familiar, to avoid or shun calling, *as* : *u ya hlonipa igama lake*, i. e. : she is afraid to call his name ;—3. To be careful not to commit ; *hence*, to respect, to be respectful, modest, obedient toward older people, *as* : *ukuhlonipa abantu abakulu*, i. e. : to respect older people.

(Döhne, 1857 : 138)

Ainsi, cette définition en trois temps permet déjà de faire intervenir la plupart des implications du *hlonipha* en soulignant les notions de spatialité, de langue et de respect des ancêtres. Toutefois, Döhne ne s'arrête pas à une simple définition du terme et propose une remarque sur la coutume du *hlonipha*. Si la définition semblait prendre en compte le

hlonipha dans sa quasi-totalité, la remarque sur le *hlonipha* en tant que coutume s'intéresse plutôt au *isihlonipho*. En effet, Döhne décrit les différentes implications linguistiques du *hlonipha* en décrivant la manière de pratiquer le *isihlonipho* et en l'exemplifiant avec le prénom Umehlo issu du nom commun *amehlo* (fr. yeux).

REMARK.—This word describes a custom between the nearest relations, and is exclusively applied to female sex, who, when married, are not allowed to call the names of the relatives of their husbands nor of their fathers-in-law. They must keep at distance from the latter. Hence they have the habit of inventing new names for the members of the family, which is always resorted to when those names happen to be either derived from, or are equivalent to some word of the common language, as, for instance, if the father or brother-in-law is called umehlo, which is derived from amehlo, eyes—the isifazi will no longer use amehlo but substitute amakangelo (lookings), &c. And hence, the izwi lexifazi, i. e. : women-word or language has originated.

(Döhne, 1857 : 138-139)

Döhne, en plus de décrire le *isihlonipho*, assigne la pratique socio-langagière aux femmes mariées et interprète leur vocabulaire comme faisant partie d'un registre exclusivement féminin, qu'il nomme « izwi lexifazi » littéralement « le mot de l'épouse ». En 1857, Döhne est donc le premier à théoriser explicitement un code linguistique exclusivement féminin s'appliquant en dehors de la langue elle-même et qui sera théorisé en tant que tel par les travaux linguistiques de Finlayson (1872, 1878, 1884) plus d'un siècle plus tard.

Si le travail de documentation de Döhne est, selon ses dires, plus difficile en raison de la variation et que le *isihlonipho* en est un facteur important, Döhne a tout de même effectué un travail très approfondi. En effet, son dictionnaire recense plusieurs entrées définies comme issues du vocabulaire *isihlonipho*, mais aussi certaines variations *isihlonipho* dans les entrées lexicales propres à la langue. Döhne propose une explication — exemplifiée ou non — pour chacun de ces termes et note cependant que certains d'entre eux ne font pas partie de la langue commune, ce qui tend à confirmer son hypothèse du code linguistique féminin « izwi lexifazi ».

Nous noterons toutefois qu'un exemple contredit son « [*hlonipha*] is exclusively applied to female sex », notamment avec l'entrée lexicale « um-TOTI » (fr. doux), qui se réfère à l'exemple du *isihlonipho* du prénom de la mère du roi Shaka, Nandi, soulignant ainsi qu'un homme peut pratiquer le *hlonipha*, même si cela reste exceptionnel dans le cas fils-mère.

um—TOTI, n. (From nta-nti, soft to the touch. *Radically one with tata, tuta.* See Mnandi. *Sis. monate.*)

1. *Primarily* : something palatable ; agreeable to the taste ;—2. A relish ; that which is relished ;—3. Savoury.

NOTE.—This word was adopted and introduced into the Zulu language in Chaka's time, after the custom of ukuhlonipa, because Umnandi was the name of his mother. It is, therefore, a substitute, and synonymous with um-Nandi, *which see.*

(Döhne, 1857 : 353)

Dans son objectif de « demonstrate the originary connection between God, humanity, and the world » (Gilmour, 2006 : 157), Döhne pose un regard à la fois linguistique et culturel sur son analyse de la langue isiZulu, ce qui lui permet de proposer une interprétation adéquate du terme « uku-hlonipa » et une explication du *isihlonipho* en tant que coutume. Ainsi, si le côté non-exclusivement féminin du *hlonipha* n'est pas encore appréhendé par Döhne en 1857, son interprétation de la composante linguistique de la coutume comme un code linguistique différencié et genré montre à la fois la profondeur de son analyse de l'isiZulu, mais s'inscrit également dans une réelle réflexion sociolinguistique des variétés de langue.

Dans la continuité du travail de Döhne, nous pouvons immédiatement nous intéresser au *Zulu-English Dictionary* (1861) du Bishop John William Colenso, le représentant de la *Anglican Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* dans la colonie du Natal, un personnage important de l'histoire coloniale de l'Afrique du Sud, puisque son mot d'ordre était le dialogue avec les populations locales et le respect de leur organisation socioculturelle (Etherington, 1997 : 32). En effet, un des principes de Colenso fut d'appréhender le système de croyances des Zulu sans le rejeter, afin de pouvoir engendrer une christianisation adaptée mais efficace (Carton, 2009). Ainsi, la démarche de Colenso était à la fois missionnaire dans son travail de christianisation mais aussi linguistique et ethno-anthropologique car si « the way to convert the Zulu people was to talk to them, and to listen to them. » (Gilmour, 2006 : 147), une compréhension approfondie de leur langue — et plus généralement de leurs coutumes et croyances (Carton, 2009) — était nécessaire.

C'est donc dans cette perspective que nous pouvons nous intéresser à son dictionnaire, seule production de Colenso dans laquelle nous retrouvons une mention du *hlonipha*. En premier lieu, notons que son dictionnaire s'inscrit dans une perspective classique de pédagogie pour l'apprentissage de l'isiZulu, mais une dimension politique est à

souligner. En effet, dans sa préface, il adresse son dictionnaire tant aux « missionary, traveller and trader » qu'aux « statesman and ordinary colonist » (Colenso, 1861 : viii), inscrivant ainsi son travail linguistique comme un instrument de savoir mais aussi de pouvoir pour la continuité de l'organisation coloniale (Guy, 1983).

Contrairement à Döhne, Colenso propose une très courte définition du terme « hlonipa » qu'il décrit comme un comportement impliquant modestie et respect.

HILONIPA, *pass.* HLONITYWA, *v.* Behave modestly, respectfully, &c. before (acc.)
[...]
Ex. *bayahlonitywa abantu abankulu*, great (or elderly) people are behaved to respectfully
HLONIPANA, *v.* Behave modestly, respectfully, &c. to one another.
(Colenso, 1861 : 193)

Cependant, il ajoute une courte remarque sur le terme *hlonipha*, sans explicitement le définir comme une coutume, mais plutôt comme un comportement spécifique aux femmes qui s'applique linguistiquement dans la non-prononciation des prénoms, mais aussi physiquement dans la manière de s'habiller. Colenso est manifestement familier de la coutume du *hlonipha* puisqu'il décrit des règles relevant du *ukuhlonipha* et du *isihlonipho* — et il ne peut que l'être en raison de ses différents travaux sur le système de croyances et la langue des Zulu ainsi que de son intégration parmi les Zulu du Natal — mais ne s'attarde pas sur la résonance sociolinguistique du terme. De plus, le « &c. » dans le *nota bene* laisse sous-entendre que le *hlonipha* aurait d'autres implications que celles rapidement décrites. Colenso exemplifie tout de même le *isihlonipho* en donnant l'exemple du prénom Sandhla issu du nom commun *isandhla* (fr. main).

N. B. This word is used especially of the behaviour of a woman towards the chief members of her husband's family, especially her father-in-law, in not using their names, covering the breast in their presence, &c. Thus if uSandhla were the name of any of them, she would not use *isandhla* for 'hand,' but would adopt or invent some other name, as *isamkelo*.
(Colenso, 1861 : 193)

Le dictionnaire *Zulu-English Dictionary* de Colenso est un outil linguistique qui rend compte de quelques considérations sociolinguistiques, sans pour autant les approfondir. Pour terminer, nous noterons que la description du *hlonipha* par Colenso montre à nouveau une considération purement genrée d'un *hlonipha* s'appliquant uniquement aux femmes.

Quelques années plus tard, après un ralentissement de la production lexicographique,

Charles Roberts, de la *Wesleyan Missionary Society*, publie un dictionnaire bilingue de l'anglais vers l'isiZulu. D'après la préface de Roberts, ce dictionnaire est une requête d'un « American minister of a kindred Society », dont le nom n'est pas renseigné, qui apprécia la grammaire produite par Roberts¹⁹ mais déplora le manque de vocabulaire anglais-isiZulu (Roberts, 1880 : v). Dans les faits, avant la publication du *An English-Zulu Dictionary* en 1880, il n'y avait que des travaux lexicographiques cherchant à traduire l'anglais en isiZulu. Le dictionnaire de Roberts est à la fois lexicographique et philologique puisqu'il apporte également des informations sur la prononciation et sur une possible classification des termes dans une perspective de linguistique comparative historique (Roberts, 1880 : vi). La seconde édition publiée en 1895 inclut également les termes issus de l'anglais et l'afrikaans, qui subissent le phénomène de contact de langues et se « Zulueised » (Roberts, 1895).

En ce qui concerne le *hlonipha*, le dictionnaire de Roberts répertorie les termes « hlonipa » et « ukuhlonipa » en tant que traduction des entrées lexicales « avoid —(From shame) », « bashful », « behave —(Modestly) », « Good—Manners », « Modest », « Respect —(Honour) » et « Respectfully—(To behave) » (Roberts, 1895 : 16 ; 18 ; 21 ; 110 ; 152 ; 191). Aucun de ces termes n'est décrit dans son acception culturelle, ce qui ne peut étonner le lecteur au vu du format très systématique du dictionnaire, proposant uniquement des équivalences de mots et faisant fi des phrases explicatives ou contextuelles ainsi que des exemples d'usage. Cependant, nous pouvons noter que Roberts est conscient de la composante linguistique du *hlonipha* puisqu'il interprète le *isihlonipho*, dans l'introduction du dictionnaire, comme une stratégie linguistique parasitant la langue et corrompant le sens des mots (Roberts, 1895 : viii).

This remark does not however apply with equal force to those "Uku-hlonipa" customs so generally prevalent, which have not only burdened the language with a number of superfluous words, but have given a false and unnatural meaning to others, as in the word "isamkelo," for hand. A limited number of such words have, by the force of custom, been engrafted into the language.

(Roberts, 1895 : viii)

Si le dictionnaire *An English-Zulu Dictionary* ne semble pas faire de place aux considérations sociolinguistiques, nous pouvons directement nous intéresser à une autre

¹⁹ Roberts, C. (1880). *The Zulu-Kafir language simplified for beginners*. Londres : Wesleyan Missionary Society.

production de Roberts, qui n'est pas un dictionnaire, mais un manuel ayant pour but d'accompagner sa grammaire et son dictionnaire.

The work now offered to the public has been specially prepared to meet the requirements of some who, having studied the "Zulu-Kafir Language, &c," and the "English- Zulu Dictionary," have found that, in reference to the difficult parts of the language, such as the grammar and the dictionary, more light is needed. Among other things, the copious examples will, as illustrating the rules, be of service to them.

(Roberts, 1900 : vi)

A Zulu manual, or vade-mecum, publié en 1900, est un compagnon d'apprentissage de l'isiZulu, dans lequel Roberts détaille les différentes composantes linguistiques. À la fin de l'ouvrage — qu'il consacre aux facteurs sociolinguistiques sans dire leurs noms — nous pouvons trouver une demi-page s'intéressant aux « Ukuhlonipa words ». En quelques lignes, Roberts décrit le *isihlonipho* en proposant trois raisons principales pour lesquelles des stratégies d'inventions lexicales doivent être mises en place : (1) interdiction pour une épouse d'appeler son époux par son prénom, (2) même interdiction, réciproque, pour les gendres et leurs belles-mères, (3) interdiction pour les petites soeurs des épouses de prononcer le prénom de leur beau-frère.

This refers to the behaviour of people towards the chief members of their families. Words are, for the following reasons, invented:—1. A wife is not permitted to call her husband by his name. 2. Neither the husband nor his mother-in-law is allowed to mention the name of the other. 3. A girl may not mention the name of a married sister's husband.

(Roberts, 1900 : 58)

Nous l'avons déjà remarqué dans son dictionnaire, Roberts considère que ces termes « invented » s'introduisent dans la langue — et la déforme comme il le disait dans son introduction en 1880 — mais sont uniquement des termes occasionnels.

Ukuhlonipha customs have introduced a number of words into the Zulu language, only occasionally heard.

(Roberts, 1900 : 58)

Il est intéressant de noter que Roberts ne se piège pas dans une description genrée du *isihlonipho*, donnant d'ailleurs un exemple de *isihlonipho* entre gendre et belle-mère, car il n'attribue pas l'occasionnalité des occurrences à un langage spécifique aux femmes. Pour terminer, Roberts propose un exemple de *isihlonipho* du prénom Sandhla, avec le terme

isandhla (fr. main) qui est substitué par *isamkelo*, le même terme dont il insinuait la corruption dans son introduction de 1880. Enfin, Roberts donne une liste de prénoms et de leurs significations dans la langue commune afin de montrer la productivité d'une telle coutume, sans pour autant nous renseigner sur les éventuelles substitutions en usage.

Example.

Instead of *isandhla*, hand, *isamkelo* would be used, because of the proper name is Usandhla.

Common nouns would have to be found or invented for such proper names as u Dongana (little bank), u Jojo (finch, kind of), u Sihlala (clump of trees), u Pikane (contend together), u Zungu (loneliness), u Zuladuma, the wife could not use either zula or duma. There are other names such as u Magaba (bottles), u Mehwana (small eyes), u Nhlaka (door frame), and many others.

(Roberts, 1900 : 58-59)

Ainsi, les contributions de Roberts (1880/1895, 1900) permettent de rendre compte des implications du *isihlonipho* dans une perspective non-générée, Roberts considérant toutefois le *isihlonipho* comme un obstacle à l'évolution de la langue.

Enfin, nous pouvons conclure notre analyse des travaux lexicographiques de l'isiZulu avec le dictionnaire *A Zulu-English Dictionary* (1905) d'Alfred Thomas Bryant, un missionnaire des Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, la première organisation catholique à s'installer dans le territoire du Zululand (Denis, 2010).

Bien que publié tardivement à l'échelle de notre corpus, le dictionnaire de Bryant est l'illustration même de notre hypothèse selon laquelle les dictionnaires bilingues coloniaux sont en réalité des trésors de connaissances sociolinguistiques. En effet, s'appuyant sur ses douze années d'expérience parmi les peuples Zulu du Zululand et ceux de la colonie du Natal, Bryant propose un nouveau dictionnaire dans lequel la coutume du *hlonipha* est considérée comme « [a] highly entertaining study » (Bryant, 1905/préface : 9). Même s'il atteste ne pas s'inspirer d'ouvrages publiés avant lui, donc tout au long du XIX^e siècle, Bryant reconnaît l'intérêt des travaux lexicographiques de Döhne (1857) et de Colenso (1861) (Bryant, 1905/préface : 6) et considère son dictionnaire comme le premier ouvrage dans lequel « the female *hlonipha* language has been brought to publication » (Bryant, 1905/préface : 9) — ce qui est véridique si l'on considère que les quelques termes répertoriés dans le dictionnaire de Colenso (1861) se fondent dans les entrées classiques de la langue.

Il est intéressant de noter que Bryant considère le « women's lingo » qu'est le *isihlonipho* à la fois comme une richesse et comme une corruption (Bryant, 1905/préface : 9). En effet, le *isihlonipho* serait une richesse au sens où certains termes de ce vocabulaire spécifique aux femmes reflètent les archaïsmes de l'isiZulu et les éventuels emprunts aux autres langues en raison de contacts de peuples, ces termes pouvant alors être considérés comme des données opportunes pour théoriser l'origine des langues (Bryant, 1905/préface : 9). Mais le *isihlonipho* serait aussi une corruption de la langue, au sens où un vocabulaire connexe à la langue commune se développe et se substitue au « standard » en usage par tous (Bryant, 1905/préface : 8-9).

De notre côté, le dictionnaire de Bryant constitue une richesse en deux points : (1) il répertorie plus d'un millier de termes supposément en usage exclusif dans le vocabulaire des femmes Zulu dans son annexe « Vocabulary of the Hlonipa language of the Zulu women » (Bryant, 1905 : 738-747) ; (2) il propose une définition linguistique et sociale, détaillée et exemplifiée, de la coutume dans son entrée « Hlonipa » (Bryant, 1905 : 256-257). De plus, notons que Bryant répertorie vingt-trois termes du *isihlonipho* dans les entrées lexicales classiques de son dictionnaire, proposant ainsi quelques variantes d'usage dans sa classification lexicographique.

Si Bryant introduit déjà la notion d'un *hlonipha* féminin dans sa préface et propose la liste des termes du *isihlonipho* en annexe, c'est dans la définition du terme « Hlonipa » qu'il s'adonne pleinement à une description de la coutume. Tout d'abord, notons que parmi l'ensemble des dictionnaires de notre corpus, la définition proposée par Bryant est la plus complète, prenant en compte le principe de respect impliqué par le verbe « Hlonipa », les implications linguistiques ainsi que les implications sociales de la coutume du même nom. Toutefois, Bryant limite le *hlonipha* à une pratique observée par les femmes.

Hlonipa (*Hlonipha*), v. Show respect to, have respect for, as for one's parents or elderly persons (acc.); do or act respectfully, modestly, in one's behaviour generally; cover the breasts by way of modesty before certain classes of people (acc.), as women do according to prescribed Native custom; 'respect' i. e. avoid mention of in conversation, certain words (acc.) which contain the radical of the name of certain persons to be so 'respected', as women do according to prescribed custom; do, omit doing, etc., certain other things 'out of respect' for certain persons, as women do.

(Bryant, 1905 : 255)

Cependant, Bryant ne s'arrête pas à cette seule définition — bien qu'elle soit déjà très pertinente — et propose une note dans laquelle il présente les différentes règles linguistiques

et sociales du *hlonipha*. En premier lieu, Bryant considère que la coutume du *hlonipha* ne peut être considérée comme une pratique unique en son genre, puisque des coutumes de cet ordre semblent avoir été observées « throughout the uncivilised world » (Bryant, 1905 : 255).

N. B. The practice of *hlonipha* is very widely distributed throughout the uncivilised world, existing in different forms, not only among nearly all Africans tribes, but also in Australia, among the Caribs of Central America, and elsewhere.

(Bryant, 1905 : 255)

En ce qui concerne les communautés Zulu, Bryant introduit la notion d'un *isihlonipho* non-exclusivement féminin, en illustrant rapidement le *isihlonipho* national avec les exemples des noms du roi Zulu Mpande et du chef Ntuli Ndhlela.

Among the Zulus it touches mainly married women, although, as exceptional cases, the men, or indeed the whole tribe indiscriminately, may *hlonipha* the name of a renowned chief or ancestor, as, for instance, the Zulus *hlonipha*'d the words i-mPande (root) and i-nDhlela (path) owing to certain great individuals of their tribe having been called u-Mpande and u-Ndhlela.

(Bryant, 1905 : 255)

Toutefois, la suite de sa description semble être exclusivement tournée vers une conceptualisation féminine de la coutume puisqu'il explique les implications linguistiques et les notions de *ukuhlonipha* physique et spatial par rapport au statut de la belle-fille envers sa belle-famille, tout en théorisant un vocabulaire spécifique aux femmes — l'objet de son annexe. Ainsi, Bryant propose une description claire et exemplifiée des règles de l'omission du prénom et des syllabes identiques dans les termes de la langue, à l'aide du prénom Muti issu du nom commun *muti* (fr. arbre).

A married woman *hlonipha*'s the names of her father-in-law and all his brothers, the ama-Kosana or elder among her brothers-in-law, her mother-in-law and all other wives of her father-in-law. Any word containing the radical of such a name would be avoided by her in speech and another word substituted for it. Thus, if one of these persons were called *u-Muti* (Mr. Tree), not only will this actual word for 'a tree' be disused and the word *um-Cakantshi* substituted, but every other word containing within it the particle *ti*, will be equally avoided. Thus for *uku-tiba* would be used *uku-punga* ; for *um-Taki*, *um-Kunkuli*; for *uku-nti*, *uku-nki*, and so on.

(Bryant, 1905 : 255-256)

En réalité, Bryant semble fasciné par l'évolution linguistique impliquée par le *isihlonipho* des femmes, en témoigne notamment l'engouement pour son annexe sur le vocabulaire *isihlonipho* qu'il essaie de partager à son lectorat dans sa préface, et insiste sur la possibilité illimitée de substituer un terme à un autre, selon des principes qu'il ne semble

toutefois pas capable d'identifier et qu'il décrit comme universellement acceptées par ceux observant la coutume du *hlonipha*.

This practice naturally causes the speech of the women to differ considerably from that of the men; indeed, were all the *hlonipa* words placed together, they would of themselves constitute quite a decent language. For there are not only a very large number of fixed and distinct *hlonipa* words, but, by certain universally accepted rules of transmutation, any word in the language may be so changed in its prohibited particle as to lose all identity with the 'respected' name and so become itself a *hlonipa* word. Thus, *alusa* may become *axusa*; or *komba*, *nomba*.

(Bryant, 1905 : 256)

Ensuite, Bryant considère que les implications relationnelles du *isihlonipho* se retranscrivent également dans un « *hlonipha* of action », c'est-à-dire les différentes règles du *ukuhlonipha*. Dans cette optique, Bryant avance l'argument de la distanciation physique ainsi que ceux en lien avec les repas et la nourriture, ce dernier principe du *ukuhlonipha* n'apparaissant dans aucune des autres sources de notre corpus.

The *hlonipa* of action is equally as rigorous and far-reaching. All those persons enumerated above as to be *hlonipa*'d by name, are also to be *hlonipa*'d very considerably in the daily actions of the woman. Thus, she must ever cover the body, from breast and shoulder-blade downward, in their presence ; she must not even look at them, nor be seen by them, during the period of *gubuzela* q. v. ; she must not eat in their presence, nor chew any food while walking or standing outside in their kraals, and so on.

(Bryant, 1905 : 256)

Enfin, Bryant montre l'étendue de ses connaissances en illustrant l'évolution du statut de la femme et des restrictions en lien avec le *hlonipha* en attestant de la perméabilité du *ukuhlonipha*, dont certaines restrictions peuvent être levées par des rituels (Raum, 1973), face à un *isihlonipho* supposément permanent.

Although never released from the *hlonipha* of speech, she may be set free from the *hlonipha* of action by the particular male group, or the particular women, each for their own party presenting her with a goat or similar gift for the purpose of *ukw-ambula* or 'uncovering' her.

(Bryant, 1905 : 256)

La notion d'évolution des restrictions du « *hlonipha* of action » est appuyée par l'entrée « *ambula* » (fr. découvrir d'un vêtement ou d'un tissu) de son dictionnaire, puisque Bryant propose l'expression « *ukw-ambula umlobokazi* » qui exprimerait l'action permettant

de lever la restriction du *ukuhlonipha* selon laquelle une jeune épouse se doit de couvrir sa poitrine devant son beau-père (Bryant, 1905 : 6)

Phr. *ukw-ambula umlobokazi*, to uncover a young wife - as a father-in-law might do by presenting her with a goat (taken by her *isi-Gqila*), after which she would no longer require to *hlonipa* him by covering the breast, etc. in his presence. See *hlonipa*.

(Bryant, 1905 : 6)

Finalement, à travers les quelques lignes de son dictionnaire, Bryant laisse place à la coutume du *hlonipha* dans son entièreté, en considérant à la fois les implications linguistiques du *isihlonipho* qui semblent être un savoir acquis au début du XIX^e siècle, mais aussi et surtout, les implications sociales du *hlonipha*, en proposant à la fois les règles du *ukuhlonipha* et les possibles évolutions des restrictions en lien avec la coutume. En réalité, la description du *hlonipha* de Bryant semble être la description la plus pertinente de l'ensemble de notre corpus, probablement en raison de la publication de son ouvrage après un siècle « d'enquêtes » linguistiques — mais aussi ethno-anthropologiques comme nous le verrons dans les prochaines parties — afin d'accroître le savoir sur les peuples colonisés et de permettre l'implantation de la « civilisation ». Notons toutefois, que Bryant ne semble pas vouloir se désolidariser d'une conceptualisation féminine de la coutume, bien qu'il soit manifestement familier du principe du *isihlonipho* national observé par l'ensemble des individus, femmes et hommes.

Pour conclure notre exploration des descriptions du *hlonipha* dans les dictionnaires s'intéressant à l'isiZulu, nous pouvons attester de la richesse sociolinguistique de l'ouvrage de Döhne *A Zulu-Kafir Dictionary* publié en 1857, mais surtout, de celle de la production plus tardive, *A Zulu-English Dictionary* de Bryant (1905), qui décrit avec justesse les implications linguistiques et sociales de la coutume, montrant ainsi sa maîtrise des principes du *hlonipha*. Le dictionnaire de Colenso (1861) et les deux contributions de Roberts (1880/1895 ; 1900), bien que fournissant des descriptions du *hlonipha*, sont plutôt tournés vers un travail lexicographique et analytique, permettant d'accéder au vocabulaire de la langue en termes linguistiques plutôt qu'en considérant les facteurs sociolinguistiques qui peuvent également l'influencer.

1. 3. 2. Les dictionnaires sur le « Kaffir language » : entre isiZulu et isiXhosa

Parmi les dictionnaires que nous avons pu répertorier, un seul ouvrage s'intéresse à deux des variétés « Kaffir » : le *A dictionary of the Kaffir Language including the Xosa and Zulu dialects* de William Jafferd Davis publié en 1872 pour la *Wesleyan Missionary Society*. Dans cet ouvrage, Davis compile simultanément les termes des deux langues puisqu'il les considère comme « identical » « in many respects » (Davis, 1872 : v) mais aussi dans une visée d'étude comparative de ces deux variétés proches car « This will enable the Kaffir student to trace out the analogies of the two languages, and also the points of divergence ; thus giving material for an interesting investigation to those who feel an interest in such studies » (Davis, 1872 : v). Le travail de Davis s'inscrit très clairement dans un objectif linguistique puisqu'il considère ce dictionnaire comme « the First Dictionary of the Xosa Kaffir » (Davis, 1872 : vi) et qu'il souhaiterait qu'il devienne, tant pour l'isiZulu que pour l'isiXhosa, « a Standard Dictionary of the Kaffir Language » (Davis, 1872 : vii). Si l'ambition de Davis est affirmée, il est vrai que son ouvrage est le premier dictionnaire s'intéressant de manière approfondie à l'isiXhosa, mais aussi le premier à nous proposer une acception culturelle du terme « uku Hlonipa ».

L'entrée lexicale « uku Hlonipa » est répertoriée comme appartenant à l'isiXhosa et l'isiZulu « uku Hlonipa, v.t x. z. » (Davis, 1872 : 80). Davis définit le terme comme un principe d'évitement lié à la honte « to avoid, from a sense of shame » mais aussi comme un comportement de modestie et de pudeur « the word also denotes modesty, bashfulness » (Davis, 1872 : 80). La description de la coutume se chevauche avec les acceptions du terme, mais Davis nous propose tout d'abord sa propre interprétation du *hlonipha*.

uku Hlonipa, v.t x. z. To avoid, from a sense of shame. The Kaffir women have a superstitious fear or shame of being near their father-in-law or any other male relation.

(Davis, 1872 : 80)

En effet, Davis considère le *hlonipha* comme exclusivement féminin et résultant de la peur, de la superstition et de la honte des femmes lorsqu'elles sont en contact avec des hommes de leur famille. Cette interprétation positionne Davis face à une coutume qu'il considère peu rationnelle puisqu'émanant d'une superstition impliquant la peur et la honte. Cette courte phrase est en fait révélatrice de la position de Davis, qu'il expose dans sa

préface, en considérant qu'il écrit « a Dictionary of the language of a people sunk so low in ignorance and barbarism as the Kaffirs » (Davis, 1872 : vi). Bien que Davis semble se placer en tant que juge légitime du système socioculturel des groupes Nguni, il n'en est pas moins familier du *hlonipha*. En effet, il continue sa description en expliquant le *isihlonipho* des prénoms des hommes de la famille puis, plus loin, la règle d'omission d'autres termes de la langue dans lesquelles les syllabes de ces prénoms prohibés seraient présentes. Il considère également le *ukuhlonipha* dans le rapport des femmes aux espaces de la propriété familiale.

They, and their children, avoid mentioning their own father's name. This word is used to describe this avoidance of the father-in-law, and of the name of the father. The women also avoid the cattle kraal, and in passing the gate they make a circuit, so as to avoid going too near ; this also is called Uku-*Hlonipa*. Hence the word also denotes modesty, bashfulness. They also refuse to pronounce or use words which have for their principal syllable any part or syllable of the father's or father-in-law's name, or that of their paramount chief.

(Davis, 1872 : 80)

En introduisant le *isihlonipho* des enfants par rapport à leur père, Davis montre qu'il est tout à fait familier de la coutume. En effet, c'est une composante de la coutume du *hlonipha* que nous ne retrouvons pas dans les autres sources de notre corpus, et qui, nous l'avons vu dans notre premier chapitre, est particulièrement en vigueur parmi les Zulu, les enfants ne pouvant prononcer l'*igama* de leurs parents. Cependant, Davis, bien que familier de la coutume, ne maîtrise pas la dimension non-genrée du *hlonipha*. En effet, il théorise le *hlonipha* comme une coutume s'appliquant aux femmes, mais indique pourtant que le *isihlonipho* peut s'appliquer aux prénoms des chefs, sans se rendre compte que cette règle s'applique à l'ensemble de la population. Nous pouvons d'ailleurs appuyer cette semi-compréhension du *isihlonipho* national par Davis puisqu'il répertorie une entrée lexicale « uku Shuba » (fr. boire la dernière goutte de lait) comme un terme *isihlonipho* pour remplacer *ukuqiba* (fr. finir) dans le langage des femmes Ngqika (Davis, 1872 : 198). Il justifie cette substitution lexicale xh. *ukuqiba* > *ukushuba* en raison du nom du chef Ngqika dont la syllabe -qi- se doit d'être omise dans le *isihlonipho* national (Davis, 1872 : 198). Cependant, le *isihlonipho* national s'applique généralement à l'ensemble des membres du groupe qui omettent à la fois le prénom et le terme de la langue qui est à l'origine de ce prénom, et non pas seulement les femmes.

Finalement, cette interprétation genrée du *hlonipha* amène Davis à considérer la

coutume comme un principe d'invention de nouveaux mots dans le langage des femmes, en proposant quelques entrées lexicales spécifiques²⁰ à ce qu'il interprète alors comme « Ukuteta kwabafazi », littéralement « la langue des femmes ».

This custom of *uku-hlonipa* is thus always coining new words. Such words are known as "*Ukuteta kwabafazi*:" The language of the women.

(Davis, 1872 : 80)

Comme ce fut plus ou moins le cas pour l'isiZulu, une absence de productions lexicographiques en isiXhosa entre le début et la fin du XIX^{ème} siècle est à souligner. En effet les premières listes de mots de Van der Kemp (1801) et Bennie (1830), la grammaire de Boyce & Davis (1844) contenant une liste de vocabulaire ainsi que le dictionnaire d'Ayliff (1846) furent des travaux très légers concernant le lexique de l'isiXhosa, mais aussi et surtout, ne s'intéressèrent pas du tout aux considérations sociolinguistiques et culturelles des termes recensés. La seule exception à noter est le dictionnaire bilingue isiXhosa/isiZulu de Davis que nous avons présenté ci-dessus, qui est à la fois le premier « vrai » dictionnaire de l'isiXhosa et un dictionnaire proposant une acception culturelle du terme « uku-Hlonipa ». Ainsi, la première considération sociolinguistique du *hlonipha* parmi les Xhosa dans le dictionnaire de Davis (1872) sera seulement appuyée par le nouveau dictionnaire d'Albert Kropf, publié une vingtaine d'années plus tard en 1899.

Après quelques années d'absence de productions lexicographiques émanant d'observations linguistiques parmi les communautés Xhosa, Albert Kropf publie *A Kaffir-English Dictionary* en 1899, le second dictionnaire de l'isiXhosa. Missionnaire de la *Berlin Missionary Society* en territoire Xhosa ainsi qu'aumônier des immigrants allemands dans la colonie du Cap, Kropf participe à la nouvelle traduction de la *Bible* en isiXhosa à la fin des années 1850 (Moropa & Kruger, 2000 : 71). Tout d'abord écrit pour un usage personnel, le dictionnaire *A Kaffir-English Dictionary* est publié sur les conseils des collaborateurs de Kropf qui considèrent que son travail lexicographique pourra ensuite faire office de mémoire de l'isiXhosa supposément en voie de substitution par l'anglais (Moropa & Kruger, 2000 : 71-72). En réalité, la richesse de ce dictionnaire semble résider dans l'approche ethno-

²⁰ Davis répertorie « uku bixa » fr. chercher quelque chose (Davis, 1872 : 18), « uku munda » fr. manger (Davis, 1872 : 122) et « uku shuba » fr. boire la dernière goutte de lait (Davis, 1872 : 198) comme des termes spécifiques au « uku *Hlonipa* ».

culturelle de la définition des termes qu'il recense, en témoigne notamment la description du *hlonipha* proposée par Kropf.

En nous intéressant à l'entrée lexicale « uku-Hlonipa », nous observons que Kropf reprend les définitions et les exemples proposés dans le dictionnaire de l'isiZulu de Döhne (1857) en les adaptant à ses observations et en faisant disparaître le concept de honte.

uku—Hlonipa, *V. intrans.* To be bashful, (the idea of respect is essential in it) ; to keep at distance through reverence ; to shun approach : *isifasi sihlonipa uyise wendoda*, the wives of sons shun approaching their father-in-law ; *uyalihlonipa igama lake*, out of reverence she is afraid to call his name ; *uyahlonipa abantu abakulu*, she respects older people.

(Kropf, 1899 : 154)

Kropf s'inspire clairement des explications de Döhne concernant la coutume du *hlonipha*, en apportant quelques nouvelles informations, mais surtout en contestant le caractère exclusivement féminin de la coutume et en reliant des contraintes relevant du *isihlonipho* et du *ukuhlonipha* dans une même coutume, le « uku-Hlonipa ».

This word describes a custom between the relations-in-law, and is generally not exclusively applied to the female sex, who, when married, are not allowed to pronounce or use words which have for their principal syllable any part or syllable of the names of their chiefs or their husband's relations, especially of their fathers-in-law ; they must also keep at a distance from the latter. Hence, they have the habit of inventing new names for those persons ; for instance : if one of these persons is called *u-Mehlo*, which is derived from *amehlo* (eyes), the women will no longer use *amehlo*, but substitute *amakangelo* (lookers). These words are marked in this dictionary Hl. The custom of women, to avoid going near a cattle kraal by making a circuit in passing its gate is called uku-Hlonipa. Sons-in-law must be respectful to their mothers-in-law.

(Kropf, 1899 : 154)

Cette description du *hlonipha*, ajustée du dictionnaire de Döhne, nous montre une évolution dans la compréhension de la coutume, notamment en ce qui concerne son caractère genré qui n'est plus « exclusively applied to the female sex » mais « generally » (Kropf, 1899 : 154). Cette nouvelle approche du *hlonipha* dans une production linguistique découle en réalité de l'ensemble des connaissances sur l'organisation socioculturelle Nguni acquises et transmises au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle.

Pour clôturer notre analyse des dictionnaires bilingues, nous proposons une deuxième contribution de Kropf qui fut éditée en 1915 par le révérend Robert Godfrey. Le dictionnaire *A Kafir-English Dictionary* de 1915 constitue également la borne de notre corpus de sources,

notamment car nous le considérons comme la source lexicographique la plus conséquente concernant l'isiXhosa, mais aussi car c'est un dictionnaire qui est encore — dans une certaine mesure — utilisé pour l'apprentissage de cette langue (Nkomo & Wababa, 2013).²¹

Cette nouvelle édition du dictionnaire de Kropf est une édition affinée et augmentée par Godfrey et d'autres collaborateurs, en témoigne la longue liste de remerciements adressés par Godfrey dans sa préface (Kropf & Godfrey, 1915 : v-vii). Parmi ces remerciements, nous retiendrons « the girls of Lovedale and of Pirie have greatly assisted me in collecting Hlonipa words and in other ways » (Kropf & Godfrey, 1915 : v), Godfrey nous apprenant ainsi que les jeunes filles éduquées dans les villages missionnaires de Lovedale et Pirie dans l'actuel Cap-Oriental contribuèrent au contenu concernant le *hlonipha* dans ce dictionnaire, une information à souligner puisqu'il est rare d'avoir connaissance des informateurs dans notre corpus.

Concernant l'entrée lexicale « uku-Hlonipa », cette nouvelle édition ne diffère en rien de la première. En effet, les définitions et la description sont identiques à ce que nous avons présenté pour le dictionnaire de 1899. Toutefois, une nouvelle entrée lexicale « in-hlonipo » apparaît pour dénommer la coutume dans le rapport belle-fille et beau-père.

in-hlonipo, *n*, 3. The custom by which a married woman shows reverence for her father-in-law.

(Kropf & Godfrey, 1915 : 161)

Ce nouveau terme, répertorié comme un nom de troisième classe, n'est rencontré dans aucune de nos autres sources. De plus, pourquoi la description de la coutume dans son rapport belle-fille et beau-père apparaît-elle sous le terme « uku Hlonipa » si c'est alors le terme « in hlonipo » qui la désigne ? Cette singularité du dictionnaire de Kropf & Godfrey pourrait s'expliquer, selon notre hypothèse, dans la nécessité de l'auteur, anglophone, de répertorier un nom pour désigner la coutume, le terme « uku hlonipa » ne pouvant avoir cette fonction puisqu'il est employé comme un verbe.

Au-delà du seul nouveau terme pour désigner la coutume, le dictionnaire de Kropf & Godfrey nous intéresse pour son annexe consacrée aux « Hlonipa words ». En effet, cinq pages sont consacrées à un recensement des différents termes *isihlonipho* équivalents à

²¹ Cette tendance à conseiller le dictionnaire de Kropf & Godfrey encore aujourd'hui a également été confirmée dans une communication personnelle (2021) avec Tessa Dowling, professeure en langues et littératures africaines à l'Université du Cap (UCT) en Afrique du Sud.

l'entrée lexicale en isiXhosa. Ces pages ne proposent pas de traduction des termes en question, car le lecteur peut se référer au terme isiXhosa tel qu'il est défini dans le dictionnaire. Si la première édition de Kropf faisait état des variantes *isihlonipho* au sein même du dictionnaire, ce choix de consacrer une annexe au *isihlonipho* permet de multiplier le vocabulaire connu, puisque ce sont plus d'une centaine de termes isiXhosa auxquels sont associés plusieurs variantes du *isihlonipho*. De plus, le tableau indicatif isiXhosa/*isihlonipho* est précédé d'une page d'explication du mécanisme du *isihlohipho*, qui permet à la fois de montrer la justesse des connaissances acquises sur la coutume de la part des auteurs, mais aussi de souligner le caractère exclusivement féminin attribué à la composante linguistique, alors que la description de « uku Hlonipa » indiquait que la coutume ne s'appliquait pas exclusivement aux femmes, mais aussi que le *isihlonipho* national qui est décrit doit être observé par l'ensemble de la communauté. Cet approfondissement du *isihlonipho* tend à confirmer la tendance à ne prendre en compte que la composante la plus saillante, c'est-à-dire les stratégies d'omissions des prénoms et mots quotidiennement sollicités par les femmes, dans la compréhension et la diffusion de la coutume du *hlonipha*.

Si nous passons outre l'assignation de la coutume aux seules femmes, la description du *isihlonipho* est très minutieuse. En effet, le *isihlonipho* est d'abord défini ainsi :

Hlonipa-words are the words used by the women as substitutes for those normal Kafir-words from the use of which they may happen to be debarred through their containing syllables coinciding with syllables in the names of their husband's or their chief's relations. All the men and all the women on the husband's side must be respected in this way by the wife.

(Kropf & Godfrey, 1915 : 509)

Ensuite, une typologie des différentes stratégies du *isihlonipho* est proposée : (1) l'emploi de synonymes, (2) la négativation (3) l'emprunt aux autres langues et (4) le maintien des archaïsmes.

In searching into the sources from which hlonipa-words are derived, one finds that [1] great use is made of synonyms, and that, owing to the richness of the Kafir language in synonyms, the women can often find a ready way of escape from forbidden syllables without resorting to strange words [...] At other times, they adopt [2] the simple device of negating a word with the opposite meaning to what which they wish to express [...] Analogous to the device of seeking synonyms from their own language is [3] the device of seeking synonyms from Native or European languages with which they have come into touch. [...] The women have also undoubtedly [4] retained words which are a relic of the past and which except in their hlonipa use are unknown.

(Kropf & Godfrey, 1915 : 509)

Cependant, nous notons une absence de mention des stratégies phonétiques de substitution qui sont à l'origine des inventions lexicales, même si cette notion d'invention est mentionnée en toute fin de description, dans le cas où les autres stratégies ne pourraient être sollicitées.

When all available sources fail, however, the women fall back on word-coining, altering the forbidden word sufficiently to keep themselves out of trouble and yet admit of its being recognised by others.

(Kropf & Godfrey, 1915 : 509)

Enfin, nous pouvons noter que Godfrey ajoute une stratégie au *isihlonipho* en considérant l'*isikwetha*, le langage secret des jeunes initiés lors du rite de circoncision, comme une source d'emprunt pour le vocabulaire *isihlonipho*.

We find in Kafir in addition to the hlonipa language of the women a similar language employed by the young men during the period of the circumcision-rites and known as *isi-Kweta*. Women borrow from the *isi-Kweta* as they borrow from every other source available to them, but the few distinctively *isi-Kweta* words given below are marked with a K.

(Kropf & Godfrey, 1915 : 509)

Le parallélisme effectué entre le *isihlonipho* et le *isikwetha* est assez intéressant, tout d'abord car ce dictionnaire de Kropf & Godfrey est la seule source de notre corpus à rapprocher ces deux variétés, alors même que le rite de circoncision est une composante culturelle des communautés Nguni qui fut très rapidement observée, comprise et décrite dans l'ensemble des productions coloniales de notre corpus. Ensuite, car le caractère genré des rites d'initiations semble rendre peu probable une diffusion de l'*isikwetha* des jeunes hommes à l'*isihlonipho* pratiqué par les femmes. Cependant, la quinzaine de termes issus de l'*isikwetha* recensés dans cette annexe nous permet d'appuyer le caractère non-exclusivement féminin du *isihlonipho* — même s'il l'est majoritairement — puisque ces termes issus de l'*isikwetha* ont nécessairement été introduits dans le vocabulaire *isihlonipho* par les hommes eux-mêmes, les filles ou femmes n'étant absolument pas présentes lors du rite d'initiation des jeunes garçons lorsque ce vocabulaire est en usage.

Pour conclure notre réflexion sur les dictionnaires de l'isiXhosa, nous observons que chacun d'entre-eux propose des considérations sociolinguistiques sur le *hlonipha*. En effet, si le dictionnaire bilingue de Davis (1872) inscrit le terme ainsi que la coutume au sein des pratiques des deux peuples Xhosa et Zulu, les contributions de Kropf (1899), et plus tard de

Godfrey (1915) montrent un réel intérêt pour le vocabulaire *isihlonipho*. Ces travaux représentent un premier pas vers la théorisation du *isihlonipho sabafazi*, qui arrivera bien plus tard, dans les années 1980 avec les travaux de Rosalie Finlayson (Finlayson, 1978, 1982, 1984).

2. Lois ou coutumes ? L'administration coloniale et l'organisation sociopolitique des colonisés

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, la colonisation sud-africaine connaît une nouvelle dynamique politique. En effet, après l'échec de la politique impériale civilisatrice, les sud-Africains s'étant montrés plutôt réticents à la christianisation et donc à cette possibilité de s'éloigner de leur condition « sauvage », l'administration coloniale entreprend une politique dite de « préservation », offrant un nouveau regard sur l'organisation sociale de ses colonisés (Costa, 2000). Dans cette perspective, les coutumes locales deviennent de possibles instruments de médiation politique, au sens où une coexistence entre les *native laws* et les lois de l'administration coloniale britannique est envisagée.

Afin de se rendre compte des enjeux d'une telle politique de « préservation », il est important de noter la différenciation territoriale de l'organisation coloniale sud-africaine. En effet, comme nous l'avons détaillé dans le premier chapitre, l'Afrique du Sud actuelle est, au XIX^e siècle, divisée en plusieurs possessions — les différentes colonies et possessions britanniques, les républiques boers et les terres des peuples sud-Africains — qui connaissent de nombreuses luttes de territoires entraînant des dynamiques de guerres et d'annexions tout au long du siècle, jusqu'à la mise en place de la *South African Union* en 1910. En ce qui nous concerne, ce sont les volontés et projets politiques des colonies du Cap et du Natal ainsi que de leurs territoires connexes qui nous intéressent.

Dans un objectif de mise en place d'une gouvernance indépendante — mais sous tutelle — des territoires des peuples sud-Africains, en reconnaissance de la différence intrinsèque entre sud-Africains et Européens qui ne peuvent donc être gouvernés par les mêmes lois (Costa, 2000 : 17), les administrations coloniales du Cap et du Natal se projettent dans deux systèmes politiques différents.

Du côté de la colonie du Cap, le gouvernement fait fi du supposé échec de la politique

civilisatrice des missionnaires et considère que l'organisation sociale européenne, notamment en ce qui concerne ses lois, ne peut que bénéficier à l'élévation des sud-Africains. Dans cette conception libérale, la colonie du Cap ne peut alors reconnaître les lois coutumières de ses colonisés (Costa, 2000 : 18) et continue son projet d'assimilation du colonisé dans la société civilisée. Du côté de la colonie du Natal, la politique de Shepstone, le secrétaire des *Native Affairs*, est tout autre. En effet, il met en place une politique dite « indirecte » dans laquelle il assigne un rôle de médiateur aux chefs locaux, qui deviennent alors des agents de l'administration coloniale tout en conservant — plus ou moins — leur pouvoir sur leurs propres sujets à travers leur organisation sociopolitique traditionnelle (Maylam, 1986). Dans la politique de Shepstone, qui met de côté la morale pour privilégier l'ordre, les lois et les coutumes traditionnelles sont indirectement reconnues afin qu'elles puissent maintenir une certaine coexistence entre organisation traditionnelle des populations locales et organisation coloniale (Costa, 2000 : 18).

Finalement, la reconnaissance indirecte des lois coutumières dans la colonie du Natal se concrétise par la publication du *Natal Code of Native Law* en 1878, bien que Shepstone s'y soit fermement opposé puisque selon lui, une mise à l'écrit ne permettait plus la souplesse d'application de ces lois sur lesquelles son organisation politique se reposait pour maintenir l'ordre (Costa, 2000 : 19). Ce rapport, dont la substance se base sur des rapports produits par des magistrats, administrateurs, missionnaires et autres membres de la société coloniale, donna le ton pour le *Cape Native Laws Commission* de 1880, la colonie du Cap s'intéressant alors à une nouvelle manière de gouverner ses territoires, en raison de leur échec de subjugation du pouvoir des chefs locaux dans le territoire du Basutoland annexé depuis 1871 (Costa, 2000 : 22). Cependant, le gouvernement du Cap, bien que s'inspirant de la colonie du Natal, mit en place une politique duale, c'est-à-dire qu'elle reconnut les lois coutumières et l'organisation traditionnelle dans ses territoires ou des chefs locaux devinrent médiateur-administrateurs de la colonie, mais n'appliqua pas cette reconnaissance dans la colonie du Cap elle-même.

Les dynamiques de reconnaissances des lois coutumières des populations locales sud-Africaines dans la seconde moitié du XIX^e siècle peuvent être considérées comme les prémices de la future ségrégation institutionnelle du XX^e siècle, notamment car cette

reconnaissance reposait sur une acceptation de la différence hiérarchique entre peuples sud-Africains et Européens civilisés (Costa, 2000 : 17).

Dans cette partie, nous souhaitons nous intéresser à deux descriptions de la coutume du *hlonipha* produites dans ce contexte de recension des lois et coutumes locales de cette nouvelle dynamique politique de l'administration coloniale. Cependant, nos deux archives nous permettent de marquer deux étapes différentes dans la mise en place de cette reconnaissance de l'organisation sociopolitique traditionnelle. En effet, *The Compendium of Kaffir Laws and Customs* du Colonel Maclean est publié en 1858, en amont de l'ouvrage *Ancient Laws* (1861) de Sir Henri Sumner Maine qui marqua le tournant politico-intellectuel de l'administration impériale britannique. Ensuite, notre seconde archive rend compte d'un interrogatoire socio-politico-culturel du roi Zulu Cetshwayo, alors prisonnier, par l'administration de la colonie du Cap dans le cadre de sa *Cape Commissions on Native Laws and Customs* des années 1880, la transformation politico-intellectuelle des gouvernements coloniaux sud-africains étant alors déjà en place, mais aussi et surtout, cet interrogatoire nous offrant l'unique description du *hlonipha* par la voix « directe » d'un concerné par la coutume.

Dans un premier temps, nous nous intéressons donc au *Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean, dans lequel une description du *hlonipha* est proposée par John C. Warner. Dans un second temps, nous faisons intervenir la description du *hlonipha* par une figure traditionnelle importante, le roi Zulu Cetshwayo, qui prend la parole en 1881 dans le cadre d'un interrogatoire retranscrit dans un *Cape of Good Hope Blue Books on Native Affairs* de 1883.

2. 1. Le *Compendium of Kaffir Laws and Customs* du Colonel Maclean (1858)

Dans la continuité de notre introduction, nous pouvons nous intéresser à la dynamique politico-culturelle de reconnaissance des coutumes locales dans le contexte de la *British Kaffraria*, un territoire au coeur des bouillonnantes guerres des *Cape Frontiers Wars* de la colonie du Cap, qui fut autonome de 1835 à 1866, date à laquelle la possession de la couronne britannique devint elle-même une région de la colonie du Cap.

Si nous avons noté la réticence à reconnaître l'organisation sociopolitique traditionnelle dans la colonie du Cap, avant d'y être annexée, une position plus nuancée

semble être en vigueur en *British Kaffraria*. En effet, nous avons à notre disposition un ouvrage, *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) recensant les lois et les coutumes traditionnelles des peuples Xhosa, dans le but d'en faire usage pour une meilleure appréhension du système social dans laquelle le système juridique colonial doit s'appliquer.

2. 1. 1. De la nécessité de comprendre les coutumes

L'origine même de l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) se doit tout d'abord d'être contextualisée autour de deux événements politico-historiques ayant scellé le sort de la *British Kaffraria* : (1) la politique assimilationniste du gouverneur du Cap, Sir George Grey, et (2) l'événement autodestructeur du *Xhosa Cattle Killing*.

Prenant son poste de gouverneur du Cap en décembre 1854, Sir George Grey, administrateur prolifique de retour d'Australie et de Nouvelle-Zélande, se détache de la politique militariste de son prédécesseur, Sir Harry Smith (Schmidt, 1996). En effet, persuadé de la nécessité de civiliser les sud-Africains, Grey se lance dans une politique de réduction de pouvoir des chefs locaux afin d'amener les sud-Africains à se conformer à l'ordre colonial (Hofmeyr, 1981). Cependant, le renouvellement de la mission de civilisation de Grey peut être interprétée comme prenant appui sur les coutumes locales (Hofmeyr, 1981 : 56). En effet, l'ouvrage qui nous intéresse est publié en appui à la politique d'introduction de magistrats européens aux côtés des chefs des différents peuples absorbés dans la *British Kaffraria* (Hofmeyr, 1981 : 170). En *British Kaffraria*, certains chefs ayant accepté l'ordre colonial sont déjà considérés comme des magistrats ou des administrateurs intermédiaires sous la politique militariste de Smith. La nouveauté de Grey, au-delà de sa politique assimilationniste, est d'introduire un magistrat européen aux côtés de chacun des chefs, qu'ils soient déjà considérés comme des magistrats ou non, dans une perspective de co-tutelle directe de l'administration coloniale, Grey n'étant pas dans une relation de confiance avec les représentants traditionnels (Schmidt, 1996 : 41). En réalité, cette politique d'implantation des magistrats permettait à Grey de remplacer le système juridique traditionnel considéré comme « barbare » en une forme de justice plus représentative de la civilisation, à savoir, de l'administration coloniale.

Dans un concours de circonstances, un événement dramatique émanant des Xhosa

eux-mêmes permit à Grey d'implanter sa nouvelle politique sans faire face à presque aucune réticence (Gump, 1998 : 98). En effet, dès la fin de l'année 1854, une épidémie de pneumonie du bétail réduisit considérablement le nombre de têtes dans les troupeaux, menaçant ainsi le modèle socio-économique des Xhosa, celui-ci reposant sur la possession et l'échange de bétail. Cette première réelle faiblesse pour le maintien des chefferies traditionnelles, après un demi-siècle de résistances contre le pouvoir colonial, n'est que la première étape d'un autre événement alliant superstition, rébellion et (faux) espoir et entraînant la fin de la résistance Xhosa : le *Xhosa Cattle Killing Movement*. Épisode marquant de leur histoire, le *Xhosa Cattle Killing Movement* de 1856-1857 témoigne d'une volonté de remédier à la pneumonie du bétail qui sévit depuis deux années mais aussi de résister à l'oppression grandissante du pouvoir colonial (Peires, 1987). Selon la prophétie de la jeune Nongqawuse du clan des Gcaleka, les Xhosa devaient abattre tout leur bétail et brûler leurs champs pour ensuite faire revenir les morts qui régénéreraient la terre — *the dead will arise*.²² D'abord peu prise au sérieux, cette prophétie — qui ne se réalisa pas — fut finalement suivie par près de 85% des Xhosa qui tuèrent environ 400 000 de leurs bêtes, engendrant ainsi la mort — de faim — de près de 40 000 Xhosa (Peires, 1987).

Luttant contre la faim, les Xhosa furent peu à peu dépendants de l'organisation coloniale (Schmidt, 1996 : 39), qui, ayant anticipé la famine à venir si une telle prophétie devait voir le jour, avait racheté et stocké de nombreuses récoltes des partisans de Nongqawuse dans le but de les redistribuer, sur les conseils du Commissaire du district des Ngqika, Charles Brownlee (Hofmeyr, 1981 : 138). Le gouvernement assimilationniste de Grey prit donc un nouveau tournant en accélérant l'expropriation des terres des chefs ayant suivi le *Xhosa Cattle Killing Movement*, cette expropriation permettant à la fois d'allouer ces terres à des *white settlers* qui employaient ensuite des ouvriers Xhosa, mais aussi d'entrer dans un système de location des territoires considérés comme possessions de la couronne britannique pour les Xhosa « souhaitant » participer à l'expansion de l'économie liée à l'agriculture (Schmidt, 1996 : 40), cette double participation étant bien évidemment contrainte par la diminution du pouvoir des Xhosa sur leurs propres terres, de par l'anéantissement de leur mode de vie pastorale et les terribles conséquences de la famine (Peires, 1984 : 152). De plus, Grey entreprit une nouvelle politique de force ouvrière, en

²² Il est intéressant de noter que cette prophétie mélange des aspects des croyances locales et de sorcellerie, mais aussi du christianisme naissant au sein des groupes Xhosa (Peires, 1987).

envoyant de nombreux Xhosa travailler dans des missions de services publics — ou plutôt des travaux d'intérêts généraux — dans la colonie du Cap (Gump, 1998 : 100).

Ainsi, c'est dans un contexte d'affaiblissement de l'organisation traditionnelle et de la subjugation massive des Xhosa par le gouvernement colonial que nous pouvons nous intéresser au *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* du colonel Maclean. Loin d'être une reconnaissance du droit coutumier comme cela est le cas dans la colonie du Natal, ou le sera dans la nouvelle politique de la colonie du Cap dès 1880 (Costa, 2000), le manuel de Maclean, commissaire en chef de la *British Kaffraria*, a un objectif très concret : permettre aux magistrats européens de la nouvelle politique juridique de Grey de comprendre le système social traditionnel des habitants de leurs juridictions.

Bien que l'ouvrage soit dépourvu d'une préface, la lettre du Colonel Maclean adressée à John C. Warner, l'agent en place parmi les Thembu, nous permet de souligner l'intérêt d'un tel ouvrage, à savoir, posséder assez d'informations pour que les magistrats puissent être théoriquement « fair and just » dans leurs traitements des dossiers juridiques qui leurs seront assignés (Maclean, 1968 : 57).

I am much obliged to you for so kindly acceding to my rather troublesome request, and I am the more obliged to you, as without some such help, and without some insight into the nature of Kafir law, the newly appointed Magistrates might feel some difficulty in forming an opinion on the cases brought before them, which would be thought fair and just, and in cases of fines, would be liable to be imposed upon and misled.

(Maclean, 1968 : 57-58)

S'adressant à plusieurs personnalités de l'organisation coloniale sud-africaine, Maclean compile les différentes informations qu'il peut trouver, dans le but de faciliter l'implantation de la politique du gouverneur du Cap. Nous insistons alors sur l'aspect pluriel de cet ouvrage, qui ne s'intéresse pas uniquement à « the nature of Kafir law » comme indiqué dans la lettre, mais bien à l'ensemble des aspects socio-politico-culturels qui pourraient amener les nouveaux magistrats à maîtriser — ou du moins appréhender — la cosmologie des peuples Xhosa. En effet, l'ouvrage est organisé de façon à traiter de sujets d'ordre anthropologique tels que les différents groupes sud-Africains et leurs coutumes dans les papiers de Henri H. Dugmore ou les remarques de John Ayliff, d'ordre juridique comme cela est le cas dans les longues contributions de John C. Warner et de Charles Brownlee ou les remarques sur les « Native Law relative to Land », mais aussi d'ordre historico-politique

avec plusieurs tableaux de recensement des différents districts du territoire ou de généalogie des chefs des différents peuples sud-Africains (Maclean, 1858). De plus, nous noterons que le Colonel Maclean, commissaire en chef de la *British Kaffraria* et donc intermédiaire de Grey, le gouverneur de la colonie du Cap, ne se considère pas comme une source de connaissances légitimes sur l'organisation sociopolitique de ses sujets sud-Africains, ce qui est une position plutôt rare dans l'Afrique du Sud coloniale dans laquelle la plupart des agents coloniaux — missionnaires, administrateurs, commerçants, *settlers* — sont facilement amenés à prendre la plume pour décrire ce qui les entoure. Nous pouvons également supposer que sa position de commissaire en chef de la *British Kaffraria*, un territoire soumis aux tensions, ne lui permet pas de prendre le temps d'écrire, en témoigne l'absence de toute production écrite signée de la main du colonel en dehors des lettres de correspondances émanant de sa fonction administrative.

Pour conclure, nous pouvons noter que *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* s'inscrit à la fois dans la nouvelle politique juridique de Grey, impliquant nécessairement de recenser les lois et les coutumes traditionnelles pour que les nouveaux magistrats européens puissent s'intégrer dans leurs juridictions, puis, peu à peu, amener les Xhosa vers un système juridique « civilisé », ainsi que dans un héritage ethno-anthropologique des travaux missionnaires, comme certains contributeurs de cet ouvrage, qui furent les seules sources d'informations sur les peuples locaux pendant la première moitié du XIX^e siècle.

2. 1. 2. John C. Warner : un agent colonial bien renseigné

Le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* du Colonel Maclean est une source très importante dans l'historiographie de l'Afrique du Sud, notamment car cet ouvrage est le premier à proposer une systématisation des lois traditionnelles et coutumières d'un peuple africain. Témoignant de l'implication de plusieurs agents coloniaux dans la description de l'organisation socio-politico-juridique des Xhosa, l'ouvrage de Maclean ne possède qu'une seule contribution faisant état du *hlonipha*, celle de John C. Warner.

À la lettre du 25 février 1856 envoyée par le commissaire en chef de la *British Kaffraria*, une réponse de l'agent colonial en place dans les territoires des Thembu, John C. Warner, est rédigé le 1^{er} décembre 1856. Anciennement missionnaire de la *Wesleyan*

Missionary Society (Williams, 1989 : 32), en 1856, Warner est le surintendant de la « Tambookie location », établie en 1852 après la septième *Cape Frontier War* (Kelk Mager, 2014).

Évoluant parmi les Thembu, un groupe assimilé à l'ensemble ethnolinguistique Xhosa et ayant été communément appelés par leur nom San « Tambookie » au cours du XIX^e siècle (Kelk Mager, 2014), Warner démontre une bonne connaissance de l'organisation traditionnelle, puisqu'il fait parvenir une lettre d'une cinquantaine de pages au commissaire de la *British Kaffraria*. En effet, après une explication générale montrant en quoi une transposition juridique de « Criminal cases » ou « Civil cases » dans l'organisation des Xhosa ne peut entièrement fonctionner (Maclean, 1858 : 55), Warner propose de décrire les « Laws and Customs » selon deux principes : « Laws and Customs connected with their Judicial and Social Systems » et « Laws and Customs connected with their system of Superstition » (Maclean, 1858 : 59-112).

Tout d'abord, nous pouvons noter que Warner s'inscrit très explicitement dans le projet assimilationniste de Grey, ce qui ne peut nous étonner en raison de son engagement missionnaire, en considérant les lois et coutumes qu'il se propose de décrire comme « defective in many respects » mais « well suited to the present state and circumstances of the Kafir tribes » (Maclean, 1858 : 57), ces lois et coutumes reflétant l'état non-civilisé des « Kafir tribes » mais se devant d'être peu à peu remplacées par le système socio-juridique colonial et donc « civilisé ». De plus, Warner rejoint Grey sur la nécessité de diminuer le pouvoir des chefs locaux, qu'il considère comme la raison même de la défaillance de la civilisation des « Kafirs » (Maclean, 1858 : 58).

the greatest defect of Kafir law is, that it is administered by the same parties who have the power to make new laws or alter the old ones, viz., the chiefs.

(Maclean, 1858 : 58)

Ensuite, il est important d'appréhender les descriptions proposées par Warner dans ce contexte idéologique de continuation du projet de civilisation, Warner décrivant les lois et les coutumes en portant systématiquement un jugement paternalisant, surtout en ce qui concerne les « Laws and Customs connected with their system of Superstition ».

The laws, however, connected with their system of superstition, as well as many of their social and domestic customs, are highly injurious, subversive of morality, and entirely inimical to Christianity and civilization; and every effort, consistent with

maintaining the peace and tranquillity of the country, ought to be made for their gradual abolition.

(Maclean, 1858 : 58)

Pour notre analyse, nous pouvons laisser de côté la première partie de la contribution de Warner, qui tente de rendre compte des « Laws and Customs connected with their Judicial and Social Systems » en les classant comme des « Criminal cases » — tels que par exemple l’homicide, l’avortement ou le viol — ou comme des « Civil cases » — tels que l’adultère, le vol, l’héritage ou le mariage. La seconde partie, « Laws and Customs connected with their system of Superstition » tente de montrer l’importance du système de superstition dans l’organisation sociopolitique des « Kafirs ». Warner remarque ainsi que la plupart des missionnaires se sont fourvoyés en pensant que les « Kafirs » étaient dénués de toute religion et que ce déni de leur système de croyances est la raison pour laquelle le projet de christianisation, et donc de civilisation, ne connaît pas de grande réussite, car il est tout d’abord nécessaire de déconstruire leurs croyances, ou leur superstitions, pour qu’ils puissent ensuite embrasser totalement les valeurs du christianisme (Maclean, 1858 : 75)

The mind of man demands something of a supernatural nature on which to rest and in which to trust. [...] the Kafirs have a system of superstition, founded on the convictions and feelings of the human mind, and just exactly adapted to that shape or form which such feelings and convictions would be likely to assume among such a benighted and degraded people.

(Maclean, 1858 : 75-76)

Ainsi, Warner souhaite décrire le système de superstitions pour qu’une connaissance accrue des croyances des « Kafirs » puisse amener à une déconstruction de leur système socioculturel, laissant place à une reconstruction selon le système socioculturel colonial impulsé par le monde européen.

Warner considère d’abord plusieurs cérémonies de sacrifices, des pratiques de sorcellerie et des pratiques de superstition, avant de s’intéresser au *hlonipha*. Warner introduit alors le *hlonipha*, qu’il dénomme « *ukuhlonipa* », comme une coutume empêchant très clairement le développement de principes chrétiens et civilisés dans l’organisation familiale des « Kafirs ».

This is a very singular custom ; and, in its nature and tendencies, presents insuperable difficulties to the introduction of civilised habits into the domestic circle ; and especially to the exercise of those kindly offices which christianity inculcates.

(Maclean, 1858 : 92)

Avant d'analyser la description du *hlonipha* par Warner, il est important de noter qu'il porte un regard de missionnaire sur la coutume, considérant le *hlonipha* par rapport aux principes du christianisme, la coutume étant alors immédiatement considérée comme une pratique allant à l'encontre de la « nature » même des relations familiales.

Malgré le jugement moral explicite de Warner, sa description de la coutume du *hlonipha* est plutôt complète et détaillée, même s'il ne propose pas d'exemples concrets. En effet, Warner commence tout d'abord par présenter les implications linguistiques du *hlonipha*, en expliquant la règle d'omission du prénom mais aussi celle des syllabes et en précisant même quelles syllabes se doivent d'être omises, considérant ensuite que cette pratique du *isihlonipho* entraînerait une nouvelle langue spécifique aux femmes.

By this strange custom, a daughter-in-law is required to “hlonipa” her father-in-law, and all her husband's male relations in the ascending line ; that is, to be cut off from all intercourse with them. She is not allowed to pronounce their names, even mentally ; and whenever the emphatic syllable of either of their names occurs in any other word, she must avoid it, by either substituting an entirely new word, or at least, another syllable in its place. Hence this custom has given rise to an almost distinct language among the women. The emphatic syllable which she must not pronounce, is that which immediately follows the prefix of the proper name.

(Maclean, 1858 : 92)

Ensuite, Warner considère l'évitement spatial imposé aux belles-filles, qui ne peuvent se trouver en présence des hommes de leur belle-famille, ce qui empêche alors toute femme « Kafir » de rendre service et de montrer toute sa bonté à sa belle-famille, comme la chrétienté le demande.

She is not allowed to enjoy their company, nor to be in the same hut with them; nor is she supposed even to look at them. Thus she is debarred from performing all those kindly offices towards the elders of her husband's family which nature dictates and Christianity commands. She may however associate with her husband's relations in the collateral line of relationship

(Maclean, 1858 : 92-93)

Ici, nous observons un conflit de conception du rôle de la femme et de l'attitude qu'elle se doit d'avoir pour respecter et être respectée, les chrétiens considérant que la belle-fille se doit de montrer sa bonté pour sa belle-famille à travers une attitude serviable, alors que les peuples Nguni considèrent que la belle-fille se doit d'être pudique et distante, sans quoi elle risquerait de manquer de respect à cette nouvelle famille qui l'accueille. Nous pouvons toutefois interpréter ce conflit du statut de la belle-fille en considérant les différentes

conceptions de mariage et de famille, les peuples Nguni s'inscrivant dans un échange entre familles et clans, les femmes étant le symbole d'un certain pouvoir et se devant alors de s'intégrer dans leur belle-famille par le biais du système patrilocal, alors que les familles chrétiennes considèrent plutôt un mariage comme la création d'une nouvelle famille indépendante.

Warner continue sa description en considérant les règles spatiales s'appliquant aux femmes par rapport aux différents *umzi*²³, en notant que les femmes étrangères au *umzi*, qu'il dénomme « strange females », ou qui ne sont rattachées à la famille par les liens du sang, ne peuvent se déplacer librement dans l'enceinte de la propriété familiale. Nous noterons ici que le caractère étranger de la femme pourrait s'appliquer autant à une belle-fille qu'à une réelle étrangère à la famille, comme le noteront les travaux sur le *hlonipha* à la fin du XX^e siècle (Raum, 1973 ; Herbert, 1990).

The same custom forbids all strange females, or those related only by affinity to the owner of the kraal, from entering the cattle fold, or even from walking on those parts of the village site, where the cattle are accustomed to stand and lie down, and which is called the "inkundhla." Hence they have to make circuitous paths from one hut to another, round the back of the huts, in order to avoid crossing the "inkundhla." These women's tracks may be seen at every kraal. Females related by blood to the owner of the kraal may, however, walk on the "inkundhla," and even enter the cattle fold.

(Maclean, 1858 : 93)

Cette description de la règle du « *kraal* » nous montre également que Warner a une connaissance approfondie des coutumes des Thembu puisqu'il est capable de donner le nom traditionnel des espaces et règles qu'il décrit, comme c'est le cas ici pour l'emplacement « sacré » du *umzi*, à savoir le centre de la propriété où les animaux se reposent, le « *inkundhla* ». Warner termine cette explication par le caractère sacré du sac de lait, qui ne peut en aucun cas être touché par une femme qui n'est pas rattachée à la famille par les liens du sang, confirmant l'importance des règles concernant le bétail dans le *hlonipha*.

Females not related by blood to the owner thereof, are also forbidden by this custom to touch the milk sack ; and they would rather die of hunger, than pour milk therefrom.

(Maclean, 1858 : 93)

²³ Notons que nous utilisons le terme *umzi* car nous nous plaçons du point de vue des peuples Nguni, mais il était commun d'utiliser le terme afrikaans *kraal* (fr. enclos à bétail) pour décrire les propriétés familiales traditionnelles des peuples sud-Africains au XIX^e siècle.

Warner termine sa description du *hlonipha* en considérant les règles par rapport aux membres femmes de la belle-famille, à savoir la belle-mère par rapport à son gendre et sa belle-fille. En effet, le gendre est soumis à certaines restrictions physiques et linguistiques par rapport à sa belle-mère, bien qu'elles soient moindres que celles appliquées aux femmes dans l'ensemble du *hlonipha*. Warner note ainsi que le gendre ne peut se trouver proche de sa belle-mère ou prononcer son prénom, la règle des syllabes à omettre ne s'appliquant pas dans cette relation.

This custom places the son-in-law also under certain restrictions towards her mother-in-law. He cannot enjoy her society, or remain in the same hut with her ; nor can he pronounce her name. He may however pronounce other words, although they may contain the emphatic syllable of her name; nor does this custom require that the son-in-law should avoid the society of any of his mother-in-law's relations even in the ascending line.

(Maclean, 1858 : 93)

Warner témoigne du peu de restrictions imposées au gendre en notant que la règle de distanciation sociale avec la belle-mère s'applique uniquement à elle-même, et non à l'ensemble des membres parents de sa famille. Finalement, Warner termine en montrant que la belle-fille doit également observer un *hlonipha* physique par rapport à sa belle-mère, en plus des restrictions appliquées aux hommes de la belle-famille qu'il décrit plus tôt.

The daughter-in-law must to a certain extent "hlonipa" her mother-in-law also ; for instance, she cannot uncover her head, nor any other part of her body which is usually kept covered, in her presence.

(Maclean, 1858 : 93)

Enfin, Warner remarque que le *hlonipha* est hautement superstitieux, une entorse volontaire à une des règles de la coutume destituant la femme de son statut au sein de la famille, et si malheur il devait y avoir pour un seul des membres du *umzi*, la femme serait alors immédiatement considérée comme une sorcière. Pour Warner, la superstition est si forte que les entorses volontaires au *hlonipha* sont quasi-inexistantes.

If a female *wilfully* commits breaches of this custom, she loses caste ; and should any misfortunes befall the kraal on which she resides, and a priest be sent for, he would most probably fix upon her as the cause thereof, and she would be then punished as a witch. The dread of this, together with their own superstitious fears of incurring the displeasure of the "imishologu," are an effectual preventive to any *wilful* breaches of this custom. I say *wilful* breaches, because, until practice has made them perfect young married women often commit mistakes with regard to this custom, which are of course overlooked.

(Maclean, 1858 : 94)

La conclusion que propose Warner dans sa description du *hlonipha* lui permet de situer la pratique socio-langagière dans le système de superstition, en invoquant le principe du « *imishologu* » qu'il définit comme le fantôme d'un défunt (Maclean, 1858 : 79) et auquel il consacre quelques pages dans les sacrifices liés à cette peur du fantôme quelques pages plus tôt. Warner, en interprétant le *hlonipha* par de la superstition à travers la malédiction et le concept du fantôme se rapproche très légèrement d'un concept principal du *hlonipha*, c'est-à-dire, que cette coutume relie cette notion de respect aux ancêtres de la belle-famille à travers un respect stricte des membres encore en vie (Herbert, 1990).

Pour conclure notre analyse de la description du *hlonipha* par Warner, nous devons souligner qu'elle est la première source à rendre compte des composantes sociales et des composantes linguistiques de la coutume telle qu'elle est pratiquée parmi les peuples Nguni. En effet, la seule source proposant une description du *hlonipha* et étant antérieure à la lettre de Warner, du 1^{er} décembre 1856, est la grammaire d'Appleyard que nous avons décrite dans la partie précédente. Or, en raison de l'objectif linguistique de *The Kafir Language* (1850), nous avons pu observer que la description se cantonnait à une très courte explication du *isihlonipho* théorisé comme spécifique aux « Kafir women » (Appleyard, 1850 : 70). Dans *A Compendium of Kaffir Laws and Customs*, Warner entreprend une description très détaillée et considère à la fois le *isihlonipho*, qu'il conceptualise également comme étant un langage spécifique aux femmes, mais aussi les règles sociales du *ukuhlonipha* telles qu'elles s'appliquent au niveau spatial et vestimentaire.

Ainsi, la contribution de J. C. Warner dans *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* s'impose comme la première description du *hlonipha* se détournant de la seule composante linguistique — certainement la plus remarquable pour un individu en dehors du système socioculturel dans laquelle elle s'applique — et proposant les différentes règles sociales et linguistiques du *hlonipha* qui régissent la vie sociale des peuples Nguni. Cependant, nous noterons toutefois que cette première description complète de la pratique socio-langagière du *hlonipha* émane d'un ancien missionnaire, fervent défenseur de la civilisation par la christianisation, produisant un guide du système sociopolitique des colonisés pour le compte de l'administration coloniale. Le contexte idéologique dans lequel cette description apparaît est alors celui d'une supériorité affirmée du colon sur le colonisé, Warner ne se gênant pas d'émettre de nombreux jugements sur le *hlonipha*, l'administration

coloniale se servant alors des lois et des coutumes traditionnelles pour diminuer l'influence des chefs légitimes, dans une politique de déconstruction-reconstruction comme le suggérait Warner dans la critique de ses confrères missionnaires, ou ce que nous pouvons considérer comme une politique du « connaître et comprendre pour mieux détruire ».

Si cette relecture du *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* s'inscrit clairement dans une analyse critique du contexte idéologique entourant la production du savoir colonial, il n'en est pas moins vrai que la description de Warner semble fidèle à la coutume du *hlonipha*, si nous mettons de côté la manière dont il la théorise dans le système de superstition, plutôt que dans le système sociopolitique des Xhosa.

2. 2. Esquisse d'une voix locale : Cetshwayo dans les *Cape Blue Books* (1881)

Archives parlementaires par excellence, les *Blue Books* de l'administration coloniale britannique sont des trésors de statistiques et de représentations gouvernementales de la situation coloniale. Publié annuellement de 1821 à 1885, le *Cape of Good Hope Blue Book* offre des informations sur l'état civil des habitants et les finances de la colonie du Cap, mais aussi des rapports des différents commissaires des districts de la colonie. En ce qui nous concerne, nous nous intéressons plus particulièrement aux *Blue Books on Native Affairs*, publiés annuellement de 1874 à 1909, et s'intéressant spécifiquement aux dynamiques sociopolitiques dans les territoires où la coexistence entre colons et colonisés n'est pas des plus évidentes (Brookes, 1924).

Si nous sommes persuadées de l'intérêt d'un dépouillement des *Cape of Good Hope Blue Books on Native Affairs* pour reconstruire les représentations coloniales sur les coutumes, et en particulier celles concernant le *hlonipha*, nous n'avons pu entreprendre ce travail lors de cette recherche. Toutefois, grâce aux recherches de Colin de Berri Webb et de John B. Wright de l'*University of Natal* de Durban — aujourd'hui *University of KwaZulu-Natal* — nous avons pu retrouver une mention du *hlonipha* tel qu'elle est décrite par le roi Zulu Cetshwayo ka Mpande dans un *Cape of Good Hope Blue Books on Native Affairs* de 1883 faisant état d'un interrogatoire de 1881 et ayant été reproduit dans leur ouvrage *A Zulu King Speaks. Statements made by Cetshwayo kaMpande on the history and customs of his people* publié en 1978.

Nous avons décidé de faire usage de cette description du *hlonipha* dans un *Cape of Good Hope Blue Books on Native Affairs*, notamment car elle est la seule à nous permettre de considérer une transmission de savoir explicite sur le *hlonipha* pour le compte de l'administration coloniale par une personne directement concernée par la coutume. Cependant, dans notre cas, cette transmission de savoir est à interpréter à partir de deux facteurs très singuliers : (1) la description du *hlonipha* est transmise par le dépositaire du pouvoir du royaume Zulu par excellence, le roi Cetshwayo ka Mpande, (2) et, en 1881, le roi est en réalité dans une situation d'exil forcé, en tant que prisonnier de la colonie du Cap suite à la guerre Anglo-Zulu de 1879.

Afin de permettre une bonne interprétation de cette description du *hlonipha*, la seule de notre corpus à être directement issue de la prise de parole d'un membre des peuples Nguni, nous proposons d'abord de contextualiser l'interaction entre le roi Cetshwayo et l'administration coloniale dans l'histoire de la nation Zulu, pour ensuite analyser la courte description du *hlonipha* dans le contexte de la politique du « connaître et comprendre pour mieux détruire ».

2. 2. 1. Cetshwayo, un roi Zulu en exil

Une dizaine d'années avant la fin du règne de Mpande (rè. 1840-1872) — le demi-frère de l'ancien roi Dingane (rè. 1828-1840) qui avait assassiné son propre frère le roi Shaka (rè. 1816-1828) — une guerre civile en lien avec la future succession éclate en 1856 (Maylam, 1986 : 75). En plein bouleversement de l'organisation sociopolitique et militaire des Zulu, dont le pouvoir ne fait que se décentraliser et se fragmenter en différents îlots de pouvoirs indépendants, les fils de Mpande se confrontent dans une guerre de succession amenant à la défaite et à la mort de Mbuyazi, le premier fils de Mpande et celui qu'il favorisait pour sa succession, face à la puissante armée de Cetshwayo, le premier « vrai » fils de Mpande, accompagné par les armées de son demi-frère Hamu et de son cousin Zibepu, des chefferies du nord du Zululand (Ballard, 1980 : 88). En conséquence de sa victoire à la bataille de Ndongakusula, et de l'anéantissement de Mbuyazi et d'autres de ses frères, Cetshwayo s'impose comme le successeur légitime, déposédant alors son père, le roi

Mpande, de son prestige et de son autorité avant même qu'il ne lui succède (Maylam, 1986 : 75).

Pendant les dix dernières années du règne de Mpande, qui mourra d'une mort naturelle à l'inverse des rois Zulus l'ayant précédé (Maylam, 1986 : 74), Cetshwayo s'implique dans un « co-règne » lui permettant de développer peu à peu son autorité, notamment par l'introduction des armes à feu dans l'organisation militaire Zulu (Ballard, 1980). En effet, par l'intermédiaire de son conseiller, John Dunn, un colon britannique ayant très largement adopté le mode de vie Zulu,²⁴ Cetshwayo sécurise son accession au pouvoir en négociant un apport d'armes à feu pour sa seule armée, dépossédant ainsi Hamu et Zibepu de leur pouvoir militaire cantonné aux armes blanches, et ainsi, de leur éventuelle contestation de l'avènement de Cetshwayo comme roi Zulu en 1873 (Ballard, 1980). Après une succession non-contestée de Cetshwayo au trône du royaume Zulu, son statut ayant en plus été reconnu par Theophilus Shepstone, le secrétaire aux *Native Affairs* de la colonie du Natal, lui-même invité à la cérémonie de couronnement (Cope, 1995 : 249), la fin des années 1870 marque un tournant majeur dans l'histoire de la nation Zulu.

À la suite de l'annexion du Transvaal à la colonie du Natal en 1877, l'expansionnisme impérial convoite avec ferveur les territoires du Zululand. Sir Bartle Frere, alors Haut Commissaire Britannique fraîchement arrivé en Afrique du Sud, est bien décidé à faire intégrer, de force, les territoires du royaume Zulu dans la confédération coloniale qu'il cherche à établir (Maylam, 1986 : 78). S'appuyant sur des tensions préexistantes, Frere encourage son projet militaire en alimentant les représentations des Zulu comme une nation hautement militarisée, dangereuse, et prête à tout pour renverser l'homme Blanc (Cope, 1995). Ainsi, en décembre 1878, après une commission d'enquête sur la dispute entre Zulu et Boers concernant les frontières du Zululand et du Transvaal, le rapport de la *Boundary Commission*, en faveur des droits des Zulu sur cette frontière, est partagé aux représentants Zulu accompagné d'un ultimatum opportun : en plus de plusieurs amendes à payer en têtes de bétail pour les questions de violations de frontières, les Zulu doivent accepter de se démilitariser totalement (Maylam, 1986 : 78). Cet ultimatum est lancé à ce moment précis, car les résultats du rapport, favorisant les Zulu, se désolidarisent complètement du projet

²⁴ Voir Ballard, C. (1980). John Dunn and Cetshwayo: The Material Foundations of Political Power in the Zulu Kingdom, 1857-1878. *The Journal of African History*, 21(1) pour plus d'informations sur le personnage qu'était John Dunn et son importance dans la légitimation de Cetshwayo comme le successeur de Mpande.

d'anéantissement du royaume Zulu voulu par Frere (Cope, 1995). D'un point de vue politico-culturel, il est évident qu'il était impossible — et impensable — pour le roi Cetshwayo d'accepter une telle mesure. Toutefois, il semble également évident que l'administration coloniale de Frere ne proposait que cette issue, comme une étincelle tant attendue pour mettre en marche l'arsenal de guerre et anéantir, par la puissance militaire impériale, la nation Zulu.

Le 11 janvier 1879, l'armée britannique envahit donc le Zululand, lançant alors la sanglante guerre Anglo-Zulu. Si les Zulu infligèrent très vite une défaite à l'armée impériale, lors de la bataille de Isandhlwana, Cetshwayo décida de ne pas profiter de la faiblesse britannique pour envahir la colonie du Natal, montrant ainsi que le royaume Zulu n'avait aucune intention de renverser l'homme Blanc comme Frere aimait à le propager (Cope, 1995 : 248). Cependant, quelques mois plus tard, les britanniques revinrent en force et prirent Ulundi, la capitale du Zululand, cette étape marquant le déclin de la puissance Zulu (Maylam, 1986 : 78).

Après sa défaite dans sa propre capitale, le roi Cetshwayo est traqué jusqu'au nord du Zululand, où il est fait prisonnier et est exilé au château du Cap jusqu'en 1882 (Theron, 2006 : 65). En raison d'un grand soutien du Bishop Colenso en Afrique du Sud et du plaidoyer de la journaliste du *The Morning Post*, Lady Florence Dixie, qui relayait les lettres de contestations de Cetshwayo en Angleterre et qui écrivit un manifeste pour la restauration du roi Zulu (1882),²⁵ Cetshwayo est autorisé à entamer un voyage en Angleterre, de juillet à septembre 1882, pour lui-même plaider sa cause et celle de son royaume en cours de démantèlement et en proie à de nombreux conflits internes, auprès de l'administration de la reine Victoria (Theron, 2006 : 71). Suite à l'échec de ce voyage et à la reconnaissance forcée des termes du gouvernement britannique, Cetshwayo retourne finalement dans un Zululand divisés en treize chefferies administrées par le gouvernement colonial et dans lequel le territoire qui lui est alloué est considérablement plus petit (Theron, 2006 : 85), son territoire reflétant la réussite de la politique du *divide and rule* impérial, qui se concrétisera en 1887

²⁵ Dans *A Defence of Zululand and Its King: Echoes from the Blue-Books* (1882), Florence Dixie tente de déconstruire le discours impérial autour de l'anéantissement du royaume Zulu en analysant différentes interventions dans les *Blue Books* de l'administration coloniale britannique. Dixie cherche clairement à « to prove that in the invasion of that country we committed not only a terrible mistake, but at the same time a gross injustice » (Dixie, 1882 : 1), son argumentation rigoureuse, vers une vérité et contre l'injustice, étant explicitement adressée aux britanniques : « People of England, to whom this defence is addressed, in this first part of my pleading read well and learn the truth (Dixie, 1882 : 77). Cependant, son militantisme ne trouva pas l'écho nécessaire dans un Royaume-Uni fermement impérialiste (Theron, 2006 : 71).

avec l'annexion totale du territoire du Zululand, ou du moins, de ce qu'il restait à officiellement subjugué (Maylam, 1986 : 81).

C'est donc dans ce contexte d'anéantissement du pouvoir Zulu que l'archive que nous mobilisons dans la suite de notre analyse est à interpréter. En effet, nous avons à notre disposition un rapport parlementaire (*Blue Book*) sur les *Native Affairs and Customs* daté de 1881, dans lequel le roi Cetshwayo prend la parole sur des questions sociopolitiques, socioculturelles et militaires, par l'intermédiaire de son traducteur M. Samuelson.

2. 2. 2. Décrire la coutume de son peuple, ou l'interrogatoire d'un roi

En 1881, Cetshwayo n'est plus détenu comme un prisonnier de guerre au château du Cap, et est transféré en « *civil custody* » dans une petite ferme à Oude Molen, à l'est de la ville du Cap dans le territoire des *Cape Flats*, aux côtés de la ferme du chef Hlubi, Langalibalele kaMthimkuhlu, lui aussi exilé au Cap par l'administration du Natal en 1873 (Theron, 2006 : 68).



Figure 9. Le roi Zulu Cetshwayo ka Mpande en 1879
© Inconnu, *Royal Collection Trust* (RCIN 2501213)

Le *Cape of Good Hope Blue Book on Native Affairs* G. 4.-'83 rapporté dans Webb & Wright (1978) et originellement publié en 1883, relate d'une rencontre entre Sir Jacob Dirk Barry, le juge-président des *Eastern District Courts* (Girvin, 1996 : 106), et Cetshwayo, qui eut lieu le 6 juillet 1881 à Oude Molen, quelques mois après son transfert dans sa ferme entretenue par le gouvernement colonial du Cap (Theron, 2006 : 69).

Si les premières pages de cet entretien entre Barry et Cetshwayo, considéré comme « ex-King of the Zulus », sont clairement des questions-réponses sur des sujets concernant les coutumes, les traditions et l'organisation politico-sociale des Zulu, la mention du *hlonipha* que nous avons à notre disposition intervient à la fin de l'entretien, dans une section rapportant de nouvelles informations fournies par Cetshwayo, mais cette fois-ci en réponses à des questions qui n'ont pas été transcrites dans le rapport. Le *hlonipha*, dénommé « Ukuhlonipa », est alors recensé parmi six réponses à des questions-fantômes (Webb & Wright, 1987 : 107).

In response to further questions Cetywayo stated through the Interpreter Mr. Samuelson :

[...]

V. As to the custom of *Ukuhlonipa*, it consists in the avoiding to pronounce certain letters in a word that are like unto some letters in the name of a person whom you *hlonipa* or respect, e. g. *Ukutyanela* = to sweep, and in it people that *hlonipa* avoid 'ty' which is also found in the name of Tyaka. Instead of 'ty', 'nc' is placed and becomes *Unkuncaya*; *Ityumi* becomes *Incumi*. *Ukuhlonipa* is observed in Zululand by women, very rarely by men. *Ukuhlonipa* is not compulsory, but optional.

(Webb & Wright, 1987 : 107)

Ce que nous pouvons relever dans cette description du *hlonipha* par Cetshwayo, est qu'il ne décrit pas la composante sociale de la coutume, s'attachant à expliquer et exemplifier le mécanisme du *isihlonipho*. Cependant, puisque nous n'avons pas d'informations sur la question à laquelle il répond, nous pouvons tout à fait supposer que celle-ci s'intéressait spécifiquement à cette composante linguistique, qui est en fait la composante du *hlonipha* la plus connue, ou retenue, par tous les agents coloniaux, même si le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* du Colonel Maclean de 1858 décrit méticuleusement les autres implications de la coutume. De plus, nous noterons qu'en 1881, la très riche description du *hlonipha* dans l'ouvrage posthume *Among the Zulus and Amatongas* (1875) de David Leslie, que nous analyserons plus tard dans le chapitre, est déjà en circulation. Nous pouvons aussi

supposer que Cetshwayo ne trouve pas de réel intérêt à décrire les différentes composantes sociales du *hlonipha*, puisque les colons sont loin de maîtriser et de réussir à comprendre les organisations socioculturelles des sud-Africains qu'ils exproprient et assujettissent (Theron, 2006).

Pour en revenir à la description en elle-même, il est intéressant de noter que Cetshwayo note la tendance de la coutume à s'appliquer quasi-exclusivement aux femmes « *Ukuhlonipa* is observed in Zululand by women, very rarely by men » (Webb & wright, 1987 : 107), mais qu'il n'explique pas dans quelles mesures le *isihlonipho* pourrait s'appliquer aux hommes, en l'occurrence, par rapport à lui même, le roi, qui est censé être respecté par une pratique du *isihlonipho* national de tous les membres de sa communauté. Notons tout de même que le *isihlonipho* national envers Cetshwayo ne semble pas avoir été très répandu (Leslie, 1875).

En dernier point, nous pouvons nous étonner de la remarque « *Ukuhlonipa* is not compulsory, but optional » (Webb & wright, 1987 : 107), puisque tout d'abord, cette possibilité de choisir de pratiquer le *hlonipha* ou non n'est jamais explicitée dans les descriptions du *hlonipha* de notre corpus, mais aussi car les travaux scientifiques sur le *hlonipha* de la fin du XX^e siècle, que nous utilisons dans notre premier chapitre, ne semblent pas s'accorder avec le roi Cetshwayo sur cette optionalité du *hlonipha*. En réalité, cette remarque semble témoigner d'un possible déclin de la pratique parmi les Zulu dès la mi-XIX^e siècle, qui est subtilement suggérée dans quelques ouvrages de notre corpus (Leslie, 1875 ; Brigg, 1888), mais qui est surtout observée dans les pratiques des femmes issues des communautés Nguni et vivant en zone urbaine dès la fin du XX^e siècle (Dowling, 1988 ; Finlayson, 2002). Cette intervention de Cetshwayo nous permet de dater un probable déclin de la pratique du *hlonipha* antérieur à la rapide urbanisation qu'a connu la société sud-africaine au début du XX^e siècle, et de souligner une possible transformation du système socioculturel Nguni en raison de l'influence coloniale, affectant déjà le *hlonipha* avant les années 1880.

Ainsi, loin de nous proposer une description détaillée qui aurait pu être la source la plus légitime du XIX^e siècle, Cetshwayo se contente d'expliquer et d'exemplifier la particularité du *isihlonipho*, en perpétuant d'ailleurs la notion d'un *isihlonipho* appliqué aux femmes tel qu'il est véhiculé dans les productions linguistiques des missionnaires, bien qu'il

note qu'il ne s'applique pas qu'exclusivement aux femmes. Nous pourrions alors supposer que la question à laquelle Cetshwayo répond oriente sa réponse et que Barry ainsi que Cetshwayo sont en réalité coincés par la construction coloniale du savoir sur la coutume en tant que pratique linguistique féminine.

3. La plume des religieux : les opinions personnelles comme miroir des coutumes

Médiateurs coloniaux par excellence, les acteurs religieux dans l'Afrique du Sud du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle sont à l'origine de nombres de nos descriptions de la coutume du *hlonipha*, mais aussi et surtout, du développement d'une représentation de cette pratique socio-langagière à travers les valeurs morales de la chrétienté. Notons également que la puissance missionnaire du côté des communautés Xhosa est à différencier du peu d'incursions missionnaires parmi les communautés Zulu, notamment en raison de la réticence du roi Zulu Mpande (Maylam, 1896). Ainsi, les descriptions du *hlonipha* par la plume des religieux, et notamment des missionnaires, sont à recontextualiser dans ce processus de christianisation, soit par collaborations avec des chefs traditionnels, soit par une récupération opportune du pouvoir sur les communautés réfugiées suite aux Mfecane.

Dans un premier temps, nous nous intéressons aux descriptions du *hlonipha* dans les expériences personnelles des aumôniers envoyés dans les colonies du Cap et du Natal ainsi que dans les récits de vie des missionnaires ayant vécu parmi les peuples sud-Africains. Dans un second temps, nous proposons de considérer certaines productions missionnaires comme des contributions historiques, ethnologiques et anthropologiques pour ainsi interpréter le *hlonipha* au prisme de cette réflexion intellectuelle missionnaire.

3. 1. Faire l'expérience du *hlonipha*

Décrire la coutume du *hlonipha* lorsque l'on en fait personnellement l'expérience permet de rendre compte du « choc » des organisations sociopolitiques et socioculturelles en contact colonial. Toutefois, à travers les écrits d'acteurs religieux, qu'ils soient temporairement en mission ou totalement intégrés à la vie locale, le conflit moral que

représente la pratique du *hlonipha* est explicitement dépeint par le quotidien du processus d'évangélisation et de civilisation.

Ainsi, nous introduisons tout d'abord deux réflexions d'aumôniers en poste durant quelques années, respectivement dans la colonie du Cap pour Francis P. Fleming (1854) et dans la colonie du Natal pour Joseph Shooter (1857). Ensuite, nous proposons de nous intéresser à la description du *hlonipha* dans les récits de vie de deux missionnaires de la *Wesleyan Missionary Society*, William Shaw (1860) et Arthur Brigg (1888).

3. 1. 1. Les monographies sur les « Kaffirs »

Tous deux des religieux au service des britanniques en Afrique du Sud, l'un pour les militaires, l'autre pour les immigrants, les deux auteurs qui nous intéressent produisent des descriptions du *hlonipha* reflétant leur position « étrangère » et temporaire dans l'organisation socioculturelle entre colons et colonisés. Dans cette partie, nous nous intéressons à deux monographies publiées dans les années 1850 et dont les objectifs politiques se matérialisent dès la lecture de leur titre : *Kaffraria and its inhabitants* (1854) par Francis Patric Fleming et *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857) par Joseph Shooter.

Après avoir été second lieutenant dans le régiment d'infanterie *81st Regiment of Foot* de l'armée britannique pendant trois ans, Francis Patric Fleming (ou Flemyng) poursuit des études au Magdalen College de Cambridge tout en entrant dans les ordres de l'Église Anglicane. Pendant trois ans, Fleming est aumônier des troupes britanniques basées à King William's Town en *British Kaffraria*, puis prend la même position à l'île Maurice pendant quelques années avant de rentrer en Écosse. Ces trois années passées en Afrique du Sud semblent suffire à Fleming pour qu'il se décide à produire un ouvrage « to supply information upon the subject of British Kaffraria » (Fleming, 1852), d'après ses observations personnelles et les rapports des missionnaires et agents coloniaux en poste.

These notes were collected from personal observation, and inquiry, as well as from the reports of various individuals, long resident in the Cape Colony.

(Fleming, 1852 : préface)

Publié à Londres en 1852, *Kaffraria and its inhabitants* apparaît dans le contexte de la huitième Cape Frontier War. La rédaction de cet ouvrage est donc à considérer dans un

contexte idéologique nécessitant une réaffirmation de la puissance coloniale et une justification de la présence militaire impériale face à des communautés Xhosa en fort désaccord politique et n'hésitant pas à prendre les armes pour contester l'expansion coloniale. Fort de son succès, l'ouvrage de Fleming connaît une seconde édition dès l'année suivante, dans laquelle l'auteur ajoute un nouveau chapitre dont l'intérêt — explicite — est de soutenir et de justifier la politique de la colonie du Cap (Fleming, 1854).

L'architecture de l'ouvrage *Kaffraria and its inhabitants* peut être divisée en deux chapitres historiques sur l'organisation des colonies sud-africaines (« Introductory Remarks », « The sovereignty »), deux chapitres de sciences naturelles (« Kaffraria », « The Kaffrarian Geology ») et un chapitre ethno-anthropologique sur « The Kaffirs ». Fleming avait un intérêt particulier pour la faune et la flore, en témoigne les deux chapitres orientés vers la géologie et la zoologie et ses propres illustrations dans *Kaffraria and its inhabitants*, mais aussi les différents êtres vivants qui seront plus tard répertoriés par ses soins pour la *Natural History Society of Glasgow* (Proceedings, 1878).

En ce qui nous concerne, nous sommes intéressées par le chapitre concernant les « Kaffirs », dans lequel une description du *hlonipha* intervient dans les considérations sur la langue. Tout d'abord, nous souhaiterions faire remarquer qu'il est peu probable que Fleming ait pu faire ses propres observations sur les peuples sud-Africains qu'il décrit dans *Kaffraria and its inhabitants*, en raison notamment de sa qualité d'aumônier auprès des troupes britanniques, et non pas de missionnaire parmi les « Kaffirs ». Quoi qu'il en soit, Fleming détermine avec beaucoup de soin l'affiliation des « Kaffirs » qui sont l'objet de son étude dans ce quatrième chapitre. En effet, se basant sur des critères linguistiques, Fleming propose une première triple division ethnolinguistique.

The Kaffir nation [...] may be subdivided into three great branches, viz : Kaffirs-the Zulu-and the Fingoes. Each of these uses a separate dialect of the one common Kaffir language. The first, or Kaffir, branch, comprehends the three subdivisions of "the Amakosa," "the Abatembu," and "the Amamapondo" Kaffirs, all of which are designated "Kaffirs proper".

(Fleming, 1854 : 84)

Cette subdivision l'amène ensuite à considérer que les « Kaffirs » de ses observations font partie de la « junior branch of the family, the Amaxosa », qui elle-même se subdivise en trois sous-branches, les « Galekas [...] Gaikas [...] T'Slambies » (Fleming, 1854 : 85). Ainsi,

les communautés Nguni présentes en *British Kaffraria*, selon Fleming, sont alors les Gcaleka, Ngqika et Ndlambe, à l'exception d'une chefferie spécifique (Fleming, 1854 : 86).

the "Kaffirs Proper"- the third, or junior section of which, namely, the Amaxosa tribes, (except their senior sub-division, the Galekas, under the chieftainship of Krelu), are those who inhabit "British Kaffraria," and are the more particular objects of notice in these pages.

(Fleming, 1854 : 86)

Pour proposer une étude complète de ses habitants de « Kaffraria », Fleming semble tenir toute sa description sur les comportements et les usages des Xhosa à partir d'un concept de « régularité » dans leur manière de se conduire et de s'exprimer.

In their language the same system and regularity is observable, *as in all their customs.*

(Fleming, 1854 : 93)

Nous ne savons pas réellement où Fleming voulait en venir mais il semble tout à fait plausible que cette réflexion en terme de régularité soit issue d'un étonnement face à leur concept de beauté (Fleming, 1854 : 92), à leur ponctualité (Fleming, 1854 : 94) ou à leur maîtrise de l'art oratoire (Fleming, 1854 : 93), les mêmes valeurs qu'un Européen comme Fleming observe alors également dans des communautés « non-civilisées ». Ainsi, il entame des considérations linguistiques en se basant sur la grammaire *The Kafir Language* (1850) d'Appleyard, avec qui il a très probablement été ami, ou du moins en contact, à King William's Town. Toutefois, Fleming opte pour un ton paternalisant, puisque tout lecteur est invité à considérer l'isiXhosa selon ses singularités « worthy of remarks » face aux langues européennes (Fleming, 1854 : 95). En effet, Fleming considère la difficulté des éléments phonologiques tels que les clics, la singularité morpho-sémantique du système nominal et préfixal ou le caractère « *polysyllabic* » de l'isiXhosa (Fleming, 1854 : 96). La description du *hlonipha* arrive tout juste après ces considérations particulières et le *isihlonipho* est alors introduit comme « another singular fact » (Fleming, 1854 : 96).

Another singular fact in their language is, that the Kaffir women have many words peculiar to themselves, arising from a national custom among them, called "ukuhlonipa." This forbids their pronouncing any word, which may happen to contain a sound, similar to any one in the names of their nearest male relatives.

(Fleming, 1854 : 96)

S'inspirant de la grammaire d'Appleyard, Fleming introduit le *isihlonipho* comme une pratique linguistique s'appliquant uniquement aux femmes. Fleming semble contrarié par la contextualité individuelle du *isihlonipho*, entraînant une impossibilité de recenser et systématiser les termes de substitutions employés par les femmes, notamment pour remédier aux problèmes d'interprétations — qui n'ont d'ailleurs pas lieu au sein des communautés observant cette pratique langagière.

This, as may readily be supposed, occasions a great difficulty in interpretation ; for no definite rules can be given for the formation of these substituted words, nor is it possible to form a dictionary of them, their number being so great—since there may be many women, even in the same tribe, who would be no more at liberty to use the substitutes employed by some others, than they are to use the original words themselves.

(Fleming, 1854 : 97)

Nous observons ici le raisonnement scientifique de Fleming qui souhaite identifier et répertorier les termes de ce langage des femmes, non pas dans un but linguistique, mais plutôt dans une habitude de classification de ses observations, d'une systématisation pour mieux appréhender l'inconnu, comme il le ferait avec la faune et la flore. Un siècle plus tard, les travaux de Finlayson (1982, 1998) et Dowling (1988) remédieront quelque peu à la problématique de Fleming, en recensant une cinquantaine de termes d'un vocabulaire commun aux femmes ayant émergé par la pratique du *isihlonipho* (Finlayson, 2002).

Dans la même logique que Fleming, mais cette fois-ci du côté de la colonie du Natal, nous pouvons nous intéresser à *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857) de Joseph Shooter. De 1850 à 1854, Shooter fut le prêcheur pour les immigrants britanniques de la colonie du Natal à Durban (Carton, 2009 : 157). Durant ces quatre années, Shooter s'intéresse à la manière de vivre des communautés sud-Africaines qui l'entourent et compile les informations obtenues dans sa monographie *The Kafirs of Natal and the Zulu Country*, publiée à Londres trois années après son retour en Angleterre. En comparaison de *Kaffraria and its inhabitants* (1852, 1854) de Fleming, la monographie de Shooter ne cherche pas à faire l'histoire de la colonie britannique et de ses intérêts sur les territoires adjacents, mais bien à proposer un rapport complet, historique et ethno-anthropologique, des communautés sud-Africaines qui peuplent les territoires du Natal et du Zululand (Shooter, 1857).

Shooter propose une division ethno-linguistique des « natives of Africa south of the equator » dès sa préface, afin de bien situer les communautés qu'il décrit, puisque « The

Kaffirs [...] lie on the east coast between the Cape Colony and Delagoa Bay » (Shooter, 1857 : iii). En réalité, Shooter considère que les « Kaffirs » qui le concernent dans sa monographie sont les « Zulus » qui étaient « comparatively unimportant before the time of their celebrated chieftain Tshaka » (Shooter, 1857 : iv). Cette remarque est importante, car elle souligne la prise de position de Shooter, qui propose un rapide historique des différentes communautés « Kaffirs » en s'inscrivant dans un double discours : celui du règne tyrannique du roi Shaka qui entraîna un déplacement massif de différentes communautés Zulu, et celui du mythe du territoire vide sur lequel les colons se sont établis. En réalité, ce double discours permet une justification opportune de la présence coloniale, en condamnant la tyrannie d'un chef local et en considérant le colon, « the white men », et le territoire qu'il a proclamé sien, comme un lieu de refuge pour les « natives », la civilisation européenne triomphant, presque naturellement, sur le barbarisme du roi Shaka (Shooter, 1857).

During Tshaka's reign, a few Europeans established themselves at Port Natal, and laid the foundation of a settlement which subsequently became a British Colony. Their presence encouraged some of the frightened natives to leave the bush ; others subsequently returned to the country they had been obliged to quit ; while many have sought refuge there from the tyranny of the Zulu kings. The consequence is that a district found by the white men almost without inhabitants now possesses a native population of one hundred and twenty or thirty thousands souls.

(Shooter, 1857 : iv-v)

La monographie de Shooter est donc à considérer dans ce discours idéologique qui légitime l'existence de la colonie du Natal et qui considère le « Kaffir » à la fois dans une cohabitation avec le colon sur « son territoire » et, dans la perspective d'englober toutes les communautés historiquement affiliées aux Zulu, dans leurs territoires « naturels » qui se trouvent donc au-delà des frontières du Natal. Dans cette perspective, Shooter propose une monographie ethnographique, qui semble s'inscrire dans les débuts de l'anthropologie impulsée par Prichard, Shooter décrivant méticuleusement l'histoire et le système socioculturel des « Kaffirs » tout en proposant des caractéristiques morpho-physiologiques et linguistiques, dans le but de les intégrer au grand schéma de la monogénèse de l'humanité (Carton, 2009 : 161).

À nouveau, nous pouvons comparer le travail de Shooter à celui de Fleming, en considérant la description très détaillée des « Kaffirs » proposée par Shooter. En effet, sur les onze chapitres, Shooter en consacre huit à l'organisation sociopolitique et socioculturelle des

Zulu et les complète avec deux considérations historiques sur Shaka, le premier chapitre étant quant à lui consacré à l'apparence physique (Shooter, 1857). En réalité, Shooter, bien qu'il n'ait passé que quatre ans dans la colonie du Natal, semble avoir eu accès à un nombre important d'informations pour pouvoir décrire avec tant de rigueur les différentes composantes de la vie des Zulu. En effet, dans sa préface, si Shooter mentionne que « Information was also acquired from several Europeans », comme les rapports « ethnographiques » de Henry Francis Fynn, un commerçant britannique s'étant totalement intégré au mode de vie Zulu et faisant donc figure d'autorité concernant tout savoir sur les « Kafirs » du Natal à cette époque (Carton, 2009 : 158), la plupart de ses connaissances sont en fait issues des « Kaffirs » eux-mêmes. Mopho, le serviteur de Shooter pendant toute la durée de son séjour, semble être la source principale de cette monographie (Carton, 2009 : 159).

His enquiries were primarily addressed to his native servants, and especially to a young man of about twenty-four, who was in his employment half the time that he resided in the country, and never gave him any reason to doubt his truthfulness.

(Shooter, 1857 : v)

Shooter a pu également collecter des informations auprès d'autres Zulu, par l'intermédiaire de Mopho, mais aussi en raison de ses bonnes relations avec certains membres des chefferies autour de Durban.

In the vicinity of the writer's abode were several kraals, which not only afforded an opportunity of witnessing native customs, but enabled him to procure information from men of standing and respectability. A stranger's questions might have been regarded with suspicion; but the author was well acquainted with his neighbours and found them ready to help him in his investigations. Other Kafirs, especially the members of his servant's tribe, frequently called at his residence.

(Shooter, 1857 : v-vi)

Cependant, malgré cette « collaboration », Shooter se positionne en tant que seul détenteur du savoir légitime, considérant tout d'abord que la tradition orale ne pouvait être fiable, mais aussi que certaines des informations apportées par des « barbarians[s] » pouvaient être des frivolités. En effet, Shooter informe le lecteur que la véracité des informations qu'il transmet dans *The Kafirs of Natal and the Zulu country* est possible par une méthode de confrontation de ses données, Shooter notant lui-même tout ce qui l'intéressait, puis, après quelque temps, confirmant ou infirmant ses informations à partir de nouvelles discussions.

The mental habits of a barbarian had to be taken into account, as well as the uncertainty which attaches to all statements respecting the past made by people without written documents. [...] To obviate the difficulties arising from these sources (as well as to test his informant's truthfulness) it was the author's practice to write down the result of every conversation; and, at some future period, to go over the same subject, again committing the information to paper. The two accounts were then compared. [...] From some of these knowledge was occasionally obtained; but, generally speaking, the author placed no reliance on the testimony of natives whom he did not know.

(Shooter, 1857 : v-vi)

Au delà de la méfiance de Shooter, et de la hiérarchisation évidente qu'il entretient entre sa propre culture et celles des « Kaffirs », notamment par le critère de l'écrit, Shooter propose une méthode de croisement des données assez moderne, ce qui nous permet de l'inscrire dans une réelle perspective anthropologique.

En ce qui nous concerne, la description du *hlonipha* intervient dans le troisième chapitre, « Domestic Institutions » dans la partie « Restrictions on marriage ». S'intéressant aux principes de la consanguinité prohibée par rapport à celles de l'affinité, Shooter introduit le *hlonipha* comme une des « very extraordinary restrictions on parties connected by marriages » (Shooter, 1857 : 46). Shooter introduit le *hlonipha* par les règles sociales, ce qui est rarement le cas dans notre corpus. De plus, Shooter introduit la coutume par une considération sur les hommes, proposant une restriction du *hlonipha* pour les hommes par rapport à leur belle-mère.

Thus a man is required to be *ashamed* of his wife's mother-that is to say, he must altogether avoid her society : he does not enter the same hut with her ; if they chance to meet on the road, one or the other turns away- she perhaps hiding herself in a bush, while he screens his face with a shield. It matters not that they may have occasion to speak to each other-the custom is inexorable and they must keep apart. Their communications must be made at a distance-shouting is certainly no hardship to a Kafir-or with something to separate them, as a kraal-fence.

(Shooter, 1857 : 46)

Notons le caractère réciproque de ce *hlonipha* spatial et communicatif entre un gendre et sa belle-mère. En effet, Shooter considère que le gendre doit être embarrassé ou avoir honte devant sa belle-mère, et donc, ne doit ni être en contact, ni même réellement communiquer avec elle. Cependant, ces restrictions doivent être observées par les deux partis, puisque ce n'est pas uniquement au gendre de se déplacer ou de se cacher s'il croise sa belle-mère, ce sont tous les deux, par leurs comportements, qui doivent éviter à tout prix d'être en

présence de l'un et de l'autre. À ce *ukuhlonipha* réciproque, Shooter ajoute également la règle d'omission des prénoms, ou des *igama* comme Shooter le précise — ce qui montre qu'il maîtrise le système de dénomination pluriel des Zulu — dans un *isihlonipho* gendre-belle-mère lui aussi réciproque.

Another and perhaps more singular restriction is laid upon them, for they may not even pronounce each other's *i-gama* or proper name.

(Shooter, 1857 : 46)

Si Shooter propose une exemplification du *hlonipha* dans la relation entre gendre et belle-mère, ce qui, nous le rappelons, n'est jamais l'angle d'approche pour la description de cette coutume, il considère tout de même que « the custom applies to other relationships than the one just mentioned » (Shooter, 1857 : 46-47) mais que « It is not however equally rigorous in all cases » (Shooter, 1867 : 47). En effet, Shooter continue sa description en considérant que le beau-père ne peut se trouver en présence de sa belle-fille, mais que cela semble être la seule restriction qu'il se doit d'observer. Encore une fois, Shooter considère le *hlonipha* de la relation entre belle-fille et beau-père par rapport au beau-père lui-même, alors que comme il le remarque et comme nous avons pu l'observer, les restrictions semblent plutôt se trouver du côté de la belle-fille.

Thus, while a man cannot enter a house in which his son's wife may happen to be, but must wait until she has retired, and leave before she can return, I am not aware that any further restriction is imposed on him.

(Shooter, 1857 : 47)

Cependant, Shooter justifie l'impossibilité d'imposer d'autres restrictions pour le beau-père, contrairement par exemple au gendre et sa belle-mère, puisque le système patrilocal implique que les belles-filles vivent sous son toit. De plus, Shooter semble considérer personnellement que ce vivre-ensemble ne puisse permettre une bonne réalisation de ce *ukuhlonipha*.

And, considering that a man generally lives in his father's kraal until he has married his second wife, and that the eldest son seldom leaves, it is manifestly impossible that it should be otherwise. The custom must in fact prove generally inconvenient ; and it may be this circumstance which has introduced an other singular usage, viz. that the present of an ox or cow, made by the man to the woman, would remove this restriction of *uku-hlonipha*.

(Shooter, 1857 : 47)

Shooter introduit alors une possible alternative à la restriction spatiale du *hlonipha*, à savoir celle de compenser la difficulté de respecter le *ukuhlonipha* spatial par le don d'un bœuf ou d'une vache, par le beau-père à sa belle-fille, pour remédier à l'offense qui semble ne pouvoir être évitée. En réalité, nous ne savons pas réellement comment interpréter cette dernière remarque, puisque Shooter est le seul auteur de notre corpus à présenter le *hlonipha* comme une pratique des hommes envers les femmes et que notre lecture de toutes les sources sur cette coutume aurait tendance à infirmer la possibilité du beau-père à remédier au *hlonipha* en faisant un cadeau à sa belle-fille, puisque cela est généralement l'inverse, la famille de la belle-fille se devant de remédier à toute brèche du *hlonipha*, ou à une abolition d'une règle, par des cadeaux (Raum, 1973). De plus, les femmes ne sont généralement pas chargées du bétail, puisqu'elles sont d'ailleurs restreintes par le *hlonipha* et ne peuvent s'en occuper, prenant plutôt en charge le travail de la terre (Hunter, 1933).

Pour terminer sa description du *hlonipha*, Shooter renvoie à une note de fin de page dans laquelle il essaie d'établir les relations affectées par les restrictions de la coutume. Toutefois, il est évident que Shooter ne maîtrise pas réellement les implications relationnelles du *hlonipha*, en témoigne les points d'interrogations à la suite de certaines de ses affirmations.

The custom appears to prevail between a husband and his wives' mothers, (a man calls his father's wives his mothers); between a wife and her husband's father (until she have a child ?) and the father's brothers; between a father and his son's wives (in the same hut*); between a mother and her daughter's husband (and his brothers ?); between an uncle and his nephew's wives and niece's husband's wives, but not *vice versa* (?). The asterisk indicates that the *igama*, in this case, is not within the custom. See p. 221.

(Shooter, 1857 : 393-394).

Pour résumer cette explication, Shooter considère que le *hlonipha* s'applique entre la plupart des relations familiales, selon un schéma supposément précis mais confus tel qu'il est rapporté par Shooter, et que celles-ci impliquent des restrictions tant pour une belle-fille ou une belle-mère par rapport aux membres masculin de leur belle-famille, mais aussi pour un gendre, un beau-père ou un oncle pour les membres féminins de leur belle-famille. Ainsi, Shooter interprète réellement le *hlonipha* comme une coutume ayant des implications réciproques entre hommes et femmes.

Pour terminer, la note de fin de page nous renvoie elle-même dans le septième chapitre « Social Institutions », dans les considérations sur les « proper names and titles of

honour ». Dans cette partie, Shooter considère la règle du premier prénom, le prénom de naissance ou *igama*, et du prénom d'honneur ou *isibonga*. Shooter note alors en quoi l'usage de l'*igama* est restreint dans la pratique du *hlonipha*, et complète alors sa description de la coutume qui était plutôt tournée vers les règles sociales dans le troisième chapitre.

It has been already stated that individuals affected by the custom of *uku-hlonipa*, may not pronounce each other's *i-gama*. They may use the *isi-bonga*, but the other name is sacred and must be avoided. A breach of this rule would give serious offence, and require to be atoned by a peace-offering. The restriction is not however confined to the custom of *uku-hlonipa*. [...] It is easy to perceive that this usage respecting the *i-gama*, has great influence on the language of the people ; every tribe must have words peculiar to itself, and the women a considerable vocabulary of their own.

(Shooter, 1857 : 221-222)

Shooter explique le *isihlonipho* à partir de la restriction de prononciation de l'*igama*, considérant alors que cette omission du prénom aurait une forte influence sur l'évolution du langage. Cependant, Shooter oublie de noter la règle qui pourrait être à l'origine de cette influence, puisqu'elle peut uniquement avoir lieu par rapport à la règle des syllabes qui implique la substitution de terme de la langue commune, alors que l'omission du seul prénom n'entraîne pas de nouveau vocabulaire puisqu'il est commun de remplacer un prénom par un teknonyme, mais aussi car tout prénom de substitution serait cantonné à un terme d'adresse individuel. Pour terminer, il est intéressant de noter que Shooter considère que l'influence sur le langage est plus grande pour le vocabulaire des femmes, qui semblent développer un vocabulaire spécifique, alors que toute la description du *hlonipha* qu'il propose montre une réciprocité du *hlonipha*, ne pouvant alors entraîner de différenciation linguistique genrée. Il semble évident que Shooter omet de préciser certaines informations concernant le *hlonipha*, dont il est soit familier par ses expériences soit par ses lectures,²⁶ puisque sa conclusion du *isihlonipho* ne pourrait découler de sa seule description du *hlonipha* qu'il propose dans *The Kafirs of Natal and the Zulu country*.

Pour conclure cette analyse des descriptions du *hlonipha* dans ces deux monographies, l'une sur les Xhosa et l'autre sur les Zulu, nous pouvons de suite noter que Fleming ne propose qu'une courte explication du *isihlonipho* en l'empruntant directement à Appleyard car son but est moins ethnographique que politique. En effet, dans *Kaffraria and its inhabitants*, Fleming cherche à légitimer la politique de la colonie du Cap en proposant

²⁶ Il est possible que Shooter ait lu la grammaire *The Kafir Language* (1850) d'Appleyard et que cela soit la raison pour laquelle il interprète la composante linguistique du *hlonipha* comme influençant le langage des seules femmes.

des réflexions historiques et, par la nécessaire cohabitation entre colons et colonisés, s'étend sur des remarques « ethnographiques » sur les habitants et voisins de la *British Kaffraria*. C'est ainsi que le *hlonipha* est uniquement mentionné comme une singularité de la langue des « Kaffirs Proper » et ne peut être considéré comme une coutume à part entière. À l'inverse, l'objectif de Shooter est clairement ethnographique puisqu'il tire la plupart de ses informations de discussions avec les « Kafirs ». Dans *The Kafirs of Natal and the Zulu country*, le *hlonipha* est alors considéré comme un réel objet d'étude ethno-anthropologique puisque la coutume est décrite de par ses implications sur l'organisation socio-familiale et socio-langagière des Zulu. Toutefois, les connaissances de Shooter semblent émaner de Mosho, son serviteur et premier informateur, puisque si Shooter a pu faire l'expérience de la coutume, les détails qu'il propose ne peuvent être de son propre fait. Nous noterons cependant que Shooter développe sa propre interprétation du *hlonipha*, en considérant la coutume du point de vue masculin, probablement en raison du fait qu'il obtient des informations par le biais d'un homme, mais propose une position descriptive toutefois unique dans notre corpus — et dans toute l'historiographie du *hlonipha* que démontre notre corpus.

3. 1. 2. Le récit de vie missionnaire

Un second modèle d'ouvrage produit par des membres du corps religieux peut nous permettre d'appréhender les représentations des coutumes en contexte colonial. En effet, si les monographies permettent de rendre compte des observations de tout acteur colonial lors d'une mission ponctuelle, le récit de vie missionnaire s'ancre dans la dualité du contexte colonial, dans la cohabitation forcée entre colons et colonisés, mais aussi dans la pluralité des croyances face à l'objectif unique du missionnaire, christianiser des « païens », suivi par le principe général de civilisation.

En dépit du nombre de récits de vie de missionnaires en Afrique du Sud publiés au cours du XIX^e siècle, et de nos efforts de recherche en parcourant la plupart de ces ouvrages, nous avons seulement pu identifier deux ouvrages proposant des descriptions de la coutume du *hlonipha* : *The Story of my Mission in South-Eastern Africa* publié en 1860 par William Shaw et "*Sunny fountains*" and "*golden sand*": *pictures of missionary life in the south of the "dark continent"* publié en 1888 par Arthur Brigg. Tous deux missionnaires de la *Wesleyan Missionary Society*, les descriptions du *hlonipha* qu'ils proposent sont à contextualiser dans

la dynamique de christianisation, la coutume apparaissant alors comme un obstacle de communication d'abord, puis de principe ensuite, dans les relations entre missionnaires et sud-Africains. Toutefois, en raison de leurs longues années d'expériences, ces descriptions du *hlonipha* nous permettent de comprendre la manière dont les missionnaires étaient confrontés à cette coutume et comment ils l'appréhendaient dans la vie quotidienne.

William Shaw, arrivé en février 1820 sur les terres sud-africaines en qualité d'aumônier pour la communauté des *1820s settlers* dans le district d'Albany, peut être considéré comme le père du méthodisme sud-africain. Souhaitant aller au-delà des prêches pour les communautés d'immigrants européens du district, Shaw développe des projets de Missions allant au-delà des *Eastern Frontiers* de la colonie du Cap, et, en 1823 après sa rencontre avec Patho, le chef Xhosa des Gqunukhwebe, implante sa première mission à Wesleyville dans le territoire dit « Kaffraria » (Seton, 1967 : 79). Dans son expansion de Missions des territoires du Cap-Oriental — ou « Kaffraria » à cette époque — jusque vers la colonie du Natal, Shaw et les méthodistes s'attachent tout d'abord à établir des relations de confiance, ou du moins de coopérations, entre les sud-Africains et les colons européens (Seton, 1967 : 79-80).

De retour en Angleterre, Shaw publie son ouvrage semi-autobiographique, *The Story of my Mission in South-Eastern Africa* en 1860, après de nombreuses demandes de la part de ses contemporains de produire un rapport sur son expérience et sur les *Wesleyan Missions* de l'Afrique australe (Shaw, 1860 : v-vii). Shaw s'inscrit dans une rhétorique typiquement méthodiste, à savoir qu'il considère les protagonistes de son ouvrage, européens et sud-Africains, comme les tenants d'un droit à la religion — chrétienne et méthodiste (Seton, 1860 : 77) — et dont la conversion des seconds avait pour objectif une transmission de la civilisation dans un but de coexistence pacifique et prospère entre colon et colonisé (Shaw, 1860 : vi).

My remarks will be found to refer chiefly-almost exclusively-to MAN; in his great varieties of race, character, and occupation, as he is now found on that portion of the African Continent.

(Shaw, 1860 : v)

Dans un premier temps, Shaw propose de revenir sur sa fonction auprès des « British settlers » (260 pages), puis, dans un second temps, il raconte ses différentes missions auprès

des « Native tribes of South Eastern Africa » (300+ pages) (Shaw, 1860). Dans le quatrième chapitre de cette seconde partie, Shaw se propose de faire un point sur « Kaffraria and the Kaffirs » (Shaw, 1860). Discutant de la manière dont les mariages se célèbrent et dont la vie des mariés s’organise ensuite, Shaw introduit la coutume du *hlonipha* ainsi :

Out of their singular notions respecting the affinity created by marriage, a very remarkable custom has arisen, which is often very embarrassing ; and, in our assemblies for worship, it occasioned great difficulty, until a sort of public sentiment was created on and around our Mission Stations, that the custom did not apply when the people are collected in places of Christian worship.

(Shaw, 1860 : 425)

Avant même de proposer une description de la coutume du *hlonipha*, Shaw évoque les difficultés rencontrées par les missionnaires lorsque celle-ci est pratiquée dans le cadre des prières et suggère que la solution qu’ils trouvèrent pour remédier à la gêne collective fut de lever temporairement les pratiques liées au *hlonipha*. Mais quelles sont les règles du *hlonipha* qui pourraient entraver la bienséance des prières ? Shaw propose alors une description de la coutume en citant certains passages de la description proposée par J. C. Warner, qui « was for many years connected with the Wesleyan Mission », dans le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean, considérant cet ouvrage et ses contributeurs comme des sources légitimes en ce qui concerne les coutumes et l’organisation sociopolitique des « Kaffirs » (Shaw, 1860 : 422).

Ainsi, le *hlonipha* est décrit comme une coutume s’appliquant aux femmes et dont les restrictions, physiques et linguistiques, sont dirigées vers les membres masculins de leurs belle-familles.

“The custom called hlonipa requires that certain relatives by marriage shall never look on each other’s face, nor indeed have any kind of intercourse whatever, more especially a daughter-in-law and all her husband’s male relations in the ascending line. She is not allowed to pronounce their names, even mentally ; and, whenever the emphatic syllable of either of their names occurs in any other word, she must avoid it, by either substituting an entirely new word, or at least another syllable, in its place. This custom has given rise to an almost distinct language among the women;” the new words, or modified words which they employ, being known in the general community as “women words;” and I have often observed that men did not always understand the terms employed by the women.

(Shaw, 1860 : 425-426)

Il est intéressant de noter que Shaw ajoute sa propre remarque en ce qui concerne le *isihlonipho*, en notant que la « general community » est familière de cette pratique

linguistique, pratiquée uniquement par les femmes donc, et communément appelée « women words » (Shaw, 1860 : 426). Cette remarque est intéressante, mais nous ne pouvons que spéculer sur les référents de cette « general community », qui ne semble pas prendre en compte les communautés pratiquant ces coutumes, mais plutôt les missionnaires et autres acteurs coloniaux qui peuvent se retrouver face à la coutume du *hlonipha* dans leurs échanges avec les « Kaffirs ». De plus, d'après ses propos, Shaw put se rendre compte du caractère spécifiquement féminin des termes du *isihlonipho*, appuyant ainsi le caractère genré de la coutume.

Enfin, Shaw nous donne un petit indice sur ce qui pourrait poser un problème lors des prières, à savoir un certain mutisme des femmes lorsque celles-ci sont interpellées et ne peuvent répondre en raison du *isihlonipho*. Nous supposons cette limite du *isihlonipho* lorsqu'il y a un contact entre un agent extérieur et un agent intérieur au système dans lequel le *hlonipha* est pratiqué, puisque Shaw semble avoir été le témoin d'une telle situation à plusieurs reprises.

I have occasionally noticed that for this reason, when a traveller inquired the name of the headman of a kraal, of a woman who happened to be his daughter-in-law, she seemed embarrassed, and at length called to a child, or some other person, to tell the stranger the name of the master of the place.

(Shaw, 1860 : 426)

Pour conclure notre analyse de la description du *hlonipha* proposé dans le récit autobiographique de Shaw, nous pouvons attester de la perspective genrée du *hlonipha* dans son interprétation, puisqu'il passe à la suite de ses explications en considérant que même s'il souhaite présenter au lecteur « an outline of the social habits of the Kaffir tribes », il n'a ni la place, ni le tact nécessaire pour décrire dans les détails les « many customs affecting the females, besides those referred to above » (Shaw, 1860 : 426).

Notre deuxième auteur, Arthur Brigg, sur lequel nous n'avons pu trouver d'informations en dehors de son propre ouvrage "*Sunny fountains*" and "*golden sand*": *pictures of missionary life in the south of the "dark continent"* (1888), fait partie de la nouvelle vague de missionnaires prenant leur poste durant les années 1850 et héritant d'une *Wesleyan Missionary Society* hautement développée par Shaw et s'étant effectivement implantée entre la colonie du Cap et la colonie du Natal.

Brigg arrive en Afrique du Sud en 1857, et depuis Grahamstown, est envoyé à

Queenstown où il se doit de rejoindre le Révérend Henri H. Dugmore dont la santé est critique (Brigg, 1888 : 11). Mi-1858, Brigg est envoyé à Heald Town auprès du Révérend John Ayliff, dont la santé était aussi en déclin. C'est à Heald Town que Brigg semble être en contact constant avec des peuples locaux (Brigg, 1888 : 34).

I was brought into daily contact with the natives, the population being a purely Fingoe one, mostly heathens, but with a considerable number of professing Christians at the station and sub-stations.

(Brigg, 1888 : 54).

Pour Brigg, le désastre du *Cattle Killing Movement*, qui se déroule au moment même où il commence sa vie de missionnaire et dont il voit directement les conséquences en faisant de suite face à une partie de la « skeleton army » (Brigg, 1888 : 31) de Xhosa venant chercher un moyen de subsistance auprès de la mission de Queenstown, est une preuve évidente de la nécessité de renforcer le gospel auprès de ces peuples (Brigg, 1888 : 33). En 1876, après 15 ans parmi les « natives » à Wittebergen (1861-1872, 11 ans) puis Bensonvale (1872-1876, 4 ans), Brigg retourne du côté de Grahamstown, alors intégrée à la colonie du Cap, pour s'occuper de Somerset East (1876-1882) où il restera pendant six années avant de rentrer en Angleterre pour des raisons de santé et où il publiera "*Sunny fountains" and "golden sand": pictures of missionary life in the south of the "dark continent"* (Brigg, 1888).

Dans cet ouvrage, Brigg raconte sa vie personnelle de missionnaire et consacre trois chapitres sur les quatorze à des considérations sur l'organisation socioculturelle des « natives » qu'il a côtoyé pendant vingt ans (« The natives » ; « Diseases and Medicine » ; « Languages and Literature ») (Brigg, 1888). La mention de la coutume du *hlonipha* intervient dans le quatrième chapitre, Brigg annonçant explicitement le « *Ukuhlonipa* » parmi ses considérations sur « The Natives » (Brigg, 1888).

En réalité, la description du *hlonipha* intervient parmi les coutumes que Brigg souhaite décrire car elles « specially confront us in our missionary work. » (Brigg, 1888 : 51). Parmi ces coutumes, Brigg décrit les cérémonies d'initiations des jeunes hommes et des jeunes filles (« *Ukwaluka, or Circumcision* », « *Intonjane* »), les principes de mariage telle que la dot ou la polygamie (« *Ukulobola, or the Purchase of Wives with Cattle* », « *Polygamy* »), et enfin « the most singular of all the customs », la coutume du *hlonipha* (Brigg, 1888).

La description et les considérations de Brigg sont clairement orientées vers la

christianisation et les problèmes auxquels les missionnaires doivent faire face par rapport à cette coutume, dont il ne peut d'ailleurs retracer l'origine car selon lui, même ceux qui la pratiquent ne semblent pas la connaître.

The above title introduces the most singular of all the customs of the Kafir and Fingoe tribes. It is impossible to conceive how it could ever have originated, and of course the people themselves are unable to throw any light on the subject, simply replying to all inquiries that they do as their father did.

(Brigg, 1888 : 62)

En 1888, Brigg est capable de produire une description très détaillée du *hlonipha*, mais surtout, de nous fournir des informations sur la manière dont les missionnaires envisageaient leur coexistence avec la coutume, à la manière de Shaw (1860), mais avec abondance. De plus, Brigg propose une description comparée en ajoutant des commentaires personnels, nous montrant ainsi assez explicitement que la coutume du *hlonipha* lui pose un problème par rapport à sa conceptualisation de la féminité chrétienne notamment.

When a girl enters the marriage state, she at once, comes under the restraints of this curious observance. She is required to *hlonipa*-which may be translated honour, though that is not its precise signification-her father-in-law and all her husband's male relatives in the ascending line. And this she is to do, not by welcoming them to her tidy fireside and smilingly showing them her best hospitality, nor by any other of the polite attentions which young married women amongst ourselves delight to render to their new relations ; but by never pronouncing their names, nor even using any ordinary word which contains the emphatic syllable of those names.

(Brigg, 1888 : 62)

Tout d'abord, notons que Brigg traduit le terme « *hlonipa* » par « honour », contrairement à la tendance assez récurrente dans notre corpus, à traduire ce terme par « shame ». Par cette traduction, Brigg peut introduire son propre concept d'honneur, ou de respect, et le confronter à la manière dont le *hlonipha* encode ce concept, à savoir, par une restriction de prononciation des noms de personne, qui est loin de s'apparenter, ou même qui s'oppose, à l'hospitalité d'une jeune mariée chrétienne tel que Brigg l'envisage. Pour appuyer son propos, Brigg entreprend d'exemplifier le *isihlonipho* en prenant l'exemple du terme « *ilanga* » (fr. soleil) qui ne pourrait être prononcée par une femme s'étant mariée dans une famille dont le nom serait « Langa », même si cela est le terme utilisé par l'ensemble de la communauté. Notons ici que Brigg confond la notion de nom de famille, commun dans la vie chrétienne, et celui du prénom (*igama*) qui doit être le terme prohibé dans la pratique du *hlonipha*.

For instance ; suppose the name of the family into which she has married to be Langa, she must not only never mention it, but she must never call the sun ilanga, though it is called so by all her people. She must invent a new word of her own for it, quite different in sound, which she must always use lest she should be guilty of a breach of good manners.

(Brigg, 1888 : 62)

Brigg considère alors le *isihlonipho* comme étant à l'origine d'une nouvelle langue, qui serait spécifique aux femmes, cette interprétation du *isihlonipho* étant très répandue depuis la description de J. C. Warner dans *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858).

So many ordinary words are thus cast away, and new ones substituted for them, that something like a new language is the result. It has in fact given rise to the use of the phrase, "women's language."

(Brigg, 1888 : 62)

Brigg continue sa description et appuie cette notion de « women's language » en mentionnant le problème de compréhension interculturelle que l'*isihlonipho* peut produire en ce qui concerne la manière dont les femmes s'expriment, même dans une interaction avec un homme — et étranger de surcroît — puisque les femmes observent cette pratique en permanence.

Missionaries, travellers, traders, and others have frequently been quite at a loss to comprehend the meaning of Kafir women in conversation, until, understanding this outlandish custom, they would ask them, "Do you mean so and so?" and, on the right thing being named, the woman would nod her head, or say "Yes".

(Brigg, 1888 : 62-63)

En conséquence de cette observation, Brigg propose au lecteur de se confronter aux problèmes du *isihlonipho* à travers sa propre expérience : lorsqu'il demande le nom de famille des femmes qui souhaitaient intégrer le catéchisme. Cette remarque nous permet de mieux comprendre l'exemple du nom « Langa » analysé plus haut. En effet, par tradition chrétienne, chacun porte un prénom et un nom, et il est donc tout naturel pour Brigg et les autres missionnaires de demander leurs noms de familles aux jeunes femmes. Dans ce cas, le nom de famille qu'elles ont à donner, qui n'en est en réalité pas un au sein de leur communauté, est alors celui de leur mari ou de leur beau-père, le chef de la propriété familiale (*umzi*). Toutefois, ces noms des hommes de la belle-famille sont absolument

prohibés du vocabulaire des femmes, ce qui les empêche de répondre « naturellement » aux missionnaires.

I was often in difficulty in enrolling the names of women who wished to enter our classes on trial for membership. One would give her own personal cognomen, such as Nonali, or Nomkini ; or, if she has lived in the vicinity of civilisation, perhaps Sanna, or Sabina ; but when her surname was required,—that is, her husband's family name,—she would appear embarrassed or ashamed, and would laugh, or turn away her head bashfully, and if she happened to have a companion near, would request her to pronounce it for her.

(Brigg, 1888 : 63)

Brigg étend sa description du *hlonipha*, qui jusque-là ne considérait que la composante linguistique, pour proposer une règle du *ukuhlonipha* qui semble avoir causé de sérieux problèmes aux missionnaires lors de leurs prêches itinérants. En effet, les femmes ne pouvaient se rassembler avec les hommes lors de ces prêches, notamment car elles ne pouvaient prendre le risque de se trouver en présence, ou d'avoir en pleine vue, leurs beau-père ou autres hommes de leurs belle-familles. Cette description du *hlonipha* lors des prêches itinérants est assez intéressante, puisqu'elle nous permet de nous rendre compte explicitement de la manière dont le *hlonipha* régulait la vie en groupe dans ces communautés.

By the same custom, a woman may not sit in the presence of her husband's male relatives, nor even look towards them. This was a great hindrance in our itinerant work amongst the heathen kraals ; cutting off, as it did, nearly the whole of the adult female population from participation in our religious services. The chief would be requested to call the people together, and by and by the meeting-place would be nearly filled, but with men only, not a single woman being visible. On our remonstrating he would send another messenger to call the women. A few of these would then be seen slowly and timidly approaching in a crab-like manner, which, as they got nearer, would change to walking backwards. They would sit down outside the enclosure, with their backs *respectfully* turned to the company ; and no persuasion would induce them to alter their position, from a fear of falling into the sin of looking upon their fathers-in-laws, brothers-in-laws, or uncles by marriage.

(Brigg, 1888 : 63)

Cependant, Brigg nous offre également une autre facette du *hlonipha*, en montrant que l'autorité du chef lui permettait de lever temporairement les restrictions liées à la coutume lors des interventions des missionnaires, mais que les femmes ne s'autorisaient tout de même pas à la faire.

Sometimes, the chief, moved by the expostulations of the missionary, would use his utmost authority, and publicly announce it as his wish that, when God's Word was preached, the custom of *Ukuhlonipha* should be suspended. But all in vain for

a long time, for the women themselves were its firmest upholders, so long as they continued in the enslavement of heathenism.

(Brigg, 1888 : 63)

Cette remarque est importante, car elle permet de montrer que si les femmes sont les plus restreintes par le *hlonipha*, elles en sont cependant les plus fermes partisans, comme le remarquera Dowling (1988) dans les dynamiques du maintien de cette pratique traditionnelle un siècle plus tard. En réalité, Brigg considère les femmes comme un frein à la christianisation, et non pas la coutume, de part leur dévouement à leurs pratiques traditionnelles et donc leur refus presque « naturel » des nouvelles pratiques liées au christianisme. Finalement, pendant les vingt années de missions de Brigg, il lui a été possible d'observer « l'abolition » de la coutume lors des prêches, permettant ainsi de répandre l'évangile chez les hommes et chez les femmes.

At length we got it abolished so far as it affected our services, and both sexes met together to hear the glad tidings of the common salvation. When one such heathen rampart is broken down, all others are weakened.

(Brigg, 1888 : 63-64)

Pour Brigg, cette victoire du christianisme sur le *hlonipha* semble être « LA » victoire de la civilisation sur « the enslavement of heathenism » puisque cette coutume représentait en réalité toute la force de l'organisation traditionnelle véhiculée par le comportement des femmes (Brigg, 1888 : 63). Dès lors que le *hlonipha* n'était plus pratiqué, les femmes étaient dépossédées de ces valeurs traditionnelles et les missionnaires étaient enfin libres de refaçonner leurs valeurs à la manière du peuple dit civilisé.

Pour terminer sa longue description du *hlonipha*, Brigg décrit la règle spatiale du *ukuhlonipha* interdisant aux femmes de se trouver dans, devant ou autour de l'enclos du bétail, ainsi que celle interdisant de toucher le sac de lait.

The same customs denies to all females not related by blood to the proprietor of the village, the right to enter the cattle kraal, or even to walk over that portion of the village ground on which the cattle are accustomed to linger on going out to, or returning from the pastures. And so scrupulous are the women of this observance of these restrictions, that they will not even pass in front of the kraal gate, but make for themselves circuitous paths, which have been correctly called "women's tracks." These may be observed at every heathen village. How forcibly such behaviour teaches us what our conduct ought to be respecting those things which are forbidden to us on authority which is divine ! Again, females not related by blood to the man of the house, are forbidden to touch the milk-sack ; and it has been said that they would rather die of hunger than break through this prohibition.

(Brigg, 1888 : 64)

Nous remarquerons que l'allusion que fait Brigg aux femmes préférant mourir de faim plutôt que de toucher le sac de lait d'un membre de leur belle-famille est issue des écrits de J. C. Warner, témoignant de la connaissance de Brigg de la description du *hlonipha* dans le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean. De plus, cette fin de description, introduisant les « women's tracks » après le « women's language », permet de renforcer cette notion du *hlonipha* comme une coutume des femmes — observées par les femmes mais par rapport aux hommes.

Ensuite, Brigg se perd quelque peu dans des considérations sur le rôle des femmes et notamment leurs tâches en grande partie liées à l'agriculture et le foyer familial, alors que les hommes sont uniquement chargés du bétail. Ces remarques lui permettent de considérer « the woman is the hard worker » (Brigg, 1866 : 64), en opposition avec la manière de diviser les tâches dans une famille chrétienne. En effet, Brigg continue ses considérations en montrant qu'avec l'apport de « the power of Christianity », les hommes se sont peu à peu dirigés vers les champs mais aussi vers la responsabilité du feu, ce qui a permis, selon Brigg, de remettre de l'ordre dans l'organisation entre hommes et femmes, la femme pouvant alors se consacrer à la vie domestique, et l'homme prenant enfin sa place « d'homme » (Brigg, 1888 : 67).

[...] and thus the woman is relieved of the fuel-gathering, and can attend to domestic work, while the husband rises to his proper place, as the hard-worker of the family.
(Brigg, 1888 : 67)

Par sa description du *hlonipha*, Brigg nous apporte en réalité toute l'idéologie chrétienne du rapport entre hommes et femmes et des positions sociales que chacun devrait tenir. Confronté à un partage des tâches qu'il considère comme incongru car ne reflétant pas la bonne division du travail selon les sexes, mais surtout à un ensemble de règles liées au *hlonipha* qui permettent de régir et de maintenir cette organisation socioculturelle qu'il juge comme non-civilisée, Brigg se veut le défenseur des droits des femmes à la vie domestique, seule place qu'elles sont censées avoir dans la société chrétienne, puisque « the husband [should be] the hard worker » (Brigg, 1888 : 67). Avec le recul que nous avons aujourd'hui, nous pouvons aisément affirmer que Brigg, en tant qu'homme et chrétien, ne fait qu'assigner les femmes au rôle que lui et ses contemporains ont déterminés pour la femme chrétienne, c'est-à-dire sans pouvoir économique tel que cela est le cas dans les communautés Nguni, sans même se demander si les femmes qu'il cherche à libérer du « paganisme » et de la

coutume du *hlonipha* seraient plus épanouies dans ce schéma « civilisé » mais pourtant moins reconnaissant de la force des femmes (Hunter, 1933). En réalité, que ce soit à travers le *hlonipha* ou le christianisme, les femmes du XIX^e siècle semblent être au centre d'une dynamique sociale qui leur échappe, ou du moins, dans laquelle elles ne peuvent que jouer le rôle qui leur est assigné par l'organisation patriarcale commune aux colonisés et aux colons.

Pour revenir à la description du *hlonipha* de Brigg, elle se termine dans un « triomphe » du christianisme, puisque Brigg est capable d'attester en 1888, après vingt années sur le terrain, que la pratique du *hlonipha* est presque devenue imperceptible dans la société sud-africaine et qu'elle a totalement disparu des cercles de chrétiens convertis.

I am happy to say that in many parts of South Africa the influence of Christianity has been such that one cannot any longer perceive the existence of the custom of *Ukuhlonipa*. The Christians have laid it aside entirely, and even many of the heathen have discontinued their observance.

(Brigg, 1888 : 67)

Toutefois, pour conclure, nous noterons que la suggestion de la disparition du *hlonipha* ne saurait être reliée à l'unique avancée de la christianisation, comme Brigg souhaiterait le croire. En effet, il est tout à fait possible d'envisager trois facteurs concomitant à la disparition du *hlonipha* des pratiques : (1) l'augmentation du nombre de sud-Africains se convertissant au christianisme peut en être un, (2) mais surtout, les années 1880 marquent l'anéantissement de la dernière société traditionnelle et résistante du territoire : la nation Zulu disparaît peu à peu suite à la guerre Anglo-Zulu (3), et enfin, nous pouvons ajouter la nouvelle dynamique d'industrialisation de l'Afrique du Sud qui bouleverse l'organisation sociale, suite à la découverte des mines de diamants et d'or (Ross *et al.* 2011). Tous ces facteurs contribuent à la remise en question des pratiques traditionnelles, dont le *hlonipha* est un des piliers, et c'est d'ailleurs pour cette raison que Brigg consacre tant de temps à déconstruire la coutume dans "*Sunny fountains*" and "*golden sand*": *pictures of missionary life in the south of the "dark continent"* (1888).

Pour conclure cette première partie concernant les religieux qui firent l'expérience du *hlonipha*, nous pouvons faire remarquer le problème qu'a pu représenter cette pratique socio-langagière pour ceux dont l'objectif était d'apporter la civilisation par la conversion au christianisme. En effet, les descriptions de Shaw (1860) et de Brigg (1888) s'attachent à montrer les difficultés rencontrées dans la cohabitation entre missionnaires et peuples sud-

Africains à convertir, le *hlonipha* étant alors considéré comme un obstacle à surmonter. Les doléances des missionnaires face au *hlonipha* sont également appuyées dans les écrits de l'archidiacre Waters de la mission de St John's en « Kaffraria », rapportés dans le rapport mensuel de la *Society for the Propagation of the Gospel* de 1880, notant que leur mission est perturbée par certaines « heathen customs », dont le *hlonipha* fait partie.

The Mission has, however, been troubled by
“Heathen customs cropping among Christians, as for instance ‘vumiso’ or consulting
the witch doctor, ‘hlonipa’ or women clipping words which infer the name of their
husbands and certain other relations, in fear of offending the ‘imishologu’ or
departed spirits. Women not being allowed to drink milk at certain times lest the
cattle die [...]”

(Society for the Propagation of the Gospel, 1880 : 172)

Notons toutefois que l'archidiacre Waters est capable de relier le *hlonipha* à la peur de manquer de respect aux ancêtres, soulignant ainsi que le *hlonipha* n'est pas une coutume pratiquée sans raison et étant rattachée à un système de croyance traditionnel, ce qui n'est pas souvent retenu dans d'autres descriptions.

Dans les monographies de Fleming (1854) et Shooter (1857), cette tension entre *hlonipha* et christianisme n'est pas retranscrite, les deux religieux n'ayant été qu'en mission pendant quelques années et uniquement aux côtés des chrétiens britanniques, leur descriptions rapportant alors le *hlonipha* comme un objet linguistique ou ethno-anthropologique permettant d'avancer les connaissances générales sur l'Humanité, même si cela semble plutôt être un objectif implicite de Shooter mais non pas de Fleming.

Dans les quatre cas, une lecture contemporaine de ses descriptions nous permet de montrer la puissance d'une coutume telle que le *hlonipha* et de son importance dans la société traditionnelle des peuples Xhosa ou Zulu, dont le déclin commença à être observée uniquement à la fin des années 1880 — une décennie qui marqua la fin de toute résistance des peuples sud-Africains et la « victoire » des administrations coloniales britanniques et afrikaners sur l'organisation socioculturelle traditionnelle — corroborant ainsi l'interrogatoire du roi Zulu Cetshwayo de 1881 qui suggérait que le *hlonipha* n'était pas, ou plus, obligatoire parmi les Zulu.

3. 2. Le missionnaire comme agent de terrain des Humanités

Pour faire suite aux expériences personnelles de la coutume du *hlonipha*, nous proposons de nous intéresser aux descriptions de cette pratique socio-langagière par la réflexion historique d'Holden (1866) puis par les réflexions ethno-anthropologiques — voire folkloriques — d'Henri Callaway (1868, 1870), George McCall Theal (1882) et Henri-Alexandre Junod (1898). Enfin, nous étudions en détail la description du *hlonipha* telle qu'elle est présentée dans deux contributions anthropologiques et quelques peu raciales de Dudley Kidd (1904, 1906)

3. 2. 1. Le missionnaire-historien

« William Clifford Holden (1814-1897) was one of Natal's first historians. »
(Snell, 1997 : 93)

Missionnaire de la *Wesleyan Methodist Society* pendant une soixantaine d'années, à Durban (1847-1853) puis à Somerset East jusqu'à sa retraite, William Clifford Holden fut l'auteur de plusieurs ouvrages historiques concernant la colonie du Natal, l'histoire des peuples « Kaffir » et de l'implantation des missions méthodistes dans le monde (Snell, 1997 : 93). Après avoir recueilli de nombreuses informations sur la colonie du Natal, et notamment auprès des sud-Africains qu'il intégra à sa congrégation à Durban, Holden publie *A History of the Colony of Natal* en 1855 (Snell, 1997 : 93). Au même moment, Holden avait déjà terminé son second manuscrit, *Past and Future of the Kaffir Races*, qu'il publia douze années plus tard, en 1866, dans une version augmentée.

In the course of these years, changes on a gigantic scale have taken place ; so much so, that nearly the whole work has necessarily been re-arranged and re-written [...]
(Holden, 1866 : iii)

Dans ce second ouvrage, *Past and Future of the Kaffir Races*, Holden s'intéresse aux peuples sud-Africains de la colonie du Natal et de ses territoires adjacents, mais aussi à ceux du « Kaffirland proper » ainsi que ceux de la colonie du Cap et de ses territoires nouvellement annexés entre la première rédaction du manuscrit en 1854 et l'ouvrage révisé publié en 1866 (Holden, 1866 : iii). Holden permet même une représentation cartographique de ces « Kaffirs » en avançant que cet ouvrage est « a complete and connected account being now given of all the tribes and races from Port Elizabeth to Delagoa Bay » (Holden, 1866 :

iii). La première partie de l'ouvrage s'intéresse donc à faire « The History of the Kaffir Races » en proposant d'abord des considérations sur leurs origines, Holden s'inspirant ici des données de la linguistique à partir de la grammaire d'Appleyard (1850), puis en traitant l'un après l'autre les données historiques des peuples Nguni : « History of the Amazulu », « The Natal Kaffirs » et « History of the Amaxosa and other interior tribes ». La seconde partie traite longuement des différentes « Manners and Customs », puis, Holden termine son ouvrage avec une partie sur les « Improvement » observés dans le projet de civilisation ainsi que l'extension des territoires et de l'influence de l'administration coloniale (Holden, 1866).

Si Holden est conscient de la subjectivité qui pourrait ressortir de son travail historique, ce sont bien ses positions « ministerial and pastoral » qui lui ont permis un « close contact with the Kaffirs » et l'ont ainsi initié à « many things of which [he] must otherwise have remained ignorant. » (Holden, 1866 : v). Cette position lui a aussi permis d'être en relation avec « many ministers and colonists of long experience and extensive information, who have themselves witnessed those scenes, facts, and events which they have related. » (Holden, 1866 : iv). Bien qu'il se soit donc inspiré de nombreuses sources, Holden ne fait référence qu'à deux d'entre-elles, qu'il considère comme des ouvrages faisant autorité en raison du sérieux et des positions professionnelles et personnelles de ses contributeurs : les *Natal Papers* (1843) de J. C. Chase et le *Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du Colonel Maclean (Holden, 1866 : v).

Quant aux objectifs de cet ouvrage, Holden, qui souhaite produire un ouvrage qui fera ensuite autorité au niveau des recherches historiques (Holden, 1866 : iv), en détermine très explicitement quatre dans sa préface.

[...] -first, the real benefit of the Kaffir races ; -second, to impart much truthful, interesting information to the general reader, which may do something towards advancing the knowledge of all that relates to men and nations ; -third, to furnish information which may be useful to Government authorities in the various momentous questions which may come before them from time to time ; -and fourth, to arouse interest in the minds of the Christian public on behalf of one of the most interesting barbarous nations in the world, and to call forth systematic and energetic action for their preservation and improvement.

(Holden, 1866 : vii)

Ainsi, Holden cherche à atteindre un double lectorat : un lectorat général et « Christian » curieux d'acquérir de nouvelles connaissances concernant l'humanité et de contribuer à la préservation de peuples qui semblent être dans une étape « précieuse » de leur

« civilisation » ; ainsi que l'administration coloniale, qui pourrait faire bon usage de rapports historiques et ethnographiques pour continuer l'expansion de la colonie et la coexistence entre colons et colonisés. Selon lui, son ouvrage se doit de bénéficier à ceux dont il fait l'Histoire, les « Kaffirs », qui n'ont aucun « means of making themselves heard and understood through the medium of books and newspapers, as the European colonist have » (Holden, 1866 : iv). En réalité, Holden se présente comme l'historien des peuples Nguni, qui se doit de « to do them full justice » (Holden, 1866 : iv), considérant que cette « interesting barbarous nation » n'a pas les moyens de se montrer telle qu'elle est réellement au monde civilisé du colon européen, c'est-à-dire, selon Holden, comme des êtres dotés d'une culture et d'une Histoire spécifique qui subit une transformation « positive » vers l'idéal de la civilisation des Européens.

Abundant proof could be given that Great Britain was once as low and degraded and warlike and savage as Africa is now ; and the same means which have raised her so high in the scale of civilization, prosperity, and glory, when applied to the Kaffir races, will produce the same results.

(Holden, 1966 : 505)

Holden, par la sympathie évidente et quelque peu naïve dont il témoigne envers les peuples qu'il essaie de décrire et dont il fait l'Histoire, semble s'inscrire dans l'idéologie de la première génération de missionnaires, qui croyait fermement au processus de civilisation qui permettrait d'amener « l'Africain » au même statut que celui de « l'Européen », en opposition avec les futures théories plutôt raciales émergeant dans les années 1870 et qui marque le début de l'industrialisation du pays (Brock, 1974).

En ce qui nous concerne, il semble plutôt naturel de retrouver une description du *hlonipha* dans un ouvrage tel que *Past and Future of the Kaffir Races* (1866), notamment lorsque plus de deux-cent pages sont consacrées aux coutumes des peuples Nguni.

Un des derniers chapitre de cette partie « Chapter XVIII. Ukuhlonipa » propose donc quelques pages concernant la coutume du *hlonipha* (Holden, 1866 : 368-370). Toutefois, la description du *hlonipha* est presque entièrement proposée sous forme de citations issues d'autres ouvrages qui ne sont pas tous référencés par Holden. En effet, la majeure partie de la description (8 paragraphes) repose sur les écrits d'un « gentleman familiar with their customs » (Holden, 1866 : 368), sans qu'Holden nous donne plus d'informations, alors que le dernier paragraphe descriptif est explicitement issu du récit de vie missionnaire *The Story of my*

Mission in South-Eastern Africa (1860) de William Shaw (Holden, 1866 : 370). En raison de nos analyses précédentes, nous pouvons attester que le « gentleman » si familier des coutumes des Nguni est en fait l'agent colonial J. C. Warner, qui participa au *Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du Colonel Maclean, une des sources référencées dans la préface d'Holden et dont la description du *hlonipha* a déjà été analysée dans ce chapitre. De plus, nous pouvons de suite remarquer que cette description du *hlonipha* a été ajoutée au manuscrit pour la publication en 1866, puisque les deux sources permettant à Holden de décrire cette pratique socio-langagière sont issues de publications postérieures à la première rédaction de 1854.

Puisque nous avons déjà analysé les descriptions de Warner et Shaw plus tôt dans ce chapitre, qui permettent d'ailleurs à Holden de proposer une description claire et complète du *hlonipha* avec les règles du *ukuhlonipha*, du *isihlonipho* familial et du *isihlonipho* national, nous ne nous attardons pas sur le contenu de cette description, mais nous nous intéressons plutôt à la raison pour laquelle Holden décide de décrire la coutume.

In the heading of this short chapter, I have taken the Kaffir word Ukuhlonipa, because I know of no word in the English language which can express its meaning. I also have taken a separate chapter for it; for, although a short one, it describes a custom of very considerable importance, not only among the Kaffirs themselves, but, more especially, as it affects the probabilities of their improvement.

(Holden, 1866 : 368)

En réalité, Holden fait une place à cette coutume dans son ouvrage car il considère qu'elle peut être un frein à la civilisation des « Kaffirs ». Tout d'abord, Holden qui est un missionnaire et qui a donc rencontré cette pratique socio-langagière, explique que la méconnaissance de cette pratique peut entraîner un certain malaise face aux attitudes des femmes.

The writer has sometimes been placed in difficulties by this custom ; and, until he was acquainted with it, was unable to conceive what made the women so strange and embarrassed ; but, when informed of it, all difficulty ceased.

(Holden, 1866 : 370).

Holden note toutefois que dès lors que l'on n'est plus « étranger » à cette pratique et que ses mécanismes sont appréhendés, la coutume du *hlonipha* ne pose aucun problème. Toutefois, malgré cette remarque, Holden considère le *hlonipha* comme « [a] strange and absurd custom » dont il ne peut expliquer l'origine, bien qu'il suppose qu'elle soit d'ordre

superstitieuse (Holden, 1866 : 370). Finalement, si le *hlonipha* peut être appréhendé et toléré, la coutume se doit de perdre son statut dès lors que l'individu se convertit au christianisme. Et c'est à ce moment précis que le problème d'Holden surgit, c'est-à-dire que la pratique du *hlonipha* ne semble pas disparaître au profit des valeurs du christianisme, ou être considérée comme incompatible avec la chrétienté par ceux qui observent cette pratique socio-langagière.

When their minds begin to be influenced by Christianity, they seem greatly perplexed and confused upon this point, and only abandon it slowly ; and are long before they give it up altogether.

(Holden, 1866 : 370)

Ainsi, le *hlonipha* est avancé ici comme un argument permettant de juger de l'évolution vers la civilisation des « Kaffirs », cette coutume ayant une origine qui ne peut être retracée, ce qui ne permet donc pas à « l'étranger », c'est-à-dire le missionnaire ou le colon, de la contrôler pour ensuite la déconstruire et la faire disparaître au profit des valeurs du monde « civilisé ». Il est alors intéressant de noter que si Holden invoque le *hlonipha* justement car cette coutume lui pose un problème, il réaffirme, inconsciemment, le pouvoir et l'importance de cette pratique langagière pour les communautés Nguni. Une lecture contemporaine de cette description du *hlonipha* par Holden pourrait donc aller à l'exact opposé de son objectif initial, c'est-à-dire de la montrer aux lecteurs comme un problème auquel la société coloniale « civilisée » doit se confronter, en proposant justement d'y voir toute la puissance de la pratique socio-langagière du *hlonipha* qui contribuait à maintenir l'organisation sociale et familiale traditionnelle des communautés Nguni à une époque où la pression coloniale cherchait justement à la déconstruire. De plus, cette interprétation pourrait également montrer que ces communautés dissociaient leurs pratiques traditionnelles de leurs pratiques religieuses, en maintenant le *hlonipha* et en adoptant le christianisme, dans une sorte de coexistence des cosmologies.

Pour conclure, nous pouvons alors considérer Holden comme un missionnaire historien et anthropologue, à l'image des missionnaires que nous étudions dans la prochaine partie, Holden s'inscrivant dans la tradition missionnaire de la nécessaire description du peuple pour observer les effets du processus de civilisation et permettre d'en identifier les obstacles, comme cela semble être le cas pour le *hlonipha*.

3. 2. 2. Les missionnaires ethno-anthropologues

Suivant notre analyse du missionnaire-historien, nous nous intéressons aux productions missionnaires d'ordre ethno-anthropologiques. Au cours de la mi-XIX^e siècle, de nouvelles théories des Humanités se développent en Europe et certains missionnaires en Afrique du Sud deviennent alors des correspondants de terrain, permettant de tester les limites et les intérêts de ces nouvelles réflexions. S'inscrivant dans la méthode comparative, le travail des missionnaires tels qu'Henry Callaway, Henri-Alexandre Junod ou Dudley Kidd, mais aussi de l'agent colonial George McCall Theal, consiste à observer puis produire des rapports sur les « contemporary “savages” living on the colonized peripheries of empire », qui sont ensuite repris et discutés dans les cercles intellectuels européens pour « inferred characteristics of the “primitive” ancestors of humanity » (Chidester, 2004 : 72). Dans cette partie, nous ne nous étendons pas réellement sur le contexte intellectuel européen, puisque nous consacrons notre troisième chapitre à la circulation du savoir sur le *hlonipha* entre contexte colonial sud-africain et sciences humaines occidentales. Toutefois, il est important de noter que les missionnaires ethno-anthropologues de notre corpus agissent avec une triple influence : (1) tout d'abord, en leur qualité de missionnaires, leur propre réflexion est ancrée dans l'idéologie chrétienne et la nécessité de répandre l'Évangile, (2) ensuite ils s'inspirent des discussions savantes européennes et appliquent les méthodes sur leur terrain « exotisé » en contexte colonial, (3) puis, enfin, leur production finale est également le résultat de leurs propres expériences de vie en cohabitation avec les peuples qu'ils essaient de décrire.

Dans cette partie, nous nous intéressons donc aux descriptions du *hlonipha* telles qu'elles interviennent dans les ouvrages d'Henry Callaway (1868, 1870) et Henri-Alexandre Junod (1898), laissant de côté le travail de Dudley Kidd (1904, 1906) que nous analysons en détail dans la partie suivante. Nous nous intéressons également à la description que propose George McCall Theal (1882), bien qu'il ne soit pas un missionnaire, mais car le schéma qu'il adopte pour faire mention du *hlonipha* est similaire à Callaway et Junod. En effet, la particularité de ces trois auteurs est de faire mention du *hlonipha* uniquement en note de bas ou de fin de page, comme un apport de précision sur leur argument général, mais sans réellement considérer la coutume par et pour elle-même.

« We cannot reach any people without knowing their minds and mode of thought »
(Callaway, 1868 : préface vol. 1)

Henry Callaway était un médecin britannique qui intégra l'*Anglican Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* et débarqua en Afrique du Sud dans les années 1850, s'installant à Pietermaritzburg et travaillant auprès du Bishop Colenso de 1853 à 1858. Dès son arrivée, influencé par les travaux anthropologiques d'Edward B. Tylor en Grande-Bretagne et par la tolérance de l'église anglicane face à l'organisation socioculturelle traditionnelle des Nguni (Etherington, 1977 : 33), Callaway entreprend un travail de recensement de témoignages de locuteurs de l'isiZulu afin de commencer son apprentissage de leur langue — puisque peu de productions linguistiques avaient été compilées à cette époque (Callaway, 1868 : i) — et de documenter leur « folklore » (Carton, 2009 : 161).

At a very early period I began to write at the dictation of Zulu natives, as one means of gaining an accurate knowledge of words and idioms.

(Callaway, 1868 : préface vol. 1)

Après un désaccord avec Colenso, Callaway se déplace vers Springvale, où il crée sa propre mission en 1858, continuant son exploration du système religieux des Zulu, ce qui l'amènera à publier, de 1868 à 1870, les différents volumes de *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus: In Their Own Words* (1868) et de *The religious system of the Amazulu* (1870), deux ouvrages faisant place à la tradition orale Zulu, transcrite en isiZulu et traduite en anglais, et agrémentée de notes et d'analyses adoptant une méthode comparée avec les mythes et le folklore européens (Carton, 2009 : 152).

Personnage ambivalent, Callaway était à la fois coincé dans l'ethnocentrisme impérial du XIX^e siècle et curieux de faire usage des concepts ethno-anthropologiques de Tylor, ou de ceux de la mythologie comparée de Müller, qui l'amènèrent à considérer et à attribuer une certaine valeur au système religio-culturel des Zulu (Carton, 2009 : 163), cette prise de position ayant toutefois été compatible avec une considération très hiérarchique reposant sur le mythe de la dégénérescence des peuples Zulu, loin de la dynamique de progrès de la civilisation européenne (Callaway, 1868)

In reflecting of the tales of the Zulus the belief has been irresistibly fixed upon my mind, that they point out very clearly that the Zulus are a degenerated people ; that they are not now in the condition intellectually or physically in which they were during “the legend-producing period” of their existence ; but have sunk from a higher state.

(Callaway, 1868 : préface vol. 1)

Pour Callaway, étudier les mythes et légendes des Zulu était une étape nécessaire pour connaître et comprendre l'Autre, puis amener — ou ramener — ces peuples à un état de civilisation ou de culture approprié, puisque leur folklore « contains evidence of intellectual powers », c'est-à-dire que cette analyse culturelle permet de soutenir, et de justifier, la mission de civilisation coloniale (Callaway, 1868 : préface vol. 1)

Publiée en 1866, la première édition de *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus: In Their Own Words* ne présente pas une collection très qualitative de contes issus de la tradition orale des Zulu, selon les propres mots de Callaway dans la préface de la seconde édition (Callaway, 1868). En réalité, cette première édition lui permit de faire connaître son projet et de collecter de nouveaux contes pour la réédition de 1868, Callaway considérant que ce premier volume était édité sous la forme « the student's edition » pour tout étudiant « of the Zulu language or of Comparative Folklore » (Callaway, 1868 : préface vol. 1).

The issue of the First Part aroused a spirit of enthusiasm among the natives of the village who were able to read, and several came and offered themselves as being capable of telling me something better than I had printed.

(Callaway, 1868 : préface vol. 1)

Dans sa préface, Callaway décrit très clairement les méthodes qui lui permirent de publier *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus: In Their Own Words*, en permettant ainsi aux étudiants, son lectorat cible, de suivre l'évolution de sa réflexion et les difficultés rencontrées lors de la collecte des données orales, de leur transcription puis de leur traduction (Callaway, 1868 : i-vii). En réalité, Callaway ne souhaite pas seulement produire un ouvrage anthropologique à destination des étudiants, puisque ses *Nursery tales* ou *Izinganekwane* peuvent être un matériel adéquat pour alphabétiser les jeunes Zulu, comme cela est un des objectifs de l'apport de la civilisation.

We want to teach the young Kafirs to read. We must, then, give them some inducement to read ; and where can we find a greater than by giving them the traditionary tales of their forefathers, in the same words as they have heard them around hut-fires ?

(Callaway, 1868 : 1)

En ce qui nous concerne, cet ouvrage de Callaway marque la première mention de la coutume du *hlonipha* dans une explication d'un terme et de la raison pour laquelle ce terme n'est pas celui attendu dans la narration, cette explication se rapprochant de la manière de

répertorier les termes *hlonipha* dans les dictionnaires bilingues. Toutefois, nous noterons que cette mention du *hlonipha* est assez singulière, puisqu'elle fait intervenir un *hlonipha* par rapport aux animaux, ce que nous ne rencontrons jamais dans notre corpus, même s'il est vrai que le *hlonipha* peut être interprété par rapport à certaines manières de dénommer les animaux (Raum, 1973).

Ainsi, dans la préface introduisant le premier conte « the tale of Uthlakanyana », Callaway explique que le terme utilisé pour la souris, dans la colonne en isiZulu est issu de la tradition du *isihlonipho*, zu. *umjojo* étant alors un terme de respect pour parler de la souris lorsqu'elle est considérée comme un appât. Callaway considère le *isihlonipho* comme une stratégie discursive par euphémisme, qui serait aussi en vigueur dans le Nord de l'Europe, introduisant ici explicitement sa méthode de mythologie et de folklore comparée.

Umjonjo.—This name is given to the mouse only when it is used as a bait. Its meaning is uncertain. But it is an *ukuhlonipa*-word, that is, a term of respect. [...] The same remarkable custom of speaking of numerous animals, and even of intimate things, by euphemisms, instead of by their proper names, prevails in the north of Europe. (Thorpe's Northern Mythology. Vol. II., p. 83).

(Callaway, 1868 : 3)

Nous noterons également que si Callaway ne décrit pas réellement le *hlonipha*, il semble tout de même familier de la coutume, ce qui paraît pertinent pour un missionnaire aussi impliqué dans l'organisation socioculturelle des Zulu, puisque plus tard, dans une autre note de bas de pages, il notera que lors du mariage, certains objets ne peuvent être touchés en raison des restrictions du *hlonipha*, comme le matelas sur lequel la belle-famille s'était installée par exemple (Callaway, 1868 : 117).

Dans son second ouvrage, *The religious system of the Amazulu* (1868-1870), Callaway se situe très clairement dans la quête de la description des croyances des Zulu et s'émancipe de la doctrine missionnaire considérant les « Kaffirs » comme dénués de toute religion (Carton, 2009 : 123). Publiés en trois volumes, *The religious system of the Amazulu* avait pour objectif de rendre compte de toutes les informations concernant l'organisation religieuse traditionnelle des Zulu, de leur « tradition of a supreme being which exists among them », « their Ancestor Worship », à leurs « Diviners and other Doctors » et, comme cela était l'objectif d'un quatrième volume qui ne vit pas le jour, « Medical Magic and Witchcraft » (Callaway, 1868 ; 1870).

Dans son troisième volume sur les « Diviners and other Doctors », Callaway fait

mention du *hlonipha* à deux reprises, en note de bas de page, pour justifier de deux situations de vie quotidienne. Dans le premier cas, Callaway s'attache à décrire les différentes manières traditionnelles de se débarrasser d'un ancêtre qui viendrait troubler les vivants. En donnant l'exemple d'une veuve qui serait troublée dans ses rêves par la figure de son mari, Callaway rapporte le discours de la femme — qui ne peut nommer son mari par son prénom — ainsi : « she [...] and says, "I am troubled by the father of So-and-so;"⁷¹ » (Callaway, 1870 : 316). Callaway renvoie alors son lecteur à la note de bas de page pour justifier du teknonyme que la femme emploie pour dénommer son mari, même défunt, et introduit ainsi une des règles du *isihlonipho*. Toutefois, il semble que le prénom du mari se doive plutôt d'être réhabilité après sa mort, en signe de mémoire (Raum, 1973 : 85).

⁷¹The woman must respect (*hlonipa*) her husband's name ; she does not call him by name, but as here, when addressing him or speaking of him, says, "Father of So-and-so," mentioning one of his children by name.

(Callaway, 1870 : 316)

Dans le second cas, Callaway décrit une situation de rencontre et d'éloge du chef, en expliquant que les femmes ne peuvent s'approcher du chef, et que les seules femmes qui pourraient le faire sont des femmes âgées, qui ont dépassées l'âge d'enfanter, et qui sont alors considérées comme des « hommes ».

Under these circumstances no black woman draws near, but they go to a distance ; those who approach are old women who have passed the time of childbearing, and have become men ;²³

(Callaway, 1870 : 440)

Cette scène permet alors à Callaway d'introduire une notion importante dans l'évolution du statut de la femme dans les communautés Nguni, à savoir que dès lors qu'une femme a passé l'âge d'enfanter, elle est considérée comme un « homme » et est alors libérée des responsabilités de la « femme » ainsi que des restrictions en rapport avec le *hlonipha*.

²³ Old women are called men, and no longer act as women, nor observe the customs of *hlonipa* in relation to the men.

(Callaway, 1870 : 440)

Dans cette deuxième mention du *hlonipha*, Callaway ne décrit pas la coutume mais sous-entend donc que l'impossibilité de se rapprocher du roi fait partie des restrictions liées à la coutume, en plus de la restriction linguistique qu'il décrivait plus tôt. De plus, ces très

courtes remarques nous permettent de montrer que Callaway interprète le *hlonipha* comme une coutume s'appliquant uniquement aux femmes, ou du moins, dès lors que les restrictions sont en rapport avec les humains, si nous gardons en tête la première introduction du *hlonipha* par rapport à la souris dans *Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus: In Their Own Words*.

« Theal was intense, emotional and idealistic.»
(Babrow, 1962 : 164)

Dans la même perspective que Callaway, nous introduisons une figure importante de l'historiographie sud-africaine, qui ne peut être qualifiée de missionnaire, mais dont la carrière l'amena à prendre une position entre le statut du missionnaire et celui de l'agent colonial. Bien que plutôt historien, nous souhaitons analyser la contribution de George McCall Theal sur la description du *hlonipha* avec les analyses des contributions de Callaway et de Junod, notamment car dans son ouvrage *Kaffir Folklore* (1882), Theal considère également le *hlonipha* comme une information connexe à partager en note de fin de page.

« Colonial Historiographer » officiel et unique de la colonie du Cap (Babrow, 1962 : 168), ou plutôt, « Historiographer of South Africa » (Babrow, 1962 : 2), George McCall Theal fut sans aucun doute l'auteur le plus prolifique et le plus influent dans le monde du savoir colonial sud-africain du XIX^e siècle (Naidu, 2012). Né d'une famille britannique ayant émigrée aux États-Unis puis émigrée à nouveau vers le Canada après la guerre d'indépendance, George McCall Theal se retrouva en Afrique du Sud — plutôt que dans les mines d'or en Australie comme cela était son premier objectif — après avoir fui l'avenir dans les Ordres que lui réservait son père (Babrow, 1962 : 152). En 1861, à 25 ans, Theal lie son destin à celui d'une Afrique du Sud qu'il passera sa vie à dépeindre avec tant de rigueur et de curiosité, après avoir appris les langues locales (afrikaans et langues Nguni), récolté tous les témoignages « culturels » qu'il pouvait, lu de nombreux rapports coloniaux et ouvrages ethno-anthropologiques, mais surtout, passé des heures dans les archives du Cap, de la Hague, de Londres ou de Lisbonne (Babrow, 1962).

Se partageant entre enseignement et éditions de journaux à King William's Town, Theal supervise lui-même la publication de son premier ouvrage, *South Africa as it is* (1870), dans lequel seule une petite portion de ses connaissances amassées depuis son arrivée en Afrique du Sud sont partagées. En 1871, Theal prend un poste d'enseignant et de responsable des presses à la mission de Lovedale, en *British Kaffraria*, alors sous la direction de James

Stewart et dans l'effervescence de son nouveau projet éducatif tourné vers l'anglais et les formations « utiles » pour les sud-Africains (Saunders, 1981).²⁷ Dans le contexte idéologique et intellectuel de Lovedale, Theal est à la fois capable de transmettre ses connaissances à travers l'enseignement, mais aussi à travers des ouvrages, notamment les trois éditions de *The Compendium of South African History and Geography* en 1874, 1876 et 1877 (Saunders, 1981 : 178). Cependant, nous noterons de suite que Theal considéra très rapidement son *Compendium* comme un ouvrage obsolète et contenant de nombreuses erreurs d'interprétation (Babrow, 1962 : 6), notamment après son propre tournant historiographique dans les années 1880, lorsqu'il intègre la vie coloniale au Cap, son travail historique s'inscrivant alors plutôt dans une « typical South African attitudes » (Babrow, 1962 : 165-166), simultanément ancré dans la doctrine colonisatrice de la communauté afrikaner, la doctrine impériale britannique et la doctrine civilisatrice missionnaire (Naidu, 2012 : 54).

À partir de 1877, Theal s'engage donc auprès de l'administration coloniale du Cap et est directement envoyé parmi les Ngqika pour agir en tant que médiateur et les maintenir hors du conflit de la neuvième *Cape Frontier War* (Babrow, 1962 : 154). Après la réussite de cette mission, en 1879, Theal revient vers le Cap et obtient la responsabilité des archives coloniales du Cap. En 1881, après quelques animosités personnelles avec le gouvernement, Theal prend deux années de détachement pour pouvoir se consacrer à ses recherches aux archives de La Hague aux Pays-Bas. De là-bas, Theal se devait de faire des rapports pour les chefs des départements du gouvernement colonial, ce travail l'ayant immiscé dans les *Blue Books* et ayant impulsé la première recherche historique et anthropologique sur les « natives tribes » émanant du gouvernement (Babrow, 1962 : 161). De là, l'épopée historiographique de sa plus grande oeuvre débute, *History of South Africa* dont les cinq premiers volumes sur les onze sont publiés entre 1888 et 1900 (Babrow, 1962), et sonne la dernière étape de sa carrière, lors de laquelle Theal ne publia pas moins de 40 volumes²⁸ sur l'histoire coloniale de l'Afrique du Sud (Naidu, 2012 : 57). De plus, Theal fut aussi l'auteur et la référence pour les manuels

²⁷ Pour un rapport complet sur la pédagogie différenciée et racialisée mise en place par James Stewart à la mission de Lovedale, consulter la thèse de Sheila M. Brock (1974) *James Stewart and Lovedale: A reappraisal of missionary attitudes and African response in the Eastern Cape, South Africa, 1870-1905* soutenu à l'Université d'Edimbourg.

²⁸ Pour plus d'informations sur les différentes œuvres de Theal et les contextes d'écriture, consulter le mémoire de master de Merle Babrow, *A critical assessment of Dr. George McCall Theal*, soutenu à l'Université du Cap en 1962, qui semble être le rapport le plus complet et systématique sur la vie et les contributions de G. McCall Theal.

scolaires, en conséquence de son passage aux presses de Lovedale spécialisées dans la production scolaire, son influence ayant façonnée la politique éducative concernant l'enseignement de l'histoire dans l'Afrique du Sud du XX^e siècle (Naidu, 2012 : 57).

La documentation historique de Theal a une valeur inestimable mais elle se doit aujourd'hui d'être analysée au prisme des études postcoloniales, les productions de Theal étant des encyclopédies historiques subjectives mettant en lumière l'histoire coloniale de l'ensemble d'un pays, interprétée par le biais d'un acteur colonial — dont les qualités d'historien ne sont pas en jeu — mais émanant du pouvoir qui dépossède la plupart des individus dont il essaie de faire l'Histoire.

Suite à cette contextualisation, nous sommes en mesure de nous tourner vers l'ouvrage de notre corpus, *Kaffir Folklore*, dont quelques uns des contes qu'il contient avaient déjà été transmis au public dans les journaux sud-africains dès 1874 (Theal, 1882 : viii). Publié en 1882 à Londres, *Kaffir Folklore* était tout d'abord destiné à être publié par les presses de Lovedale (Theal, 1882 : ix), si la neuvième *Cape Frontier War* n'avait pas contraint Theal à servir le gouvernement colonial parmi les Ngqika (Naidu, 2012 : 56). Ce retour aux années Lovedale est important car c'est à ce moment précis que Theal a pu être en contact étroit avec les Xhosa et collecter son « folklore ». Schreuder (1986) et Naidu (2012) se posent d'ailleurs la question de l'intérêt que pouvait avoir Theal à collecter les coutumes, les croyances et les récits oraux des Xhosa, au sens où ils étaient les représentants du conflit en cours au niveau des frontières de la colonie du Cap, conflit auquel faisait face les autorités coloniales depuis un siècle (Naidu, 2012 : 63).²⁹ Cette question est en réalité la clé du projet personnel et historiographique de Theal, qui, curieux de découvrir le peuple soumis au processus de « civilisation », se doit également de compiler les informations sur leurs organisations socioculturelles traditionnelles et leur histoire afin qu'il y ait un témoignage — écrit — de leur passé, ces modes de vie des « uncivilized tribes » (Theal, 1882 : v), étant voués à disparaître « grâce » à l'apport de la civilisation (Naidu, 2012 : 58).

Dans *Kaffir Folklore*, Theal se propose d'interpréter la culture des Xhosa à travers leur folklore puisque « It has been found that a knowledge of the traditionary tales of a people is a key to their own ideas and a standard of a power of their thoughts » (Theal, 1882 : v).

²⁹ La neuvième et dernière *Cape Frontier War* eut lieu de 1877 à 1879 et opposa les groupes Xhosa des Gcaleka, Thembu et certains Ngqika au pouvoir colonial, dans un but de rétrocession de leurs territoires, comme une dernière tentative de résistance à la puissance britannique (Maylam, 1986 : 101).

Nous pouvons noter ici la similarité entre Callaway et Theal, qui considèrent tous deux le folklore comme une porte d'entrée vers l'organisation de la pensée de l'Autre, Theal ayant d'ailleurs probablement été inspiré par les contributions de Callaway. Dans son travail ethnographique, Theal s'inspire extensivement de sources orales et collecte alors des histoires et des contes populaires auprès des Xhosa, qu'ils transcrivent eux-mêmes pour que l'authenticité de leurs « own words » (Theal, 1882 : vi) soit préservée, puis il les traduit et les explique, pour que le lectorat non sud-Africain puisse lui aussi les découvrir et s'immiscer dans leur culture (Naidu, 2012 : 62).

Kaffir Folklore contient une première partie proposant des considérations générales sur les « Kaffirs », à qui il aurait supposément laissé le soin de se « describe themselves in their own words » à travers la mise à l'écrit de leurs contes oraux (Theal, 1882 : iv). Cette première partie montre assez clairement que cette « auto-description », par le biais de la tradition orale sélectionnée par Theal, ne peut être suffisante pour que le lectorat européen comprenne réellement la culture des Xhosa (Naidu, 2012). L'intervention de l'historien est alors nécessaire, en plus des annotations des contes, pour mettre en lumière l'organisation socioculturelle dont émane ce « Kaffir Folklore ».

En ce qui nous concerne, la mention du *hlonipha* — qui étonnamment ne semble intervenir dans aucun des autres nombreux ouvrages de Theal³⁰ — intervient dans les annotations de « The Story of Tangalimlibo », un conte racontant l'histoire d'une mère emprisonnée par la rivière. Theal se doit d'expliquer le *hlonipha* par rapport à ce conte, puisque la femme l'ayant chanté pour lui fait usage d'un terme « non-standard » — *angoca* (fr. un terme équivalent pour eau) — qui lui est inconnu et qu'il a alors dû interpréter dans le contexte pour proposer une traduction adéquate.

It will be observed that the woman speaks of those whose names are unmentionable. [...] Thus, a woman who sang the song of Tangalimlibo for me used the word *angoca* instead of *amanzi* for water, because this last contained the syllable *nzi*, which she would not on any account pronounce. She had therefore manufactured another word, the meaning of which had to be judged of by the context, as standing alone it is meaningless.

(Theal, 1882 : 214-215)

³⁰ Dans *The Portuguese in South Africa* (1896), Theal suggère rapidement que le *hlonipha* pourrait être une des raisons pour lesquelles les différents peuples Bantu d'Afrique se sont différenciés linguistiquement : « there were circumstances connected with the Bantu which increased the tendency towards variation. First there was the *hlonipa* custom, by which women were obliged constantly to invent new words, so that each dialect underwent gradual dissimilar changes. » (Theal, 1896 : 38).

Theal remarque alors que la syllabe à omettre pour cette femme est *-nzi*, qui est donc présente dans un prénom de sa belle famille, ce qui l'empêche de prononcer le terme standard *amanzi* (fr. eau) et conduit à l'usage d'un terme substitué au hasard, et non pas à un synonyme du terme *amanzi*.

Cette difficulté rencontrée par Theal lors de la traduction lui permet alors d'introduire la coutume du *hlonipha*, qu'il décrit rapidement à partir du *isihlonipho* des femmes par rapport aux hommes de leur belle-famille et qu'il étend aux restrictions spatiales. Theal suggère donc, par cette courte définition et en raison du contexte dans lequel il fait face à une conséquence du *isihlonipho*, que la pratique du *hlonipha* s'applique uniquement aux femmes.

According to Kaffir custom no woman may pronounce the names of any of her husband's male relatives in the ascending line. She is bound to show them the greatest respect, and implicitly to obey their commands. She may not sit in the house where her father-in-law is seated, she may not even pronounce any word in which the principal syllable of his name occurs.

(Theal, 1882 : 214).

Il est intéressant de noter que Theal ne fait pas référence explicitement à la coutume alors qu'il semble lui-même familier de cette pratique socio-langagière puisqu'il est capable de la décrire précisément en quelques lignes et d'expliquer laquelle des syllabes entraîne la substitution du terme *amanzi*.

En réalité, nous sommes quelque peu étonnées par cette opportunité manquée de renvoyer explicitement à la coutume du *hlonipha* et donc d'apporter une nouvelle connaissance concrète à son lectorat, mais aussi par cette unique mention du *hlonipha* perdue dans les annotations malgré ses connaissances évidentes de la coutume, face à l'historiographie impressionnante qu'a proposée Theal tout au long de sa vie en Afrique du Sud.

« Mais, comment s'empêcher d'ouvrir les yeux dans ces pays nouveaux, comment résister à l'attraction d'une nature encore presque inconnue qui nous livre ses trésors »
(Junod, 1897 : 63)

Pour terminer notre rapport sur les missionnaires-anthropologues, nous nous intéressons au travail plus tardif du missionnaire suisse Henri-Alexandre Junod. Après des études de théologie à Neuchâtel, Henri-Alexandre Junod, fils de pasteur, intègre la Mission Suisse Romande qui lui permettra de séjourner à trois reprises dans des localités des actuels territoires du Mozambique et de l'Afrique du Sud, parmi les Tsonga. De 1889 à 1896, Junod réalise donc sa première mission à Rikatla, dans l'actuel Mozambique. Après cette première

mission, Junod retourne en Suisse pendant trois années, au cours desquelles il publiera sa « trilogie » ethnographique : *Grammaire Ronga* (1896), *Les chants et les contes des ba-Ronga de la baie de Delagoa* (1897) et sa monographie réputée, *Les ba-Ronga : étude ethnographique sur les Indigènes de la baie de Delagoa* (1898). Au cours des quinze années qui suivirent, Junod retourna à trois reprises en Afrique australe, tout d'abord en 1899 pour mettre en place la nouvelle école pour évangélistes de la Mission Suisse Romande à la Mission de Shilouvane, dans l'actuelle Afrique du Sud, puis en 1904, de retour à Shilouvane avant que l'école évangéliste ne soit déplacée à Rikatla en 1907, et qu'il la rejoigne en 1913 (Michler, 2003). Cependant, son travail ethnographique repose essentiellement sur sa première mission, Junod s'attachant ensuite, dès le début du XX^e siècle, à compléter sa « trilogie » avec de nouvelles informations spécifiques, les bases de son raisonnement ayant été posées à Rikatla (Berthoud, 1985).

En réalité, Junod peut très clairement être considéré comme un missionnaire devenu anthropologue et reconnu comme tel (Van der Geest, 2010 : 590). L'abondance de travaux scientifiques sur, et d'éloge des, contributions ethnologiques et anthropologiques de Junod (voir Berthoud, 1985) témoigne de sa dualité professionnelle, réussie, dont il était lui-même conscient. En effet, Junod inscrit très explicitement son travail dans un double objectif : « le relèvement moral et religieux de ces peuplades africaines encore privées de la lumière de la révélation chrétienne » (Junod, 1897 : 63) mais aussi une obligation morale de « travailler pour la science » (Junod, 1897 : 64) afin de faire avancer les connaissances sur le monde, pour qu'il devienne de moins en moins inconnu.

C'est surtout dans les trois domaines suivants que nous avons apporté notre modeste collaboration aux savants qui étudient ces régions nouvelles et si intéressantes de l'Afrique : celui de la géographie, celui des sciences naturelles et celui de l'ethnographie et de la linguistique.

(Junod, 1897 : 64)

Dans son adresse à la Société de Géographie de Genève, Junod relève donc trois domaines dans lesquels il est persuadé que lui et les autres missionnaires de la Mission Suisse Romande ont permis quelques avancées avec un certain « succès » (Junod, 1897 : 63-63). Pour Junod, inspiré notamment de l'anthropologie et de la sociologie évolutionniste anglaise mais loin de toute position racialisée (Michler, 2003 : 87-88), l'ethnographie représente donc à la fois les questions à se poser face aux « tribus sud-africaines » (Junod, 1897 : 74) et les

réponses à donner au monde afin de mieux les appréhender et de les amener vers la religion puis la civilisation.

Il résulte en tous cas de ces études ethnographiques que les tribus sud-africaines sont tout à fait dignes d'intérêt ; elles sont remarquablement douées à plus d'un point de vue, et nous les croyons destinées à un bel avenir si, délivrées de leurs superstitions, elles embrassent la religion de la lumière et de la vérité qui les affranchira.

(Junod, 1897 : 74)

Nous pourrions nous étendre longtemps sur la double figure que représente Henri-Alexandre Junod mais cela nous induirait en erreur, puisque dans notre cas, nous nous intéressons aux descriptions du *hlonipha* concernant des peuples Nguni, alors que Junod est en réalité le seul missionnaire de notre corpus à ne pas s'être retrouvé au sein de ces communautés, puisqu'il évoluait parmi les Tsonga, entre les territoires de l'actuel Mozambique et de l'Afrique du Sud. Nous avons tout de même décidé de nous intéresser à sa monographie *Les ba-Ronga : étude ethnographique sur les Indigènes de la baie de Delagoa* publiée en (1898), car elle nous permet de mettre en avant les conflits d'interprétation croisée des coutumes des différents peuples sud-Africains dans des ouvrages dont les auteurs proposent d'expliquer une coutume en s'appuyant sur celle d'un autre peuple, sans pour autant en maîtriser les implications.

Ainsi, dans *Les ba-Ronga : étude ethnographique sur les Indigènes de la baie de Delagoa*, Junod propose une rapide description du *hlonipha* pour justifier d'une pratique des « Ba-Ronga » qui feraient usage d'un nom d'animal pour dénommer leurs chefs et qu'en conséquence, l'animal se devrait d'être nommé différemment dans le vocabulaire commun, puisque dès lors que ce terme est utilisé pour un chef, il devient sacré et encode un certain respect que la communauté doit avoir par rapport à son chef. Junod considère alors que cette pratique qu'il observe chez les « Ba-Ronga » est inspirée du *hlonipha* des Zulu, qu'il décrit comme une pratique linguistique genrée, restreignant les femmes par rapport à certains hommes de sa belle-famille, en l'occurrence le mari et le beau-père dans cette description.

¹ Les Zoulou ont une coutume très répandue et qui rappelle beaucoup celle-ci. Ils l'appellent le *hlonipha*, c'est-à-dire le respect. Par respect, une femme ne doit jamais employer les noms des hommes de la famille de son mari et particulièrement celui de son beau-père. Si elle veut parler d'objets dont le nom est identique ou ressemble à ceux qu'elle doit éviter de prononcer, elle inventera des vocables quelconques pour les désigner. Je ne crois pas que les Ba-Ronga observent cette coutume du *hlonipha*.

Mais les interdictions que nous venons de signaler sont inspirées par une intention analogue.

(Junod, 1898 : 155)

Toutefois, il est intéressant de noter que Junod aurait plutôt pu faire un parallèle avec le *isihlonipho* national, qui implique également une omission du prénom du chef ou du roi, et qui entraîne une substitution du terme similaire dans la langue. Finalement, si Junod semble donner une explication supplémentaire bienvenue pour son lecteur, il est en fait coincé dans la conception genrée du *hlonipha* familial qui circule abondamment dans les cercles de savoirs européens depuis les années 1860 et les *Leçons sur les Nouvelles Sciences du Langage* (1863) du professeur Max Müller, et qui semble s'être cristallisée dans la plupart des travaux faisant mention du *hlonipha*. En réalité, certaines descriptions du *hlonipha* en contexte colonial sud-africain décrivent le *isihlonipho* national (David, 1872 ; Leslie, 1875), qui aurait été une explication plus adéquate dans cette remarque de Junod. De plus, il semblerait également assez courant de dénommer le chef par le nom d'un animal parmi les Zulu — notamment le léopard — comme Callaway le notait dans le troisième volume de *The religious system of the Amazulu* (Callaway, 1870 : 315) ou comme Werner le notera plus tard dans son article *The custom of "Hlonipha" in its influence on language* (Werner, 1905 : 353).

Pour conclure, la description de Junod que nous venons de présenter semble bien refléter le concept du *hlonipha* tel qu'il est partagé dans les écrits ethno-anthropologiques des missionnaires et agents coloniaux, puisqu'il montre que la coutume est uniquement appréhendée dans son acception linguistique et genrée. En réalité, nous le verrons dans le chapitre suivant, il semble possible de faire un lien direct entre la description de Junod et celle qui circule dans les cercles de savoirs européens, en dépit de son ancrage territorial qui aurait pu l'amener à mobiliser le concept de *hlonipha* à partir des descriptions proposées en contexte colonial, dans les écrits de missionnaires tout d'abord, mais aussi à partir de celles de J. C. Warner dans *A Compendium of Kaffir laws and Customs* (1858) ou la très riche description de D. Leslie lors de sa conférence devant la *Natural History Association of Natal*, que nous analyserons pour clôturer ce chapitre. En ce qui concerne Callaway et Theal, leurs courtes descriptions du *hlonipha* doivent s'interpréter dans le contexte de recensement et partage de la littérature orale, le *hlonipha* étant alors uniquement mobilisé pour justifier de l'usage d'un terme par rapport à un autre dans la transcription et traduction de folklore.

3. 2. 3. Le cas de Dudley Kidd (1904-06) : entre popularisation et anthropologie raciale

Pour terminer notre analyse, nous marquons le début du XX^e siècle et de l'anthropologie raciale prenant doucement racine en Afrique du Sud avec la longue réflexion sur le *hlonipha* proposée par le missionnaire Dudley Kidd dans *The Essential Kafir* (1904).

Dudley Kidd, un missionnaire de la *South African General Mission* et grand voyageur dans les pays de l'Afrique Australe, est un personnage ambivalent. En effet, Kidd s'inscrit à la fois dans le courant des productions intellectuelles ralliant anthropologie et psychologie (Stillwaggon, 2012), observations ethnographiques missionnaires et récits anthropologiques politisés (Elphick, 2012), mais aussi et surtout, une production intellectuelle destinée à un public général (Dubow, 1989). Au niveau intellectuel, Kidd s'inscrit clairement dans une anthropologie raciale se basant à la fois sur le concept de « primitive mentality » (Stillwaggon, 2012 : 1004), d'un « arrested development » dès la puberté des « natives » (Lewis & Steyn, 2003), mais aussi d'une théorie raciale généralisante, c'est-à-dire que Kidd ne divise par les « Kaffirs » sur la base de critères ethnolinguistiques en vigueur à cette époque — au grand dam du missionnaire suisse Junod (Harries, 2005) — mais les regroupe comme un tout dans son « character-sketch of the South African natives » (Kidd; 1904 : ii).

The title primarily refers to that essential spirit which underlies all the variations of the outer life of the many tribes included under the name of Kafir. It is with the essential spirit or personality of the Kafir that these pages deal. [...] The word Kafir is used in its broadest sense, so as to include all the dark-skinned tribes of South Africa [...] the title is often used in South Africa as a synonym for the word native, and it is in this sense that it is used here. It is thus equivalent to the word Bantu.

(Kidd, 1904 : i-ii)

Dans son objectif de présentation de l'essence même des « Kafirs », Kidd s'appuie abondamment sur la notion de différenciation intellectuelle sur la base d'une « native mentality » permettant une racialisation d'un nouvel ordre, c'est-à-dire psychologique et non plus physique (Dubow, 1989). Ainsi, Kidd s'intéresse aux coutumes et aux croyances des « Kafirs » dans l'unique but de faire ressortir « la » personnalité typique du « Kafir ».

It is the development of the soul of the Kafir people that forms the central interest of these pages, customs and beliefs being described so as to bring out clearly the nature of Kafir personality.

(Kidd, 1904 : i-ii)

Se situant explicitement en dehors des champs de l'anthropologie, de la sociologie ou de l'histoire, mais aussi des études missionnaires (Kidd, 1904 : ii), l'ouvrage *The Essential Kafir* est en fait un conte, en témoigne la première ligne de l'ouvrage « Far away, lost in the pearly haze of the horizon, lies the kraal we are about to visit. » (Kidd, 1904 : 3). Kidd relate « a warm-blooded character-sketch of the South African natives » (Kidd, 1904 : ii), dont le style d'écriture choisi, volontairement artistique (Kidd, 1904 : ii), personnel et anhistorique (Rich, 1975), pourrait surprendre le lecteur d'aujourd'hui. En effet, Kidd s'éloigne totalement du ton scientifique des travaux desquels il s'inspire (Dubow, 1989), et propose une immersion dans la vie des « Kafirs », selon ses propres projections, pour s'assurer que le lecteur ait accès à un ouvrage qui lui permette de connaître — et non de comprendre — le « Kafir ».

The aim has been to preserve, as far as was possible in print, the sympathetic juices, the hopes, the fears, the joys, and the sorrows, of these people. Occasional remarks calculated to indicate the points at which the Kafir is connected with the great broad ranks of humanity are given from time to time. To enable a reader to see the world through Kafir eyes, and to feel it through Kafir finger-tips, it is essential to conserve all the living juices of a strange personality, not fearing to show up the vices and foibles of the native, for it is just these human failings and foibles which touch us with a sense of pathos and endear to us many a friend.

(Kidd, 1904 : ii)

C'est donc dans la perspective de dresser un tableau complet de la personnalité du « Kafir », considéré comme uniforme par rapport aux Blancs, en témoigne le singulier du titre de son premier chapitre introductif « Introducing the Kafir », que Kidd s'intéresse au système de croyances (« Natives beliefs », « Magic », « The Witchdoctor »), aux différentes coutumes (« Customs-Birth to Death », « General Customs »), aux caractéristiques psychologiques (« Mental Characteristics »), à l'organisation militaire (« War and the Chase », « Arts of Peace and Domestic Matters ») et juridique (« Legal Matters ») ainsi qu'aux traditions orales (« Folklore »). Kidd termine son ouvrage avec un chapitre invitant le lecteur à réfléchir à l'avenir du « Kafir » («The Kafir-What is to become of Him? »), indiquant un certain ton paternaliste, comme si l'avenir de ces peuples était entre les seules mains de Kidd — et par extension des Blancs (Kidd, 1904).

En ce qui nous concerne, la longue description du *hlonipha* (Kidd, 1904 : 236-245) intervient dans le chapitre « Customs-Birth to Death » (Kidd, 1904 : 195-254). L'intérêt de la description de Kidd réside dans les différentes exemplifications des conséquences de la

coutume du *hlonipha* dans la vie quotidienne des « Kafirs » mais aussi dans le contact entre les locaux et les missionnaires. En effet, Kidd propose de nombreux exemples issus de ses propres expériences ou d'expériences de ses collègues missionnaires. Kidd introduit le *hlonipha* dans la relation familiale et d'après les liens de mariage, mais notera également plus tard que le *hlonipha* s'applique en dehors de cette vie familiale, dans ce qu'il appelle les types « national and tribal » de *hlonipha* (Kidd, 1904 : 241). Ensuite, il propose plusieurs hypothèses pour retracer l'origine d'une telle coutume et finit par proposer une rapide analyse comparée de peuples ayant des coutumes similaires au *hlonipha*.

Dans un premier temps, le *hlonipha* est décrit au sein de l'organisation familiale. Kidd commence par illustrer le problème d'accès aux informations que le *isihlonipho* peut engendrer, notamment en ce qui concerne les prénoms des chefs des *umzi* lorsque l'on s'adresse à une des épouses de la propriété, puisque celle-ci ne peut prononcer les prénoms des hommes de sa belle-famille ou de son mari et que le teknonyme qu'elles utilisent pour les désigner ne peut correctement renseigner l'étranger. Cette introduction permet à Kidd de rebondir sur les différentes restrictions du *isihlonipho*, de l'omission des prénoms des hommes de la belle-famille à l'omission des syllabes de ces prénoms dans la langue commune, mais aussi de l'interdiction de les prononcer même mentalement « She may not even pronounce their names mentally to herself » (Kidd, 1904 : 237). En somme, ces prénoms et ces syllabes doivent être évincées du vocabulaire, cette émergence d'un nouveau vocabulaire *isihlonipho* étant d'abord défini par Kidd comme un « woman's language » se différenciant de celui « used by the men » (Kidd, 1904 : 237). Kidd propose ensuite deux exemples intéressants : le premier montre d'abord les conséquences linguistiques du *isihlonipho* dans la vie quotidienne, et l'incompréhension que cela peut engendrer lorsqu'une femme respectant le *isihlonipho* est en contact avec un individu, ici en l'occurrence une femme missionnaire, n'ayant pas connaissance de cette coutume.

An old woman was being taught at a mission station the Lord's Prayer, and when she came to the phrase "Thy Kingdom come" she changed the word for "come." She used a word which made nonsense. The missionary—a lady who did not understand *hlonipa*—corrected the old woman, and asked her to repeat the sentence as revised. But every time the woman inserted the wrong word for "come." The missionary began to think that the woman was either silly or obstinate, and she noticed that all the other women were laughing. Soon one of them explained that the woman was not allowed to use the word for "come," as it contained the emphatic syllable of her husband's name.

(Kidd, 1904 : 237)

Le second exemple montre la manière dont cette coutume est évidente pour les femmes « Kafirs » mais aussi conceptualisée comme universelle, en témoigne leur remarque à la femme missionnaire, Mme Green, qui utilisa l'adjectif « green » (fr. vert) pour désigner le caractère trop peu mûr des groseilles à maquereau mais qui fut reprise par les femmes puisqu'elle ne pouvait utiliser ce terme représentant le nom de son mari.

One day, soon after this, the missionary, whose name was Green, happened to say that the Cape gooseberries which the natives brought for sale were too green to use. Instantly the native women corrected her, declaring that she should express herself in a roundabout way and say the gooseberries were not ripe, for Green was her husband's name, and she should never mention it.

(Kidd, 1904 : 237)

Kidd continue sa description du *hlonipha*, car « a hundred other petty little details are included in the custom » (Kidd, 1904 : 237), en proposant les différentes restrictions spatiales observées par les femmes. Cependant, Kidd considère également la restriction de l'apparence physique, la belle-fille devant toujours être couverte devant les membres de sa belle-famille avec lesquels elle a le droit d'être en présence — à savoir plutôt les femmes. Il avance même que si la belle-fille se promène et rencontre un membre de sa belle-famille, elle doit essayer de s'en cacher au mieux, en se dissimulant dans la nature environnante ou en se couvrant, car une telle brèche à la coutume pourrait la faire accuser de sorcellerie puisque « why, it is argued, did she break the customs if not for evil purposes? » (Kidd, 1904 : 238). Ce commentaire sur un possible refus de la coutume entraîne Kidd à considérer que certaines restrictions peuvent être levées, notamment après la naissance du premier enfant. Il est intéressant de noter que Kidd fait cette remarque par rapport aux Sotho, ce qui permet de noter que Kidd a conscience que la coutume du *hlonipha* n'est pas uniquement pratiquée par les communautés Nguni. Nous pouvons également noter que, plus tard dans sa description, Kidd note également une possible levée des restrictions du *hlonipha* dès lors que la femme n'est plus en âge d'enfanter (Kidd, 1904 : 239). Dans ce cas, la femme semble être considérée comme un homme, au sens où elle est libre de s'épanouir en dehors des restrictions du *hlonipha*, comme le font les hommes.

Kidd est très au fait de la manière dont le *isihlonipho* s'applique aux noms, puisqu'il suggère que cette omission du prénom des hommes de la belle-famille s'applique tout au long

de la vie, mais aussi car il décrit le système de pluralité des noms de personne, le prénom de naissance ou *igama* étant celui à éviter.

But women have to be careful not to mention the names of any of the male relations of their respective husbands. Natives have two names, as a rule: one is the birth name, which is given to them before or after birth, and the second name is that which is given to them later, on account of some special characteristic which they show. The second name becomes their praise name after death. It is the birth name that has to be jealously avoided by the women.

(Kidd, 1904 : 238)

Kidd continue avec la notion du lait, et du sac du lait intouchable par les belles-filles, qui semble être un élément central des restrictions spatiales du *hlonipha*, puisqu'il est issu de l'enclos du bétail au coeur de la propriété familiale. De plus, nous pouvons noter que les restrictions autour du lait, en tant que nourriture, s'appliquent aux hommes et aux femmes puisqu'il est impossible, dans les deux cas, de boire du lait issu des *umzi* de tout parent de sa belle-famille.

I remember a good illustration of this custom in the case of a boy who was carrying a load for me. He became very thirsty and hot under the tropical sun. We stopped at a kraal, and the people gave me milk; but my boy refused to touch it, because the people of the kraal were connected in some such way with one of his relations.

(Kidd, 1904 : 241)

Finalement, en ce qui concerne les restrictions spatiales, Kidd note que les femmes « have special paths of their own, which runs behind the huts » (Kidd, 1904 : 238) puisqu'elles ne peuvent se déplacer librement dans l'enceinte de la propriété familiale. À ce moment de la description, Kidd nous indique qu'il avait demandé à une femme qu'il était en train de photographier de se placer à un certain endroit du *umzi*, ce qu'elle refusa de faire en raison du *hlonipha* qui ne lui permettait pas de se trouver à cet endroit, même si Kidd essaya de l'inciter à s'y déplacer (Kidd, 1904 : 238).

On one occasion I wanted to induce a woman to stand in a certain part of the kraal, so as to get the light suitable for taking a photograph. She was quite alone in the kraal, and therefore not watched, but resolutely refused to go where I wished. She said she was not allowed by native custom to walk on that spot. I threw down a box of matches on the spot, to see if that would induce her to break her custom; but she was proof against the temptation. I then threw down a sixpenny piece, and she refused to pick it up. So I dismounted from my horse and picked these things up and gave them to her, feeling that she well deserved the reward of her faithfulness.

(Kidd, 1904 : 238-239)

Kidd continue à exemplifier cette loyauté envers le *hlonipha* spatial en donnant un exemple qui pourrait être une manière de tourner en ridicule la coutume dans des situations de danger. En effet, il donne l'exemple d'une femme qui fut attaquée par des chiens et qui appela à l'aide la femme du *umzi* devant lequel elle se trouvait, mais la femme ne put arriver rapidement puisqu'elle dut faire le tour du *umzi* pour la rejoindre à l'entrée.

A European lady friend was one day walking up to a kraal when she was attacked by several of the savage dogs which are to be found at all kraals. She called to a native woman to come and drive off the dogs. It was but a few paces to where she wished to go; but the native went a long detour round the back of the huts, and came up too late. When the English lady upbraided her for her slowness, she said, "I am a bride, having just married into this house, and so I was not allowed to cross that part of the kraal."

(Kidd, 1904 : 239)

Cet incident permet de montrer le sérieux avec lequel le *hlonipha* se doit d'être observé, mais aussi le caractère déplacé si une telle brèche au *hlonipha* venait à être observée, Kidd l'expliquant à l'aide d'une analogie aux mœurs européennes.

If she had stepped on the forbidden ground she would have seemed to the natives to be far more mannish than a woman who deliberately goes into a smoking compartment of a railway train.

(Kidd, 1904 : 239)

Cette analogie nous permet de souligner le caractère patriarcal des deux sociétés en dialogue, celle que Kidd est en train de présenter et celle qu'il représente. En effet, dans les deux cas, le comportement de la femme se doit de répondre à un certain nombre d'attentes sociales cantonnant la femme à une féminité respectueuse qui serait délimitée par rapport à un respect dû aux hommes.

Après avoir présenté cet ensemble de restrictions du *hlonipha* telles qu'elles s'appliquent socialement et linguistiquement aux femmes, Kidd s'interroge sur le maintien ou non d'une telle coutume dès lors que la femme se convertit au christianisme. Nous observons ici une évolution de la considération du *hlonipha*, qui n'est plus appréhendé comme un frein à la christianisation en 1904, mais qui pose plutôt la question de la coexistence des coutumes des « natives » et des nouvelles coutumes impliquées par le christianisme.

One day I was discussing this matter with some natives. I asked them whether a native woman on becoming a Christian was still bound by this piece of etiquette. They said that it turned a good deal on the character of the women. Native custom, of course, did not recognise Christianity ; yet if a woman showed that she was in

earnest, and if her husband was good-natured, no one would object. They would say to her, "You are now going along a new path, and you may go along it properly, and even break our customs." These women would be excused from taking part in sacrifices to the spirits ; but then they would practically drop out of native life and be ignored. They would be regarded very much as strangers, for they would be cut off from all their heathen relations. Yet sometimes, if the woman was a hypocrite, the people would make her keep their customs; and so would some husbands enforce obedience to custom if they were bad-tempered, or if the wife was provokingly troublesome. In short, if the husband was a decent sort of man, and if the woman was good-tempered and sincere, but little difficulty would be placed in her way—a thing that speaks volumes as to the good sense of the natives.

(Kidd, 1904 : 239-240)

Cette réflexion peut être interprétée en trois temps. Kidd reconnaît tout d'abord que les coutumes locales sont indépendantes du christianisme comme nous le supposions dans notre interprétation des propos de Brigg (1888). Cependant, deux cas de figures semblent s'offrir à la femme, bien que dans chacun des cas, elle ne semble pas prendre la décision de perpétuer ou non le *hlonipha*. En effet, que le *hlonipha* soit abandonné pour que la femme puisse embrasser pleinement sa nouvelle culture chrétienne et s'éloigner de la vie locale, ou que le *hlonipha* soit maintenu, comme une dualité entre l'identité chrétienne et l'identité locale, ce choix revient au bon vouloir de son mari. Dans le second cas, Kidd suggère même que le *hlonipha* pourrait être maintenu dans le seul but de contraindre une femme supposément difficile à vivre, ou aspirant à un certain libre arbitre, afin de perpétuer sa docilité, Kidd soulignant ainsi que le *hlonipha* pourrait être une coutume de soumission plutôt qu'une coutume de respect, comme le suggèrent Rudwick & Shange (2006) aujourd'hui.

Pour terminer sa description du *hlonipha* en rapport avec les femmes, Kidd explique les règles impliquées dans la relation entre une belle-mère et son gendre. Cependant, si la belle-mère est plus restreinte dans son comportement, Kidd note que le gendre se doit également de « *hlonipha* » sa belle-mère en omettant son prénom, mais qu'il n'est pas davantage restreint ni par le *isihlonipho* ni par le *ukuhlonipha* (Kidd, 1904 : 240). Cette relation semi-réciproque entre un gendre et sa belle-mère, qui n'existe pas dans la relation entre une belle-fille et sa belle-famille, permet à Kidd de faire la transition vers le *isihlonipho* national s'appliquant à l'ensemble des membres de la communauté.

But not only does the *hlonipha* custom apply to married life: there are also forms of national and tribal as well as family *hlonipha*. In Chaka's days the whole nation had to drop the usage of certain words, because the emphatic syllable in them was similar to that in his name. In other tribes the people at the king's kraal *hlonipha* the names of

the chief and his father and grandfather (an exception to this rule is mentioned in the first chapter, where the Pondos freely mentioned the names of the old chiefs), and they alter all words in which the emphatic syllable is the same as in those names. Thus the language undergoes great alteration in the lapse of time.

(Kidd, 1904 : 241)

Pour clôturer sa description du *hlonipha*, Kidd note donc l'influence du *isihlonipho* national sur la langue commune, comme cela peut être le cas pour le vocabulaire spécifique aux femmes. Nous interprétons cette dernière remarque comme la fin de sa description, puisque Kidd discute ensuite de plusieurs hypothèses sur les origines d'une telle coutume.

La première hypothèse de l'origine du *hlonipha* mise en avant par Kidd, qui est aussi celle de « most writers on anthropology », relie le *hlonipha* aux possibles traditions d'enlèvement de la femme pour le mariage. Cependant, nous pouvons de suite noter que cette hypothèse n'a pas été avancée dans les autres sources missionnaires et que nous ne l'avons d'ailleurs pas rencontrée dans le reste de notre corpus, notamment car l'épouse dans les communautés Nguni est plus généralement acquise par le paiement de la *lobola* que par la capture ou l'enlèvement (*ukuthwalwa*) qui semble s'appliquer « uniquement » à de très jeunes filles forcées d'épouser un homme plus âgé (Machaka, 2019). Pour Kidd, cette hypothèse ne peut donc expliquer à elle-seule l'émergence du *hlonipha*, même s'il considère que le *ukuthwalwa* a son influence sur cette pratique.

I think it is undoubtedly the fact that the custom has deep connection with wife-capture; but this cannot account for all the facts. The theory is too small to cover such a large area of custom. There are elements in human nature which lie much deeper than such comparatively surface events as marriage into other tribes.

(Kidd, 1904 : 241)

Kidd considère que le *hlonipha* est une coutume ayant ses racines dans des traditions plus ancrées dans la nature même du « Kafir », revenant donc à cette notion d'essence du « Kafir » qui est l'objectif de tout son ouvrage.

La première nouvelle hypothèse que Kidd propose est en relation avec une réticence qu'il considère comme quasi-universelle, à savoir celle de transmettre son propre prénom, qui peut être encore plus importante dans le cas des « natives » en raison de la possibilité d'ensorceler une personne par le biais de son prénom (Kidd, 1904 : 242). Cependant, il considère également que ce facteur ne peut, à lui seul, être considéré comme étant à l'origine du *hlonipha*.

Yet this fear of being bewitched through one's name is also insufficient to explain all the facts of the hlonipa custom.

(Kidd, 1904 : 242)

Sa seconde hypothèse, se joignant à la première, considère les prénoms et les noms qui seraient issus du vocabulaire commun et pour lesquels il serait assez simple de tomber dans la mesquinerie de langue, allant contre la personne en elle-même. Il exemplifie toutefois cette hypothèse avec des noms de famille anglophones tels que « Wood » « Hope » ou « Drinkwater » et fait part de sa propre expérience personnelle par rapport à son nom « Kidd », qui ne pouvait être le sujet de moquerie sauf si quelqu'un « felt fairly sure that [he] could not trash him » (Kidd, 1904 : 242). Nous pouvons interpréter cette hypothèse de Kidd, dont les exemples ne se situent pas dans les langues des « Kafirs », comme sa propre interprétation du *isihlonipho* en rapport avec des prénoms et des noms de personne communément issus des termes de la langue, ce qui est effectivement répandu dans les variétés Nguni puisque les prénoms sont motivés sémantiquement (Neethling, 2005).

La troisième hypothèse de Kidd considère le caractère sacré de certains termes — noms d'animaux et noms de personnes — au sens où ces termes représentent des êtres qui sont craints dans la société en question, et pour lesquels le respect qui leur est dû se doit d'être observé très sérieusement.

This innate feeling would tend to keep certain names-especially those of chiefs-sacred, and free from all approach of levity.

(Kidd, 1904 : 243)

La quatrième et dernière hypothèse de Kidd est celle de la prévention de l'inceste. En effet, Kidd interprète les restrictions spatiales et physiques comme résultant de la tendance, des Zulu dans ce cas, à se trouver quasiment nus dans toutes les situations soumises aux restrictions du *ukuhlonipha*, ces restrictions permettant alors de ne pas tenter les hommes. De plus, la manière de conjurer une accusation incestuelle envers une femme tend à confirmer le caractère anti-inceste du *ukuhlonipha*.

In Zululand in olden days, to accuse a woman of lack of reverence for relations, and hint that she might possibly be tempted to commit incest, was such an insult that she was allowed to rush into the cattle kraal of the man falsely accusing her, and to kill the best ox she could find. To insist that a woman should keep out of the cattle kraal, where the men are frequently naked, and to make her keep to certain parts of the hut, and to oblige the mother-in-law to cover her breasts in the presence of her son-in-law—all tended to safeguard a man from temptation.

(Kidd, 1904 : 243)

Nous noterons toutefois que la manière de théoriser le *hlonipha* comme une barrière à l'inceste tend à montrer une sexualité presque sauvage, les hommes « Kafirs » ne pouvant supposément pas refréner leurs éventuels désirs ni supporter la nudité de l'ensemble de la communauté sans les restrictions du *hlonipha*. Cette dernière hypothèse de Kidd nous permet de noter son intérêt pour une théorisation de la sexualité de « l'Africain », qu'il considère, à la future manière de Freud, comme un être dont la sexualité est au centre de sa culture, mais que sa sexualité est et se doit d'être retenue et restreinte par le principe même de la civilisation (Elphick, 2012).

Finalement ce sont ces cinq hypothèses, depuis l'enlèvement pour le mariage jusqu'à la notion de l'inceste, en passant par le caractère à la fois superstitieux et sacré des noms de personne, qui seraient toutes ensemble à l'origine du *hlonipha*. En effet, aucune de ces variables ne semble pouvoir se désolidariser d'une autre dans l'émergence de la coutume.

It seems to me that these varied influences have been focused to a common point, and all are needed to account for the practice of hlonipa. No influence alone can be considered broad enough to act as a base for the varied customs of hlonipa.
(Kidd, 1904 : 243)

Pour terminer, Kidd propose de faire un détour dans d'autres cultures — en Australie, en Amérique du nord et du sud, en Asie et en Polynésie — afin de se rendre compte de « how universal the habit is in its main broad outlines. » (Kidd, 1904 : 243). Kidd clôture son argument en considérant que si certaines restrictions du *hlonipha* ou de coutumes similaires ne s'appliquent pas tout au long de la vie, cela montre que la femme est totalement intégrée à sa nouvelle famille, terminant sa considération avec une interprétation genrée du *hlonipha*.

En somme, Kidd semble toucher du doigt un des points principaux du *hlonipha* tel qu'il est plus tard exploré par Raum (1973), à savoir que le *hlonipha* familial est une coutume de respect résultant d'un long processus d'intégration d'un membre externe dans la famille, l'organisation patriarcale, patrilinéaire et patrilocale des communautés Nguni obligeant l'épouse, et non l'époux, à gagner son statut ou sa place au sein de sa nouvelle famille par le biais d'une pratique intensive et restrictive de respect.

Maintenant que nous avons analysé la description du *hlonipha* dans *The Essential Kafir* (1904), nous pouvons rapidement nous intéresser à son ouvrage suivant, *Savage Childhood: a study of Kafir children* (1906), dans lequel le *hlonipha* intervient très brièvement.

[...] we cannot understand the life of the savage before we understand the childhood of the savage.

(Kidd, 1906 : vii)

Dans ce second ouvrage, Kidd semble prendre un ton plus scientifique que ce qu'il nous propose dans *The Essential Kafir*, mais aussi plus paternalisant et racialisant puisque le terme « savage » est explicitement utilisé (Stillwaggon, 2012). Même si peu de travaux sur l'enfance des « savages » ont pu être consultés et que Kidd se base surtout sur ses expériences et ses observations personnelles (Kidd, 1906 : x), sa préface rend compte de ses objectifs scientifiques en mentionnant une nécessaire compréhension de la psychologie de l'enfance. En réalité, cet ouvrage permet à Kidd d'appuyer sa théorie du « arrested development » des « savages » dès leur puberté (Lewis & Steyn, 2003).

As a matter of fact the savage is at his best, intellectually, emotionally, and morally, at the dawn of puberty. When puberty is drawing to a close, a degenerative process seems to set in, and the previous efflorescence of the faculties leads to no adequate fruitage in later life.

(Kidd, 1906 : viii)

L'ouvrage *Savage Childhood: a study of Kafir children* s'impose ainsi comme un outil de civilisation moderne, à prendre en compte pour la mise en place d'une éducation différenciée, déjà assez répandue dans les écoles missionnaires comme celle de Lovedale (Brock, 1874), mais aussi comme une prémisse à l'éducation ségrégationniste de l'apartheid (Lewis & Steyn, 2003).

Our main aim in the education of backward races should be to draw out, discipline, and strengthen the various faculties and specially the imagination of the children so that, when the age of puberty arrives, these faculties may be able to resist the degenerative and blighting tendencies that must soon arise. The politician in South Africa pays attention chiefly to the question of the franchise of the native; the statesman is profoundly interested in the education of the children.

(Kidd, 1906 : ix)

Les chapitres de *Savage Childhood: a study of Kafir children* s'organisent selon les différents stades de développement de l'enfant, de sa naissance à l'adolescence, l'adolescence n'étant pas traitée dans cet ouvrage (Kidd, 1906 : xi). Le premier chapitre qui nous intéresse est intitulé « The Inter-Dentition Period », à savoir le temps entre l'apparition de la première et de la seconde dent, considéré comme « par excellence the age of innocence and charm » (Kidd, 1906 : 81).

Kidd introduit la coutume du *hlonipa* pour justifier une étape dans l'éducation des petits garçons qu'il a nommé « Leaving the Society of Women » (Kidd, 1904 : 84). Il décrit alors le *hlonipa* comme un attribut de la féminité qui doit absolument être banni de l'éducation des garçons, dès leur plus jeune âge, pour qu'ils deviennent des êtres masculins à part entière, ce qu'une connaissance du *hlonipha* ne semble pas permettre. Ainsi, Kidd propose une acception genrée du *hlonipha* tel qu'il est pratiqué dans le quotidien des familles, et donc des femmes, mais aussi, suggère que les petits garçons se doivent de sortir du cercle des femmes très tôt dans leur vie d'enfant.

As soon as a boy begins to cut his second teeth he is told not to sit with the women (not even with his mother), lest he should learn *hlonipa* language of the women, or should grow soft and effeminate. Any boy who used such *hlonipa* words would be laughed at, and would be called girlish.

(Kidd, 1906 : 84)

Le second chapitre qui nous intéresse « Works and its Side-Issues », décrit les différentes activités et responsabilités des jeunes garçons et des jeunes filles, mais aussi toutes les conséquences de ces activités sur les relations entre les jeunes enfants.

The chief occupation of the boys consists in herding the cattle, while the main work of the girls consists in fetching wood and water for the kraal. During the months in which the Kafir corn is ripening, all the boys and girls available are turned out into the fields to scare away the birds. This is the chief occasion on which boys and girls mix [...]

(Kidd, 1906 : 185)

Kidd mentionne à nouveau le *hlonipha* lorsqu'il s'intéresse au slang. En effet, il considère le slang comme un registre privé de langue en constante mutation et en usage chez les filles et chez les garçons pour qu'ils puissent communiquer sans être compris par leurs parents (Kidd, 1906 : 204). Il introduit alors le *isihlonipho* pour montrer que le slang ne peut être considéré comme tel car le slang est en fait un registre hybride qui permet une intercompréhension partielle entre filles et garçons, alors que le *isihlonipho* serait un registre spécifique aux femmes, qui pourrait à la fois être en usage parmi les femmes, mais aussi potentiellement en usage spécifique à chaque femme qui se doit de pratiquer le *isihlonipho* en fonction des noms de personne dans sa belle-famille.

[...] If the slang did not constantly change it would soon cease to be a private language. It is, of course, well known that there is a woman's language which

arises from the *hlonipa* custom ; but slang is a different thing. Boys have a slang of their own, and so do girls, neither fully understanding the other.
(Kidd, 1906 : 204)

En conclusion de notre analyse des contributions de Dudley Kidd, nous pouvons tout d'abord noter qu'il est plutôt pertinent de ne trouver que deux courtes mentions du *hlonipa* dans *Savage Childhood: a study of Kafir children* puisque la coutume ne semble pas s'appliquer aux jeunes enfants, le *hlonipa* entre jeunes et parents ayant plutôt lieu lors de l'adolescence (Raum, 1973). À l'inverse, la coutume trouve une place importante dans *The Essential Kafir* et les expériences personnelles de Kidd nous apportent de nouvelles informations et de nouvelles interprétations du *hlonipa* par la plume d'un missionnaire, fortement influencé par les principes de l'anthropologie. En réalité, la description du *hlonipa* proposée par Kidd se rapproche considérablement des futures interprétations de la coutume par Raum (1973) ou Herbert (1990), montrant ainsi sa connaissance profonde de cette coutume, bien qu'elle soit partagée dans une conceptualisation presque exclusivement féminine.

Nous noterons toutefois que Kidd publie ses ouvrages au début du XX^e siècle, ce qui lui a permis, même s'il ne les cite pas, d'avoir accès à de nombreuses informations sur le *hlonipa* en circulation au XIX^e siècle. En effet, Kidd a pu avoir recours aux différentes connaissances sur les coutumes en circulation dans le territoire colonial, mais aussi toutes les productions et interprétations de la coutume dans les cercles intellectuels occidentaux, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Ainsi, même si Kidd semble s'appuyer sur ses propres expériences, sa connaissance approfondie de la coutume est à relier aux autres descriptions du *hlonipa* de notre corpus, descriptions auxquelles Kidd a probablement eu accès au vu de ses intérêts pour les travaux ethno-anthropologiques, historiques et folkloriques.

4. David Leslie (1875) : le « colon parfait » au savoir légitime

Dans la continuité de nos analyses des écrits missionnaires, nous souhaitons maintenant nous intéresser à une personne en particulier, un homme « thoroughly fitted, both by nature and education, for the life of a colonist » (Lesslie, 1875 : vii) : David Leslie. Arrivé dans la colonie britannique du Natal à l'âge de 11 ans, Leslie apprend rapidement l'isiZulu et

en vient à le maîtriser à un si haut niveau de compétences qu'il se voit nommé interprète de la cour de justice du Natal dès ses 14 ans. Ensuite, après quelques années aux services de l'entreprise Acutt & Leslie et en raison de la crise économique, Leslie s'engage dans de nombreuses expéditions de chasses et de commerce dans les territoires « intérieurs » de l'Afrique du sud-est. De retour à Glasgow, David Leslie meurt — à l'âge de 35 ans — des suites d'une pneumonie dont les symptômes apparurent lors de sa détention au port de Lourenço Marques (aujourd'hui Maputo, Mozambique) en raison d'un conflit — ou d'un quiproquo — concernant les eaux territoriales britanniques ou portugaises, sur lesquelles Leslie naviguait (Leslie, 1875).

Dans la notice nécrologique du *Glasgow Citizen* (12 mai 1874), David Leslie est comparé au personnage biblique de Nimrod — dans son acception positive — au sens où il était un excellent chasseur et tireur d'élite, mais aussi un pionnier des relations de confiance avec les communautés locales, notamment les chefs Zulu. En raison des relations de confiance que Leslie a su construire tout au long de son expérience sud-africaine, il acquit des connaissances avancées concernant les communautés locales, qu'il ne manqua pas de partager en publiant de nombreuses contributions dans des journaux sud-africains (*Natal Mercury*, *Natal Colonist*) et britanniques (*Glasgow Herald*, *Star*, *Times* etc.) mais aussi en donnant des conférences pour la *Natural History Society of Natal* — dont plusieurs de ses interventions sont notoires (Leslie, 1875).

Dans cette partie, nous nous intéressons à un seul ouvrage, *Among the Zulus and Amatongas*, publié à Édimbourg en 1875, dans lequel le Révérend William Henry Drummond a compilé plusieurs sources écrites par David Leslie, dans le but de préserver la richesse de ses contributions et en mémoire de sa personne.

These are, primarily, to make such a selection from his published writings, as shall best recall him, as he lived amongst them, to the recollection of his friends ; secondly, to preserve, in a compact form, many of his contributions to literature, which might otherwise have been lost ; and thirdly, to enable the general public to appreciate, from his writings, the life of a man who, in an indirect yet practical manner, has influenced the future of South-East Africa more than almost any other of his contemporaries.

(Leslie, 1875 : vii)

De par l'architecture de l'ouvrage, nous avons à notre disposition plusieurs sources (de 1868 à 1875), nous permettant d'exploiter les connaissances relatives à la coutume du *hlonipha* de Leslie — et donc par extension, de ses contemporains — à la fois dans divers

contextes « académiques » mais aussi dans un contexte personnel. Ainsi, dans *Among the Zulus and Amatongas*, nous avons accès aux contributions suivantes (par ordre chronologique) : un récit d'expédition publié dans le *Glasgow Herald* en février et mars 1868, un récit d'expédition publié dans le journal londonien *Star* en février et mars 1870, une conférence de David Leslie pour la *Natural History Society of Natal* partagée à l'écrit dans le *Natal Mercury*, une lettre de juillet 1871 écrite par David Leslie à l'attention de M. Sanderson et publiée dans le *Natal Colonist* du 27 avril 1875, ainsi qu'un extrait du journal de chasse personnel de David Leslie daté du 11 octobre 1872.

Parmi ces sources, notre analyse de la description-représentation de la coutume du *hlonipha* se concentre sur la conférence « The Native Custom of "Hlonipa" » donnée par David Leslie pour la *Natural History Society of Natal*. La date de cette conférence nous est inconnue mais nous pouvons attester qu'elle a eu lieu avant la conférence « Kaffir Characters and Customs » du 20 avril 1871, puisque David Leslie renvoie à son papier sur le *hlonipha* durant celle-ci.

Some months ago I had the pleasure of endeavouring to interest the members of this Association in a peculiar Kaffir custom, which I had reason to believe was not known to many. [...] I do not know that I can do better than refer you to my former paper on "*Hlonipa*," and request you, when you hear this one, to bear in mind what I have there spoken of.

(Leslie, 1875 : 188)

Nous avons choisi d'analyser les autres sources à notre disposition dans *Among the Zulus and Amatongas* en relation avec cette conférence, notamment car nous avons réalisé que chacune des contributions de David Leslie dans lesquelles sont proposées une réflexion autour du *hlonipha* sont liées à l'évolution de la pensée de l'auteur et constituent soit un travail préparatoire ayant permis à Leslie de proposer une conférence très détaillée et très complète concernant cette coutume, soit une réflexion et auto-critique postérieure à la conférence « The Native Custom of "Hlonipa" ».

4. 1. Les journaux britanniques comme premiers médium du *hlonipha* de Leslie

La première mention du *hlonipha* dans les écrits de Leslie intervient entre février et mars 1868, lorsqu'il partage le récit de son expédition parmi les Zulu et sa visite au roi Mpande dans le *Glasgow Herald*. Leslie propose un long récit de ses aventures et termine

avec quelques considérations sur les particularités des Zulu à l'attention de lecteurs anglo-saxons qui souhaiteraient faire une excursion dans cette partie du monde.

Before concluding, a few hints as to what to do, and how things are done, in the Zulu, may be found useful for the guidance of any of my readers who may think of taking "a vacation ramble" to that interesting, beautiful, and healthy quarter of the globe

(Leslie, 1875 : 101)

Ainsi, Leslie choisit de transmettre aux lecteurs du *Glasgow Herald* cinq astuces et informations concernant les Zulu et, en quelques lignes, initie le lecteur à la manière de jurer sur les rois et chefs, aux moments propices pour cracher et se moucher, à la coutume du *hlonipha*, à une cure pour les migraines et pour finir, à une cure pour les entorses de pouce. Si le choix des informations à partager à de futurs voyageurs semble plutôt incongru, il l'est encore plus lorsque l'on considère la justesse de la courte description du *hlonipha*.

3d,-A wife must never speak to her husband's male relations, but must hide, or appear to do so, whenever she sees them. The husband must not speak to, look at, or eat with his mother-in-law. And neither husband nor wife must utter their relations' names. This is called "Hlonipa."

(Leslie, 1875 : 102)

En effet, en quelques lignes, Leslie décrit à la fois l'enjeu social de distanciation physique et l'enjeu linguistique d'omission des prénoms. De plus, il considère la coutume comme s'appliquant aux deux parties, les hommes et les femmes, et ne réduit pas son explication — et donc sa compréhension — de la coutume à une pratique purement féminine. Toutefois, si sa description concise du *hlonipha* est pertinente, Leslie la réduit très clairement à une simple curiosité qu'il n'est nécessaire de partager que parmi d'autres « curios » sud-africaines. Comme nous le verrons dans la suite de notre analyse, cette mention du *hlonipha* parmi des pratiques plutôt interprétées comme « barbares »³¹ semble détonner avec la précision et l'abondance d'informations que composent la conférence de « The Native Custom of "Hlonipa" » pour la *Natural History Association of Natal*. Toutefois, cette première description — si analysée uniquement pour elle-même — nous permet de situer les connaissances de Leslie et de noter qu'il saisissait, déjà en 1868, le double enjeu du *hlonipha*.

La seconde mention du *hlonipha*, et la dernière avant la conférence sur le sujet, reprend l'idée de la coutume comme une curiosité parmi d'autres au sein de l'organisation

³¹ Les « few hints » de Leslie décrivent une opération visant à remédier à une migraine de manière assez brutale et des attitudes plutôt désagréables associées aux jurons ou aux crachats (Leslie, 1875 : 101-102).

sociale des Zulu. Leslie partage un nouveau récit d'expédition « Wild life in South Africa » dans le journal londonien *Star*, dans les numéros de février et mars 1870. Dans la neuvième partie de son récit « A few Odds and Ends about Zulus », Leslie introduit le *hlonipha* à la suite de ses considérations sur le mariage et avant ses considérations sur la polygamie. Leslie propose alors une description plus longue que dans le *Glasgow Herald*. Il décrit tout d'abord la règle de distanciation physique entre un gendre et sa belle-mère, en insistant sur la non-interaction qu'ils se doivent d'entretenir.

Intimately connected with, and in fact arising out of, marriage amongst the Zulus, is the custom of "*Hlonipa*." When a mother in-law meets her son-in-law, she will not speak to him—she will hide her head and breasts that suckled his wife. If she meets him on the road where she cannot turn away, and she have no covering, she will tie a piece of grass round her head as a sign that she Hlonipa's. All correspondence has to be carried on through third parties.

(Leslie, 1875 : 141)

Leslie continue sa description en introduisant le *isihlonipho* familial, des femmes par rapport aux hommes de leur belle-famille, puis en considérant que cette règle s'applique également dans le cadre d'un *isihlonipho* national, qu'il exemplifie avec la famille royale de Mpande.

A wife will not mention the name of any of her husband's male relations ; she will not even say the name of her husband's father if you ask her ; and any word in which the sound of her father-in-law's name occurs, she will alter it ; and so also will a whole tribe alter any word in which the name of their dead chief occurs ; for instance, one of the King's (Panda) wives will not say "Enzani" (what are you doing ?), but "Enkani," because Panda's father was " Enzenzengakona," and they rather injure the sense than risk the euphony. One chief's people will not say "Manzi" (water), but "Mata," because their chief's father's name was "Manzini."

(Leslie, 1875 : 141-142)

Enfin, Leslie termine ses considérations en notant que le *isihlonipho* dépend du rang social de celui dont le nom doit être omis. Dans le cadre du *isihlonipho* national, il est évident que le roi, ses frères, et le père qui était le chef de la chefferie Zulu avant la prise de pouvoir de Shaka, sont hautement respectés et donc, le *isihlonipho* les concernant entraîne alors inévitablement des variations lexicales communes à l'ensemble du groupe.

The higher the rank the more strictly is the etiquette observed, and in consequence the language is ever altering, as they are continually manufacturing new terms, and puzzling the most learned pundits in the Kaffir-language.

(Leslie, 1875 : 142)

La richesse de cette description, au-delà des exemplifications, réside dans la réflexion de conclusion, qui est une prémisse de la conférence sur le *hlonipha*. En effet, Leslie introduit ici l'idée selon laquelle le *isihlonipho* influence la langue isiZulu en elle-même et entraîne une dynamique d'évolution constante, une théorie qu'il reprend et étend ensuite devant la *Natural History Association of Natal*.

L'analyse de ces deux premières sources dans lesquelles le *hlonipha* est mentionné par David Leslie nous invite à situer sa représentation de la coutume dans un contexte européen. En effet, dans les deux cas, Leslie raconte ses expéditions — et nous insistons sur le terme « raconte » — à un public européen, dans deux journaux de presse générale et hebdomadaire (*Glasgow Herald* à Glasgow et *Star* à Londres).

4. 2. La conférence « The Native Custom of “Hlonipa” »

Nous en venons maintenant à une source importante dans notre corpus : la conférence « The Native Custom of “Hlonipa” » pour la *Natural History Association of Natal*, qui érige le *hlonipha* en tant qu'objet d'étude à part entière. Comme nous l'avons noté précédemment, nous n'avons pas trouvé d'informations précises concernant la date de cette conférence, mais nous pouvons la situer entre 1868, date de création de la *Natural History Association of Natal* à Durban (Plug, 1992) et une autre conférence que Leslie a donné pour l'association le 20 avril 1871 (Leslie, 1875 : 188).³²

Pour commencer, il est important de noter que l'intervention de David Leslie à la *Natural History Association of Natal* se réalise en réponse à la demande de John Sanderson, un journaliste écossais, botaniste amateur et membre permanent de l'association.

When last in Durban, Mr Sanderson requested me to prepare a paper on “Hlonipa,” to be read before this Association. [...]

(Leslie : 1875 : 167)

À première vue, une intervention sur un sujet plutôt socio-linguistico-anthropologique comme l'est la coutume du *hlonipha* ne semble pas devoir avoir lieu pour le compte d'une société scientifique s'intéressant aux sciences naturelles, et notamment à la

³² En réalité, il semble possible de situer la date de cette conférence entre janvier 1870 et avril 1871, notamment grâce à deux rapports de la Royal Geographical Society de Londres qui citent une acquisition d'ouvrage « Purchased. 'On hlonipa, a Kafir Custom'. by D. Leslie. 1870. » (Proceedings, 1871 : 317) ; « Leslie, D. -“Hlonipa” (a Kafir custom). 1871. » (Journal Vol. 42, 1872 : cix), que nous supposons être la transcription de la prise de parole de Leslie pour la *Natural History Association of Natal*.

botanique pour ce qui est de la personne à l'origine de la demande (Plug, 1992). Cependant, puisque David Leslie est invité à prendre la parole sur ce sujet, nous pouvons situer son intervention dans le contexte des Humanités du XIX^e siècle, très étroitement reliées aux sciences naturelles au sens où l'étude de l'Homme et des cultures permettait de comprendre l'évolution de l'Humanité toute entière, comme nous le verrons dans le prochain chapitre (Miller, 1975). De plus, nous pouvons souligner que la possible curiosité personnelle de John Anderson se transformera ensuite en deux articles concernant l'histoire et les mœurs des Zulu publiés dans des périodiques britanniques entre 1878 et 1879.³³

Première expérience de type académique de la part de David Leslie,³⁴ il consacre tout d'abord quelques arguments à une explication générale de l'organisation socioculturelle des Zulu, notamment car il considère qu'il est difficile de comprendre leurs « habits and customs » sans une étude et une expérience approfondie de leur mode de vie et de pensée (Leslie, 1875 : 67).

The study of Kaffir habits and customs is a very curious one. To my mind, it would take a lifetime of close application to make one thoroughly acquainted with their modes of thought, their peculiarities of speech, their untranslatable idioms, and their superstitions—the last of which are legion.

(Leslie, 1875 : 167)

La conférence commence donc avec diverses considérations sur les superstitions des Zulu (sorcelleries, présages, rêves, monde naturel), qu'il étend avec des considérations linguistiques — notamment en s'intéressant à des expressions idiomatiques de l'isiZulu — ainsi que des remarques sur le fonctionnement des relations familiales et des rites de mariage. Toutefois, il est important de noter que cette introduction détaillée, précédant le réel sujet de la conférence, s'inscrit dans le discours intellectuel et idéologique colonial propre à cette époque, s'intéressant aux populations locales tout en les réduisant à un état sous-civilisé. En effet, les profondes connaissances de la culture Zulu de Leslie sont teintées du regard critique du colon, qui s'affiche clairement comme tel lorsqu'il considère que la langue isiZulu est une langue riche — voire plus riche au niveau lexical que l'anglais — mais n'ayant toutefois pas les atouts nécessaires pour une réflexion philosophique. C'est l'argument final, dans lequel

³³ Sanderson, J. (1878). The Transvaal and the Zulu countries. *Fortnightly Review*, 23(138), 937-954. ; Sanderson, J. (1879). Polygamous Marriage Among the Kafirs of Natal and Countries Around. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 8, 254-260.

³⁴ « It was a difficult matter for me, being utterly without experience in this sort of thing, to judge how to render the subject most interesting, and most in accordance with the customary style of papers read to an Institution of this kind. » (Leslie, 1875 : 167).

Leslie indique que la langue est naturellement ainsi, qui inscrit son discours dans la violence symbolique du discours colonial.

The Kaffir language I consider much more copious and minute, as well as concise, than our own, in terms relating to things material—which they can see with their eyes—but is not fitted for sustaining a philosophical or metaphysical argument, and that naturally so.

(Leslie, 1875 : 171)

Après cette introduction générale, Leslie entre enfin au cœur du sujet de la conférence : la coutume du *hlonipha*. L'organisation de la conférence de Leslie nous permet de distinguer deux façons de décrire et de représenter le *hlonipha* : dans un premier temps, Leslie définit et exemplifie tous les aspects du *hlonipha* pour familiariser l'audience aux particularités de la pratique de cette coutume, dans un second temps, il propose une réflexion sur les origines de la coutume mais aussi sur les conséquences à la fois sociales et linguistiques d'une telle pratique, puis enfin, Leslie propose sa propre interprétation des mécanismes du *hlonipha*. Notons toutefois que ce plan de présentation semble être en harmonie avec le caractère savant de la conférence ainsi que le public que compose la *Natural History Association of Natal*.

Pour introduire la coutume, Leslie s'appuie tout d'abord sur une définition du terme « *hlonipa* » qu'il détermine comme un dérivé du mot « *enhloni* (shame) » et qu'il définit comme un comportement linguistique.

[*hlonipa*] means that they are ashamed, or are too polite, to use the names of great people, or such others as they pay respect to, in the common speech of every day.

(Leslie : 1875 : 172)

Toutefois, nous pouvons immédiatement noter que Leslie ne sait situer le sentiment exact, la honte ou la politesse, duquel émane cette coutume. De plus, il borne la définition du terme « *hlonipa* » à la spécificité linguistique de la coutume, le *isihlonipho*. Partant de cette définition partielle du *hlonipha*, Leslie propose de découper la coutume en trois types, « the *family*, the *tribal*, and, in the case of the Zulus, the *national* » (Leslie, 1875 : 172). En réalité, la trichotomie de Leslie se rapproche de notre dichotomie du *hlonipha* familial et national, puisque les deux ont des implications qui se distinguent assez nettement. Toutefois, Leslie propose une trichotomie — familial, « tribal », national — dont les deux aspects concernant des pratiques du *hlonipha* par rapport aux chefs se justifient par des variations lexicales observées entre les différentes populations Zulu.

Pour commencer, Leslie s'intéresse au *hlonipha* familial qui implique des règles à la fois sociales et linguistiques. En ce qui concerne la composante linguistique, Leslie considère tout d'abord que seules les femmes sont contraintes par le *isihlonipho*.

The first [the *family* Hlonipa] is confined to the women as far as speech is concerned.

(Leslie, 1875 : 172)

Toutefois, après avoir rapidement mentionné la règle d'omission du prénom du beau-père et minutieusement décrit les règles de distanciation physique d'une belle-fille par rapport aux hommes de sa belle-famille, ou d'une belle-mère par rapport à son gendre, Leslie explique le *isihlonipho* du gendre par rapport à sa belle-mère, contredisant ainsi son *isihlonipho* féminin.

The son-in-law too will not call his mother-in-law by her name, but simply mother, and the wife is generally called so-and-so of so-and-so, child of her father.

(Leslie, 1875 : 173)

De plus, Leslie nous apprend que les femmes parentes de l'épouse ne se permettent pas non plus d'interpeller l'époux par son prénom, cette nouvelle remarque, inédite dans notre corpus, nous permettant donc de souligner que les teknonymes semblent être les termes d'adresses privilégiés dans l'ensemble des relations de parenté parmi les Zulu.

All the females in any way related to the girl's family will call her husband *Umkweniana*, but never by his name ; and when he has children grown up they will call him father of so-and-so.

(Leslie, 1875 : 172-173)

Avant de proposer des considérations plus personnelles sur le *hlonipha*, Leslie termine sa description générale de la coutume en considérant la règle de l'interdiction de consommation du lait dans une propriété familiale parente de la famille de l'un et de l'autre des mariés. Leslie propose même une interprétation de cette règle, en considérant que l'hospitalité traditionnelle envers des membres de la famille ne permettait pas de refuser la consommation de nourriture, même dans le cas où peu de denrées alimentaires étaient accessibles à la famille hôte.

This custom I think very likely to have been established to prevent the relatives, to whom food could not be refused, eating up the contents of the calabashes, and so leaving those of the kraal without any of the food which they are fondest of, and which their stand-bye in times of hunger.

(Leslie, 1875 : 173)

Si la description de la coutume que propose Leslie à la *Natural History Association of Natal* est synthétique mais détaillée, sa richesse réside surtout dans les différents exemples et expériences personnelles qui viennent alimenter la transmission du savoir et la réflexion de Leslie. En effet, considérant à nouveau la notion « the higher the rank of the parties the more strictly is the etiquette observed » comme il le notait déjà dans sa contribution au *Glasgow Herald*, Leslie propose de considérer la difficulté de comprendre les membres de la famille du roi Mpande puisque les épouses du roi et de ses fils, et même les servantes, appliquent le *hlonipha* à plusieurs générations.

At the King's kraal it is sometimes difficult to understand his wives, as they *Hlonipa* even the very sound of the name of the King's fathers, his and their brothers back for generations.

(Leslie, 1875 : 173)

En réalité, un des exemples de Leslie concernant ce *isihlonipho* pratiqué par les femmes de la famille du roi Mpande est issu de son propre nom, *U-Lpondo*, qu'il porte dans la langue isiZulu et qui ne peut être prononcé car il contient des syllabes identiques à celle du prénom du roi Mpande.

The wives of the King's sons, for instance, will never call me by my Kaffir name *u'Lpondo* because part of the sound is in Panda, but *Utshibo*, which is *Hlonipa* for horn.

(Leslie, 1875 : 173)

Cette notion de *isihlonipho* extensif par rapport à la famille royale amène Leslie à nous montrer la barrière linguistique que représente le *isihlonipho* pour la transmission du savoir local et de sa diffusion par le colon. En effet, il fait remarquer une ambiguïté dans la liste des oiseaux de la savane proposée par Wyndham dans un article du *Natal Mercury*, dans lequel Wyndham répertorie cinq types de perdrix, alors que seulement quatre étaient connues de Leslie. Après quelques recherches, Leslie se rend compte que la perdrix appelée *mahope* par Windham n'est qu'un terme *isihlonipho* pour dénommer le pigeon *ejuba*, dont les syllabes sont identiques au frère du roi Mpande, Somajuba.

At last I found that *Ehope* is the *Hlonipa* for the generic name of "*Ejuba*"-pigeon ; *Mahope* is, of course, the plural ; they "*Hlonipha*" *Somajuba*, a brother of Panda's.

(Leslie, 1875 : 174)

Leslie, en soulignant l'extensivité du *isihlonipho*, nous permet surtout de faire remarquer les limites de la construction du savoir local par le colon, notamment lorsque le

colon ne semble avoir de connaissances suffisantes de la langue et de ses spécificités pour transmettre de nouvelles connaissances sans se laisser guider par ses propres interprétations de son environnement.

Dans la suite de sa conférence, Leslie nous propose des considérations en rapport avec le *hlonipha* sur lesquelles il convient de s'attarder, notamment car elles n'interviennent dans aucune de nos autres sources, hormis celle de Dudley Kidd dans *The Essential Kafir* publié quelques années après en 1904. Leslie introduit trois insultes, deux linguistiques et une physique qui simultanément découlent et vont à l'encontre du *hlonipha* : un homme insultant une femme par "*O'mka ninazala*" (fr. être enceinte de son beau-père, actuellement ou dans le futur), une femme jurant par "*Mamezela*" (identique au premier juron mais énoncé par soi-même et pour soi-même) et enfin, un homme ou une femme crachant ou *tshaka* à l'intention d'une femme.³⁵ Cette considération sur les insultes à la coutume du *hlonipha* appuie très explicitement l'importance du *hlonipha* pour les femmes Zulu, ces offenses, et la nécessité de les « réparer », étant pour Leslie une preuve indéniable de l'importance de la coutume.

So deeply rooted, and so strictly observed, is the custom "*Hlonipa*" that the worst oath they can address to a woman or girl-it is only applicable to females-is "*O'mka ninazala*," which means that she does or will bear children to her father-in-law. The woman to whom this is applied immediately throws off her blanket, or cloth, and takes no care about *Hlonipa*, because, as she argues, if this is said to me of him of whom I am so afraid, or pay such respect to—i.e., *Hlonipa* so strictly—what is the use of my continuing to do so.

(Leslie, 1875 : 174-175)

Dans la continuité de cette description et démonstration des implications du *hlonipha* familial, Leslie passe à une rapide description du « *Tribal Hlonipa* » et du « national *Hlonipa* » qu'il considère comme « a much simpler affair » (Leslie, 1875 : 76). En effet, ces deux types de *hlonipha* impliquent « uniquement » une pratique du *isihlonipho* à travers l'omission du prénom du chef et des termes de la langue étant quasiment identiques.

It is merely that no individual of any of the tribes which now constitute Zulu, will use the name of their chief or his progenitors, as far as they remember, in the common parlance of every day.

(Leslie, 1875 : 176)

³⁵ Dans sa description, Leslie détaille la manière de conjurer ses insultes, qui consiste toujours en un sacrifice d'une bête pour laver la disgrâce, et dans le cas où cela n'était pas possible, en un pillage de la maison de l'offenseur (Leslie, 1875 : 174-175).

Pour suivre son exemplification du *hlonipha* « tribal », Leslie s'inspire du clan Zungu dont les noms des chefs successifs, Thsani, Imkondo, Manzini et enfin Umfano inhlela, ont laissé des traces dans la langue commune pour les substitutions des termes *thsanti* (fr. herbe), *umkondo* (fr. sagaie), *manzi* (fr. eau) et *enhlela* (fr. chemin). Cette analyse permet à Leslie de rebondir sur le *isihlonipho* national, qui consiste en l'omission du nom du roi pour l'ensemble des Zulu, qu'il exemplifie avec les termes de substitutions en lien avec le nom du roi à cette époque, Cetshwayo.

[...] the national *Hlonipa* is all the tribes omitting the King's name, as also Cetshwayo's, whom they now also *Hlonipa* [...] They do not, however, carry it so far as the women, as regards omitting the very slightest similarity in sound.

(Leslie, 1875 : 176)

Toutefois, Leslie note que le *isihlonipho* national ne semble pas être aussi strict, ou précis, que le *isihlonipho* familial observé par les femmes, puisque toutes les syllabes du nom du roi ne sont pas prohibées, l'importance résidant plutôt dans une omission du prénom du chef.

Après toute cette partie descriptive, et exemplifiée, de la coutume du *hlonipha*, Leslie termine son exposé avec une partie réflexive sur les raisons de l'existence de cette coutume et les règles qui pourraient la régir, notamment le *isihlonipho*, tout en nous renseignant sur sa propre méthode pour la comprendre et pouvoir l'exposer devant la *Natural History Society of Natal*.

And now comes the question of whether or not there are any rules by which they are guided in *Hlonipa*, and how it arose in the country.

(Leslie, 1875 : 176)

Pour son essai de systématisation du *hlonipha*, Leslie souligne tout d'abord qu'il semble presque impossible de discuter des causes et des raisons qui motivent la coutume avec les personnes concernées par cette coutume, notamment car les personnes avec lesquelles il a discuté se contentent de dire que les choses sont ainsi car c'est la tradition, et que si l'on était tenté de poser des questions précises, les réponses seraient très peu souvent informatives.

It is always a very difficult matter to get at the reason for, or cause of, a thing, from a Kaffir. They say so-and-so is so. And if you ask how it is that it is so, the general answer is simply "because!" And if you press them hard, they take refuge

in saying that “it is the custom of the country.” If you ask questions, they will agree to anything, and in such a manner, that I have often been deceived, thinking that I had at last arrived at the truth.

(Leslie, 1875 : 177)

En conséquence, Leslie ne pense pas qu’il soit possible d’accéder aux origines de cette coutume et aux mécanismes qui la régissent sans la propre expérience et la réflexion métalinguistique de l’européen, notamment car son interlocuteur ne semble pas avoir d’intérêt à savoir pourquoi la coutume est ainsi et ne semble pas montrer ni d’intérêt, ni de capacités, à proposer une réflexion métalinguistique sur le *ishlonipho*.

Therefore, I say that one without a personal knowledge of Kaffir ways will really never get at the truth of their habits, laws, and customs, as you are obliged, in a manner, to depend greatly on your own experience, in putting together what you hear, and so arriving at a true result; and, generally, as regards the derivation of words, you have to decide for yourself altogether, as the Kaffirs have no idea of, and take no interest in, any such thing. A name is a name, and, if you ask for an explanation, they tell you that it is a name, and that is all they know about it.

(Leslie, 1875 : 177)

Ainsi c’est donc l’expérience du *hlonipa* de Leslie qui semble être retranscrite dans cette conférence, puisqu’il ne semble pas avoir été capable de tirer d’informations adéquates de la part des personnes qu’il a interrogées, bien que ces informateurs aient été les membres de la famille royale au temps du roi Mpande. En effet, certaines explications de Leslie sont issues de discussions avec une des sœurs du roi Mpande, puisqu’il s’y réfère explicitement pour expliquer la manière, plutôt arbitraire, de choisir l’appellation qui devra se substituer au prénom du roi ou du chef.

As one of Panda’s sisters, who is an old woman, and well versed in the etiquette, described to me—some might propose one name, the others might object, saying that it was not a nice one, for no other reason that I can discover, and at last they would agree to call him so and so.

(Leslie, 1875 : 177-178)

Bien que son informatrice, une des sœurs de Mpande, lui ait montré qu’il n’y avait pas de réels facteurs à prendre en compte dans le choix du substitut au prénom, Leslie tente tout de même de systématiser les différents termes issus du vocabulaire *ishlonipho* — pour finalement montrer qu’il est impossible de le faire. En effet, il considère que certains termes sont substitués dans une acception synonymique mais cela n’est pas toujours le cas, puisque

certains des exemples qu'il propose n'ont aucun lien entre le terme de départ et le terme *isihlonipho*.

If they could, they would find a word as near as possible to the meaning of that which they had laid aside, but not even that of necessity. As for example, *impise* (a wolf), they call *engadule*, because he is a great traveller—to *gadula* means to wander—or *umdela 'btonga*, one who despises sleep, because of his nocturnal habits; *utshani* (grass), they call *inkota*, as being near to the name of a particular age of grass, *isikota*, which I have explained before. *Idtsbe*, a stone, they call *egaio*, which may be translated "the grinder," because they grind their corn on stones. But on the other hand they call *imhlisio*, the heart, *inkeddamu*. *Inhlela* a path, *inyatuyo inkomo*, a cattle beast. *Emai*, *intshumpa* and *emetshe*—*manzi* (water), *mandambi*, *mahta*, *macubane*. In all these latter *Hlonipa* names, I can discover no connection at all with the real ones.

(Leslie, 1875 : 178)

En réalité, l'impossibilité de systématiser le *isihlonipho* semble résider, selon Leslie, dans la productivité de la coutume telle qu'elle est pratiquée, presque individuellement, dans chacune des communautés Zulu. En effet, bien que les différents termes en usage semblent être connus de tous, Leslie note que le *isihlonipho* n'est pas « standardisé » ou « standardisable » puisque chaque communauté fait usage du terme qui lui plaît, sans raison apparente.

And a greater proof, and one which to my mind is incontestible, is that all the different tribes in Zululand have different *Hlonipa* terms for the same words. [...] if they had rule to guide them in *Hlonipa* the different tribes [...] having been mixed so long under one authority, would all use the same term—whereas they do not do so : and that has caused the language to be not only a double one, as I have said, but, in the case of multitudes of words, they have three or four to express the same meaning, which, by the admixture of tribes, are known all over Zululand.

(Leslie, 1875 : 178-179)

Cette notion de non-standardisation — le concept de « standardisation » émanant de notre propre interprétation de la description de Leslie — semble être la seule limite que rencontre Leslie dans sa description de la coutume, puisque cette productivité et cette diversité du *isihlonipho* dans une même langue l'empêche de fournir une explication systématique, ce qui semble aller à l'encontre de la tradition intellectuelle de l'époque qui nécessite de systématiser les phénomènes linguistiques des « nouvelles » langues.

I think it still incredible that so many small tribes, all speaking the same language, not differing in dialect like the Amazwazi and the Amatonga, and living close together, should have different rules for *Hlonipa*.

(Leslie : 1875 : 179)

Finalement, les observations et expériences personnelles de la coutume par Leslie, ainsi qu'une sorte d'« enquête » concernant le *hlonipha*, lui permettent de conclure que la coutume est très ancienne, que le *isihlonipho* ne semble être régi par aucune règle, mais aussi et surtout, que tous les noms, et mêmes les termes, semblent avoir au moins une variante en *isihlonipho*, ce qui entraîne un dédoublement « naturel » de la langue des Zulu.

With this preface, then, I now, after many years' knowledge of them, and one or two years' enquiry as to this particular custom, say to you that they have no rules to guide them in *Hlonipa*, and I claim that the practice is one of great antiquity, as the language, at this present time, almost presents the phenomenon of a double one. There is scarcely a word in it applicable to a proper name—at least as far as I have enquired—which has not its corresponding *Hlonipa*—and in a case in which it might happen so—I have never heard of one which did—those interested should gather together and decide what they were to say.

(Leslie, 1875 : 177)

Enfin, pour terminer son analyse du *hlonipha*, Leslie suggère que la coutume est soumise à la tendance comme toute autre pratique sociale, ce qui influence alors le *hlonipha* et la manière dont la coutume évolue.

It is well known that there is a fashion in *Hlonipa*, as in everything else amongst whites and blacks; and there are those who set it. If a certain kind of bead or colour of blanket is adopted by the King, or his sons and daughters, it is immediately in request all over the country by those who are of rank and importance enough to risk the wearing them. So it is with *Hlonipa*—and as an instance I may give Cetchwayo.

(Leslie, 1875 : 179)

En réalité, l'exemple que propose Leslie est plutôt tourné vers la pratique linguistique, puisqu'il note la manière dont le roi Cetchwayo est respecté par la substitution de son prénom et du terme de la langue lui correspondant.

It began amongst his female relations and *Ikulonkulu* girls at his own kraal, and then spread to the King's kraals, and so as the natives put it, it began to be known all over the country that he was *Hlonipa'd*. One man in talking to another would innocently use the word *Amacebo* ; the other would stop him saying "Don't you know they *Hlonipa* him now ?" "No," the other would reply, "what do they say?" "They say *Amakwata*." And thus though there are other *Hlonipa* words for *Amacebo* (slander), which in the case of another, they would use without scruple, yet, as it is the King, they enquire about it, and thus it gradually spreads, till all use the same word.

(Leslie, 1875 : 179-180)

Cette remarque de Leslie suggère qu'au temps de Cetshwayo, le *isihlonipho* national ne devait pas avoir une importance si grande puisque le roi en est venu à être « *hlonipa'd* » par l'intermédiaire des femmes de son foyer qui étaient soumises au *hlonipha* familial, puis ensuite, par extension et effet de mode, le roi en est venu à être respecté par le *hlonipha* dans l'ensemble de la communauté Zulu. En un sens, nous pourrions relier cette remarque de Leslie à la prise de parole du roi Cetshwayo lors de sa détention dans la colonie du Cap. Rappelons-le, nous étions surprise de la prise de position du roi Zulu qui considérait que le *hlonipha* n'était pas une pratique obligatoire. En analysant ces deux remarques, nous pouvons alors supposer que la coutume du *hlonipha* ne devait « plus » avoir une place si importante dans l'organisation socioculturelle Zulu, ou du moins au niveau de la famille royale, et donc en conséquence, au niveau du *hlonipha* national.

Finalement, la conférence de Leslie peut se résumer en une présentation du *hlonipha* visant à décrire la coutume mais surtout, à montrer que sa composante linguistique, le *isihlonipho*, ne peut être ni systématisée ni retracée jusqu'à son origine, deux constatations qui semblent mettre à mal la manière d'appréhender les populations sud-Africaines par l'ensemble du corps colonial à cette époque.

I don't know whether what I have said proves my argument, viz., that *Hlonipa* is a very ancient custom among them; that it is very strictly observed; and that they have no rules for their guidance, as to the adoption of a word in the place of the one ordinarily in use.

(Leslie, 1875 : 180)

Pour conclure sa conférence, Leslie suggère que ses connaissances sur les Zulu, et par extension les connaissances d'autres colons sur les peuples sud-Africains, ne peuvent toutes être présentées ou justement mises à l'écrit, car elles ne peuvent réellement être vérifiées ou prouvées.

I must beg you to remember another thing I have touched upon in this paper, viz., that there is much, which one who is well acquainted with Kaffirs and their ways knows, but yet is unable to write about, much which, if I may so put it, he knows intuitively, but yet is unable to offer proof of; and I would beg of you to believe that I would have stated nothing here unless I was tolerably sure, in my own mind that it was correct.

(Leslie, 1875 : 180)

Malheureusement, nous n'avons pas de transcription de la discussion qui suivit la conférence, ce qui nous aurait permis de nous rendre compte de l'étendue du savoir de Leslie dans ses éventuelles autres informations sur le *hlonipha*, comme par exemple des considérations sur la composante sociale qu'il n'aborde que très peu, mais aussi de nous rendre compte de l'état de savoir et des intérêts de l'audience par rapport au *hlonipha*.

Pour terminer notre analyse de la conférence « The Native Custom of "Hlonipa" », nous noterons que les deux articles de journaux précédant la conférence ne sont que très peu représentatifs de l'abondance des connaissances de Leslie sur la coutume. S'adressant à l'audience coloniale et savante, et non au lectorat général britannique en quête d'exotisme, Leslie peut présenter le *hlonipha* de manière détaillée et exemplifiée. En réalité, Leslie semble être plus intéressé par la composante linguistique, le *isihlonipho*, puisque la conférence aborde la pratique linguistique sous différents angles. Toutefois, les différentes expériences et exemples présentés permettent tout de même de marquer l'importance sociale de la coutume et de souligner les connaissances de Leslie puisque sa description démontre une appréhension complète des enjeux sociaux et linguistiques du *hlonipha*.

4. 3. De la conférence aux réflexions personnelles

Enfin, suite à sa conférence notable sur le *hlonipha*, il est également intéressant de nous tourner vers les correspondances personnelles de Leslie, dans lesquelles il témoigne de ses réflexions sur la coutume. En effet, elles nous permettent ainsi de clôturer la construction d'un savoir colonial sur le *hlonipha* en faisant état de réflexions à la fois savantes et personnelles sur cette pratique socio-langagière et ses implications si différentes du mode de fonctionnement des différents acteurs coloniaux.

En juillet 1871, David Leslie, alors en expédition depuis le début de l'année parmi une communauté Tsonga³⁶ — il y restera jusqu'en décembre — écrit à M. Sanderson pour lui proposer un compte-rendu de l'« enquête » qu'il a mené à sa demande auprès de ce peuple, concernant leur concept d'« *ubomi* » — qui semble être un concept relié au bonheur — et le terme Tsonga pour traduire le terme « life ». À cette époque, il semble y avoir un intérêt

³⁶ Le titre de l'ouvrage considère que Leslie vécu parmi les Zulu (Zulus) et Tsonga (Amatongas), cependant, l'ethnonyme « Amatongas » est hautement contestable puisqu'il semble y avoir eu une segmentation ethnolinguistique de la part des missionnaires (Bryant, puis plus tard, Junod), qui peut difficilement relier ce peuple à l'un et l'autre des peuples susmentionnés. Nous pouvons donc considérer que Leslie, en dehors du territoire Zulu, évoluait plutôt parmi les communautés Tembe (Webster, 1986 ; Kloppers, 2003).

plutôt poussé pour la compréhension et la traduction de certains concepts abstraits, comme la vie et le bonheur, en témoigne les différentes contributions de Leslie regroupées dans un chapitre « The Zulu word for Life » dans l'ouvrage posthume édité par Drummond (Leslie, 1875 : 210). La lettre qui nous intéresse propose de corriger quelques incompréhensions repérées par Leslie dans les réflexions sur ces questions du Bishop Colenso, du gouverneur Shepstone, du révérend Callaway et du missionnaire Döhne.

I have read the letters of the Bishop, Mr Shepstone, Dr Callaway, and Mr Döhne, and regret that on some points [...] I must differ from them all.

(Leslie, 1875 : 211)

À travers cette lettre, reportée dans le *Natal Colonist* le 27 avril 1875 après sa mort, Leslie témoigne de la discussion intellectuelle entre les différents acteurs coloniaux du Natal, discussion dont nous n'avons pas de réelles preuves jusqu'à présent. En réalité, Leslie se désolidarise des points de vue des autres « constructeurs du savoir local », puisqu'il apporte commentaires et clarifications à Sanderson, notamment sur la question du *ubomi*. Si cette lettre ne nous apprend rien sur le *hlonipha* en tant que tel, elle nous permet de souligner l'implication de Leslie dans les discussions ethno-anthropologiques et linguistiques concernant les Zulu, mais surtout, la profondeur de ses connaissances de l'organisation socioculturelle des peuples avec lesquels il est en interaction. En effet, Leslie propose une critique de l'interprétation de Callaway sur les noms de certains aliments qui seraient supposément issus d'une pratique du *hlonipha*, alors que selon Leslie, la situation décrite par Callaway semble plutôt être « a matter of court etiquette, not Hlonipa. » (Leslie, 1875 : 214). Leslie nous montre ainsi que le concept de *hlonipha* est assez connu — et maîtrisé selon les auteurs — au début des années 1870 pour être discuté dans les correspondances personnelles entre différents acteurs de l'organisation coloniale.

Pour terminer notre analyse de la pensée de Leslie par rapport à la coutume du *hlonipha*, nous introduisons une de ses réflexions personnelles, issue de son journal de chasse du 11 octobre 1872. S'interrogeant sur l'évolution du langage, Leslie se demande si l'usage de certains euphémismes, dans ce cas précis par rapport à la mort, ne posent pas un problème face à la réalité de la situation.

I question if we have improved in our modes of speech-whether it is not better and wiser, as in old times, to call a spade a spade. For instance, St Paul, in

speaking of a man's latter end, keeps plainly before you the dark-side, viz., death, corruption, and the judgment to come. Now-a-days, in speaking of a dead man, we "Hlonipa" (adopt a poetic-philosophic mode of speech), and say that he as "cantered away into the eternal silences !" Such a mode of expression may render the thought of the event, surely to come, less painful, but, when it does come, we will wish that we had faced it more bravely.

(Leslie, 1875 : 407-408)

Dans cette réflexion légitime sur le rapport entre le mot et son référent, Leslie s'approprie le concept du *hlonipha* en l'établissant comme un concept philosophique, qui serait en usage — dans cette acception philosophique et poétique — dans sa propre langue à travers les euphémismes. La valeur de cette remarque, complètement personnelle puisqu'émanant de son journal de bord, est tout à fait inestimable et semble nous confronter à l'impossibilité de l'interpréter. En effet, dans ses différentes considérations sur le *hlonipha* en tant que pratique socio-langagière des Zulu, Leslie ne nous propose pas d'interprétation philosophique de la coutume, et au contraire, son but ultime semble être de systématiser le *isihlonipho* pour pouvoir le rendre plus « rationnel ». Comment Leslie en vient-il donc à utiliser le concept du *hlonipha* comme un concept philosophique, voire même poétique ? Aurait-il interprété le *isihlonipho* comme une stratégie linguistique comparable aux euphémismes de l'anglais, mettant alors de côté toute la symbolique culturelle impliquée par cette pratique ? Si nous ne pouvons réellement répondre à cette question, il est tout à fait remarquable d'observer l'appropriation d'un concept issu du peuple colonisé pour définir, de manière philosophique de surcroît, la pensée d'un colon. De plus, rappelons-nous, Leslie considérait la langue isiZulu comme une langue riche mais dénuée de cette capacité à apporter la réflexion philosophique (Leslie, 1875 : 171).

En réalité, cette réflexion singulière proposée par Leslie permet de clôturer l'évolution de sa réflexion sur le *hlonipha*, mais aussi, par extension, sur l'organisation sociale, culturelle et philosophique des Zulu parmi lesquels il fit toute sa carrière. De la description « exotisante » de la coutume dans les journaux britanniques (*Glasgow Herald, Star*), aux correspondances ethno-anthropologiques entre acteurs coloniaux ou autres réflexions personnelles, David Leslie est en perpétuel développement intellectuel, ses connaissances profondes des peuples sur lesquels il écrit lui permettant ainsi de se présenter devant une société savante coloniale, la *Natural History Association of Natal*, et de proposer une conférence minutieusement documentée et personnellement exemplifiée sur la pratique socio-langagière du *hlonipha*. David Leslie dénote avec l'ensemble du corpus du

XIX^e siècle, puisqu'il est le premier, et le seul, à considérer la coutume du *hlonipha* comme un objet d'étude à part entière dans la société coloniale sud-africaine.

5. Le *hlonipha* en contexte colonial : entre sujet de curiosité et objet de stratégie

Voyageur, missionnaire ou religieux en mission extérieure, administrateur, juge ou agent colonial, chasseur, professeur ou roi vaincu, tels sont les statuts de ceux qui contribuent à la construction du *hlonipha* en tant qu'objet de savoir colonial sud-africain au XIX^e siècle. De leur statut bien délimité, un seul objectif commun peut être mis en évidence : comprendre l'Autre qui semble si différent de Soi et avec qui il faut apprendre à vivre. Toutefois, derrière cette nécessaire compréhension d'autrui se cachent des intérêts plus différenciés, les missionnaires cherchant à diffuser l'Évangile qui représenterait l'essence même de la civilisation, les administrateurs coloniaux à instituer le pouvoir impérial comme seule force légitime et les autres acteurs épars de l'agencement colonial, naviguant entre leur curiosité, leur opportunisme et leur adhésion à l'idéologie civilisatrice de l'expansion impériale. Seule la description proposée par le roi Zulu Cetshwayo nous permet de faire intervenir la voix d'une personne en dehors de cette idéologie du colon, cependant, elle se doit également d'être contextualisée dans la perspective investigatrice du pouvoir colonial, puisque l'intervention de Cetshwayo émane d'une discussion-interrogatoire lorsqu'il est prisonnier « civil » dans la colonie du Cap.

Parmi cette polyphonie d'interprétation du *hlonipha* comme une curiosité de certains peuples sud-Africains, nous observons toutefois que tous semblent être conscients de la puissance de cette pratique, la coutume du *hlonipha*, bien que peu souvent décrite et appréhendée dans sa globalité, étant un des piliers de l'organisation sociale des peuples Nguni. En effet, si nous synthétisons les rapports et récits des missionnaires (Shaw, 1860 ; Holden, 1866 ; Waters, 1880 ; Brigg, 1888), nous observons qu'ils nous proposent des descriptions du *hlonipha* seulement car la coutume semble avoir été un obstacle, et donc une des manières de résister, à l'expansion du christianisme en territoire colonisé.

Cette capacité à appréhender le *hlonipha* comme un obstacle à la christianisation ne peut qu'intervenir après le travail des premiers missionnaires s'étant attachés à apprendre les

langues puis à les codifier et les décrire. En effet, comme bon nombre de nos auteurs le précisent, il est nécessaire de pouvoir communiquer dans la langue des colonisés pour pouvoir les comprendre. Ainsi, le *hlonipha* se constitue d'abord comme un objet de savoir linguistique dans la très plébiscitée grammaire *The Kafir Language* publiée par Appleyard en 1850, constituant ainsi le point de départ d'un savoir, quoique très léger, sur le *hlonipha*, qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, sera la référence privilégiée pour les premiers travaux européens dans lesquels le *hlonipha* sera mentionné. Cette appréhension du *hlonipha* par le seul concept de langue se reflète uniquement dans Fleming (1854) et dans le récit autobiographique et militaire, *Campaigning in Kaffirland; Or, Scenes and Adventures in the Kaffir War of 1851-2*, de William Ross King qui considère que « This singular custom (called "uku'hlonipa") greatly increases the difficulty of learning this very complicated language » (King, 1855 : 165),³⁷ ce qui nous montre que cette conceptualisation linguistique est commune dans les écrits émanant de missions temporaires en territoire colonial, lors desquelles il a sans doute été très difficile pour les auteurs d'acquérir les langues locales nécessaires pour communiquer.

De cette conceptualisation purement linguistique, les travaux lexicographiques sud-africains de toute la seconde moitié du XIX^e siècle évolueront vers une définition linguistico-culturelle du terme « hlonipa », faisant ainsi peu à peu place à la coutume dans des remarques et annotations exemplifiées, ces remarques permettant d'aller au-delà de la seule particularité linguistique proposée par Appleyard. Toutefois, si certains auteurs font place au *hlonipha* dans son ensemble, la conceptualisation de la coutume reste tout de même du côté d'une pratique exclusivement féminine, en témoigne la description pertinente et tardive de Bryant dans *A Zulu-Kafir Dictionary* (1905), qui illustre la possibilité d'avoir l'ensemble des connaissances sur la coutume tout en choisissant de présenter le *hlonipha* comme appliqué aux femmes, même en partageant avec le lecteur l'existence d'un *isihlonipho* national observé par les femmes et les hommes.

En réalité, dès les années 1850, le sujet principal n'est plus la maîtrise des langues locales, mais plutôt la compréhension totale de l'organisation socioculturelle des peuples sud-Africains, encore très résistants à l'ordre colonial. Ainsi, l'administration coloniale, sous

³⁷ Nous n'avons pas pris le temps d'analyser la description de King mais il considère que le *hlonipha* est un des facteurs entraînant la difficulté d'apprentissage de l'isiXhosa, car, puisque les hommes sont polygames, cette interdiction de prononciation des noms et des syllabes de ces noms est démultipliée, ce qui augmente alors la difficulté d'apprentissage de leur langue (King, 1855 : 165).

l'impulsion du gouverneur Grey, se doit de compiler des informations sur les lois et les coutumes traditionnelles pour atteindre son objectif de destitution progressive du pouvoir traditionnel. Ce projet ethnographique et juridique voit le jour dans *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* publié en 1858 par le colonel Maclean. Cet ouvrage marque le passage d'une interprétation du *hlonipha* comme un objet de savoir missionnaire à un objet de savoir stratégique, mais aussi d'une interprétation purement linguistique à une appréhension sociolinguistique de la coutume. En effet, la contribution de J. C. Warner, plutôt détaillée, devient ensuite la référence légitime sur la coutume ayant une dimension sociale. La résonance locale de l'ouvrage de Maclean (1858) et de la description de Warner, ancien missionnaire, peut s'observer dans la contribution du missionnaire Shaw (1860), mais surtout dans la production historique de Holden (1866), dans laquelle une description complète mais aussi personnellement exemplifiée est proposée.

Dans les années 1870, le *hlonipha* devient un objet d'étude à part entière dans les contributions du colon David Leslie, qui non seulement partage des descriptions de la coutume dans des journaux en Europe, dialogue personnellement sur la question du *hlonipha* avec d'autres figures coloniale sud-africaines telle que Callaway, mais surtout, propose la seule et unique conférence exclusivement consacrée au *hlonipha*, qui donnera lieu ensuite à une retranscription publiée dans le journal *Natal Mercury* puis dans l'ouvrage posthume *Among the Zulus et Amatongas* édité par Henri H. Drummond (1875). Nous le verrons dans le chapitre suivant, cette contribution de Leslie, permettant d'appréhender le *ukuhlonipha* et le *isihlonipho*, deviendra une source première pour quelques descriptions — mais seulement quelques-unes — du *hlonipha* dans les cercles intellectuels européens, permettant ainsi de montrer l'importance de la qualité de la description en contexte colonial, pour ensuite transformer le *hlonipha* en objet de savoir pertinent dans l'Europe académique.

À la fin du XIX^e siècle, les productions en contexte colonial ne font plus de réelle place au *hlonipha*, la coutume étant alors plutôt mobilisée pour expliquer certaines particularités ou apporter une information connexe dans des ouvrages influencés par les méthodes ethno-anthropologiques européennes (Callaway, 1868-1870 ; Theal, 1882 ; Junod, 1898) et plus rarement, dans des ouvrages qui font l'Histoire de la présence britannique en Afrique du Sud, comme dans le second volume de *The History of the Battles and Adventures*

of the British, the Boers, and the Zulus publié en 1888 par Duncan C. Moodie.³⁸ Le retour d'une description complète et détaillée du *hlonipha* dans un ouvrage inspiré des sciences humaines se trouve dans *The Essential Kafir* (1904) de Dudley Kidd, cet ouvrage marquant un tournant dans la conceptualisation des peuples sud-Africains, en prémisse à la future politique raciale de l'apartheid qui se construit dès le début du XX^e siècle.

Contenu et interprétation des descriptions du *hlonipha* dans les sources coloniales (1811-1915)

Sur 28 sources

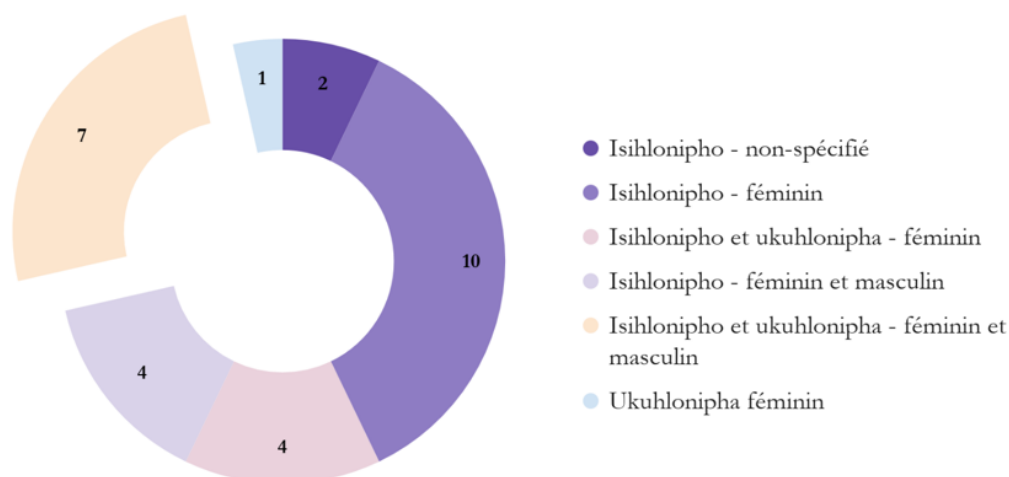


Figure 10. Aperçu des contenus des descriptions de la coutume du *hlonipha* dans les sources coloniales (1811-1915)

Pour conclure, les descriptions du *hlonipha* en contexte colonial sont d'abord des récits d'expériences et d'interprétations personnelles d'une coutume qui semble avoir troublé la communication entre colon et colonisé, avant de devenir une connaissance commune par le biais des contrariétés conceptuelles des différents acteurs coloniaux. Il est important de noter que le *hlonipha* est presque uniquement conceptualisé comme une pratique socio-langagière féminine, avec une nette tendance à décrire avec abondance les implications du *isihlonipho* et moins celle du *ukuhlonipha*, au détriment d'une réelle conceptualisation sociolinguistique de la coutume.

Enfin, nous remarquerons que la construction du savoir colonial sur le *hlonipha* ne repose pas sur un réel dialogue entre les différents auteurs, à l'exception des cinq sources

³⁸ Nous n'avons pas pris le temps d'analyser la description de Moodie mais dans une note de bas de page, il considère que « The Zulu custom of "Hlonipa" [...] is a strange one » et justifie son propos en donnant l'exemple, dont l'interprétation est légèrement erronée, du lieu rebaptisé zu. *Amanzimtoti* au lieu de zu. « *amanzi amnandi* » fr. eau fraîche/agréable par le roi Shaka par respect pour sa mère Nandi (Moodie, 1888 : 415).

s'inspirant d'Appleyard (1850), Döhne (1857) et Maclean (1858), au contraire de la dynamique de partage de connaissances sur le *hlonipha* dans l'exportation du savoir en contexte académique occidental que nous abordons dans notre chapitre suivant.

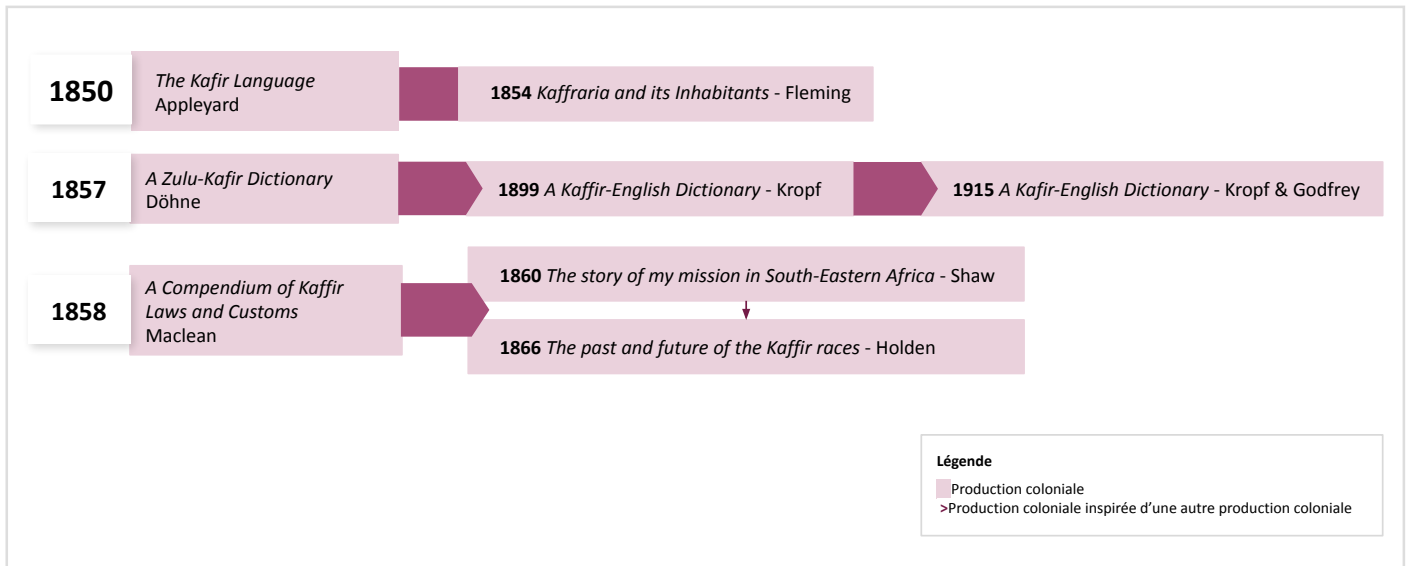


Figure 11. La circulation du savoir sur la coutume du *hlonipha* en contexte colonial (1850-1915)

Chapitre 3 — « Savoir l'Autre » : construction et circulation du savoir de la production coloniale aux sciences humaines occidentales

Faisant suite à la pluralité des descriptions coloniales du *hlonipha*, comment cette coutume en lien avec les peuples Nguni d'Afrique du Sud est-elle devenue un objet de savoir académique au XIX^e siècle ? La circulation du savoir depuis l'Afrique du Sud coloniale jusque vers les cercles intellectuels européens et américains — que nous considérerons donc comme des cercles intellectuels occidentaux — semble refléter plusieurs phases de construction d'un savoir légitime sur la coutume et pratique socio-langagière du *hlonipha*, en lien notamment avec les différentes productions coloniales à disposition des auteurs. En réalité, la première description européenne du *hlonipha* intervient dès 1863, une décennie seulement après la première description explicite du *hlonipha* dans le contexte colonial, *The Kafir Language* (1850) de John Appleyard, qui constitue la source primaire de cette première description académique par le professeur Max Müller de l'université d'Oxford (1863).

Dans un premier temps, nous nous intéressons spécifiquement à cette description proposée par Max Müller dans ses « Nouvelles Leçons sur les Sciences du Langage » de 1863, puisqu'elles constituent une figure d'autorité dans les cercles académiques et sera à l'origine — directe et indirecte — de nombres des productions académiques de notre corpus. Dans un second temps, nous nous tournons vers l'ensemble des descriptions académiques du *hlonipha* au sein des Humanités occidentales en les considérant selon trois perspectives : l'ethnologie et l'anthropologie, la mythologie comparée, ainsi que la philologie comparée et la linguistique historique. Dans, un dernier temps, nous proposons une synthèse de la circulation du savoir sur le *hlonipha* afin de réinterpréter les dynamiques et idéologies en lien avec les représentations de la coutume ainsi que la construction d'un savoir légitime occidental sur cette « particularité » coloniale.

1. L'exportation du savoir socio-culturel colonial vers l'Europe académique

Ouvrant le bal de la description du *hlonipha* dans le contexte intellectuel européen, la figure du professeur Friedrich Max Müller se doit d'être étudiée par elle-même et pour elle-même, en tant que fondation du savoir européen sur la coutume du *hlonipha*, mais aussi en

tant que conceptualisation dont l'autorité et la légitimité se fera ressentir dans la plupart des travaux reprenant l'exemple du *hlonipha* dans leurs réflexions.

1. 1. Les cours de « Nouvelles Sciences du Langage » de Max Müller (1863) : une référence européenne

Figure importante des Humanités, Friedrich Max Müller fut professeur de philologie comparée et de mythologie comparée à la Taylor Institution de l'université d'Oxford (Davis & Nicholls, 2016). Né et éduqué en Allemagne, Müller se porte d'intérêt pour les langues anciennes et plus particulièrement pour le sanskrit et la culture indienne, qui, à cette époque, constituent un champ intellectuel en plein essor, ralliant philosophie, philologie et sciences des religions (Davis & Nicholls, 2016 : 71). Après des études à Leipzig puis Berlin, Müller fait un court arrêt à Paris où il rencontre le linguiste Eugène Burnouf qui lui fait découvrir le double intérêt philosophique et philologique de la traduction du Rig-Véda, un des quatre grands textes canoniques du Veda, les écritures saintes de l'hindouisme (Bréal, 1900). Müller, qui souhaite poursuivre les traductions de Burnouf, se voit contraint de déménager en Angleterre pour continuer son travail avec les manuscrits de la bibliothèque de la Compagnie des Indes à Londres et de la bibliothèque bodléienne à Oxford (Müller, 1867 : vxj). Indianiste accompli, les travaux de traductions, de philologie et d'études religieuses de Müller l'amènent alors à s'intéresser aux origines du langage et à l'évolution des langues dans une perspective comparative, ces réflexions connexes étant alors partagées lors de conférences adressées à un public non-académique (Davis & Nicholls, 2016).

Dans le même temps où il prenait sa place au premier rang de l'érudition, il faisait la conquête du grand public par les *Lectures sur la science du langage*, qui ont été traduites dans toutes les langues, et qui ont rendu aux études philologiques le service de les faire comprendre et apprécier des délicats et des lettrés. Il faut admirer l'art avec lequel est composé ce livre, qui fut d'abord une suite de conférences; tout s'y trouve habilement dosé, une philosophie à la fois libre et respectueuse des choses établies, un grain de paradoxe, des démonstrations frappantes par leur élégance et leur nouveauté. Le succès fut immense; il n'est pas épuisé après plus de trente ans.

(Bréal, 1900 : 561)

C'est donc dans cette dimension académique et générale que les écrits de Max Müller nous intéressent. En effet, ses conférences sur les sciences du langage furent un vivier de théories et d'analyses linguistiques dans lesquelles les différentes conceptualisations du

langage en vigueur au XIX^e siècle se rencontrèrent. En effet, Müller étant un philologue allemand évoluant dans le milieu intellectuel britannique, il naviguait alors entre une conceptualisation romantique du langage comme l'architecture même des pensées et de leurs expressions (Van den Bosch, 2002 : 193) et une conceptualisation biologique considérant le langage comme un élément naturel évoluant conjointement avec l'humanité, se situant ainsi en opposition à la théorie sociale du langage avancée par John Locke (Van den Bosch, 2002 : 215).

Le premier cycle de conférences *Leçons sur la science du langage*, eut lieu au printemps de l'année 1861 à la *Royal Institution of Great Britain* à Londres. Max Müller étant membre de l'Institut de France depuis 1858, les traductions de ses conférences furent publiées en français dès l'année suivante, en 1862, par les traducteurs Georges Harris et Georges Perrot, ce qui permit à l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres de Paris de proposer les travaux de Max Müller pour le prix Volney, que l'Institut de France lui décerna la même année (Müller, 1867 : xxj). La première série de conférences *Leçons sur la science du langage* s'intéressa aux grandes lignes des sciences du langage, comme une introduction à cette discipline en devenir, mariant à cette époque les principes de la philologie, de la philosophie et de la théologie.

Dans les Leçons de 1861, après avoir défini l'objet de la science du langage, M. Max Müller avait résumé l'histoire de cette science depuis sa naissance dans les écoles de l'Inde et de la Grèce, jusqu'à son merveilleux développement dans les travaux des linguistes contemporains. Il avait donné une description générale du vaste réseau des langues humaines, et une brillante exposition des grands faits révélés par la science du langage, et qui intéressent à un si haut degré l'histoire, la philosophie et la religion.

(Müller, 1867 : xxj)

En raison du succès de ces conférences, traduites en allemand, français, italien, russe et rééditées plusieurs fois en anglais, Müller propose de nouvelles interventions en 1863, qu'il intitule les *Nouvelles leçons sur la science du langage* et dont la traduction française paraît en 1867, à nouveau par les plumes d'Harris & Perrot (Müller, 1867). Dans cette nouvelle série de conférences, Müller s'intéresse plus particulièrement à l'évolution phonétique des langues classiques (sanskrit, grec, latin) ainsi que des langues romanes et germaniques dans une perspective étymologique, pour ensuite se placer du côté d'une

philosophie comparée du langage, en essayant de théoriser « l'âme du langage » (Müller, 1867 : xxij).

Ces Leçons se composent donc de deux parties distinctes: l'une, consacrée à la phonétique et à l'étymologie, traite des phénomènes externes du langage; l'autre en étudie les phénomènes internes, et nous donne les vues de M. Max Müller sur la production et l'épanouissement de la pensée humaine, et sur la mythologie ancienne et moderne. Ces deux parties distinctes sont unies par le lien le plus étroit, comme la pensée est unie au langage, et, en quelque sorte, comme l'âme est unie au corps.

(Müller, 1867 : xxxij-xxxijj)

Les *Nouvelles leçons sur la science du langage* de 1863 font intervenir quelques exemples et considérations sur des langues autres que les langues classiques ou les langues du continent européen. Ainsi, nous retrouvons une considération sur le *hlonipha* dans la première leçon qui fait office d'introduction. Dans la table des matières, le *hlonipha* est annoncé comme une « particularité » de la langue « cafres » (Müller, 1867 : 1). Nous pouvons d'ors et déjà noter que le *hlonipha* est considéré dans une perspective comparée, aux côtés de la coutume tahitienne du *pi'i*, une pratique socio-langagière ayant des similitudes avec le *hlonipha* (Ahne, 1994). En effet, le *pi'i* impliquait de ne pas prononcer le prénom du roi ou des princes de la famille royale ainsi que les syllabes de leurs noms dans les termes de la langue (Ahne, 1994). Le *pi'i* n'est cependant plus en vigueur depuis le XX^e siècle (Vernier, 1948), en raison de la transformation de l'organisation sociale impliquée par le pouvoir colonial, qui rend obsolète une telle coutume dirigée vers une organisation royale locale. Nous observons donc une similitude évidente entre le *isihlonipho* national des Nguni et le *pi'i* des tahitiens, à la différence d'un maintien et d'une évolution du *hlonipha* de nos jours, notamment en raison des autres restrictions linguistiques qui peuvent être plus ou moins appliquées dans les différentes étapes de transformations sociales de la société sud-africaine.

Ainsi, le *pi'i* et le *hlonipha* interviennent dans les nouvelles réflexions de Müller concernant les causes de changements linguistiques dans des langues qu'ils qualifient de « dialectes nomades » (Müller, 1867 : 40) et qui, selon lui, pourraient permettre, par l'observation des changements lexicaux que ces coutumes entraînent, de déceler les secrets du langage que n'ont pu révéler les langues classiques étudiées par les philologues-linguistes européens (Müller, 1867 : 40).

[...] et elle [cette nouvelle cause] pourra servir à prouver aux plus incrédules combien nous sommes loin de connaître tous les ressorts secrets du langage, quand nous limitons nos recherches à l'étude comparée des langues classiques de l'Inde, de la Grèce, de l'Italie et de la Germanie.

(Müller, 1867 : 40)

Müller décrit alors le *pi'i* comme « une autre façon plus singulière de témoigner leur respect pour leur roi » à travers un arrêt de l'usage du « langage ordinaire » pour « cré[er] de nouveaux mots » à la place des noms du roi ou des membres de la famille royale (Müller, 1867 : 41). Après quelques considérations plus lexicales sur le *pi'i*, Müller introduit le *hlonipha* pour appuyer l'intérêt qu'aurait le philosophe-linguiste à étudier ces langues des « races étranges » afin d'apporter de nouvelles informations et considérations sur l'origine du langage (Müller, 1867).

On pourrait sans doute dire que cette coutume du *Te pi* est un cas purement fortuit, une fantaisie qui est propre à une race étrange, mais qui reste beaucoup trop insignifiante pour mériter l'examen du linguiste philosophe. J'avoue que telle fut ma première impression à ce sujet; mais on a appelé dernièrement mon attention sur ce fait curieux que la même particularité, ou du moins quelque chose de fort approchant, existe dans les langues cafres.

(Müller, 1867 : 44)

Sur les conseils de M. F. W. Farrar — qui ne mentionne pas le *hlonipha* dans ses écrits avant 1866, donc après les conférences *Les nouvelles leçons sur la science du langage* de 1863 — Müller propose une courte analyse du *hlonipha*. Reprenant directement les écrits d'Appleyard (1850), Müller considère le *isihlonipho* comme un vocabulaire féminin ne sortant ni du cercle familial, ni des « commérages des femmes » (Müller, 1864 : 44).

« Les femmes cafres, nous dit le révérend J. W. Appleyard dans son excellent ouvrage sur la langue cafre (1), ont beaucoup de mots qui leur sont particuliers à elles seules. Cela provient d'un usage nommé *Ukuhlonipa*, qui leur défend de prononcer les mots dans lesquels existe un son qui se trouve également dans les noms de leurs plus proches parents mâles. » Il est parfaitement vrai, que, tout d'abord, les mots substitués ne sortent pas du cercle de la famille, et que, s'ils sont admis dans les commérages des femmes, ils ne passent certainement pas à la conversation des hommes.

(Müller, 1867 : 44)

Müller continue son interprétation du *isihlonipho* en basculant dans un discours naturaliste, considérant le caractère naturel de « l'influence des femmes sur le langage » en raison de leur statut de mère, transmettant la vie et l'éducation à leurs enfants, et influençant alors l'évolution du langage de génération en génération.

Mais l'influence des femmes sur le langage de chaque génération est beaucoup plus grande que celle des hommes. C'est avec juste raison que nous disons « notre langue maternelle », car c'est de nos mères que nous l'apprenons, avec toutes ses particularités, avec ses fautes, ses locutions et son accent. [...]

(Müller, 1867 : 44-45)

Müller semble donc, de prime abord, interpréter le *hlonipha* comme un « pouvoir » naturel de la femme par rapport à son propre statut dans l'organisation de l'humanité. Si l'interprétation est très inhabituelle, elle peut suivre ce cours uniquement car Müller ne prend pas en considération les autres aspects du *hlonipha* en dehors du vocabulaire qu'il génère, mais aussi et surtout car Müller est un philologue inscrit dans ce courant naturaliste, ou plutôt évolutionniste, des sciences humaines qui considère le langage comme un élément naturel propre à l'humain et évoluant de concours avec le développement de l'humanité (Van den Bosch, 2002).

Dans la continuité de sa réflexion, Müller se perd quelque peu dans son interprétation du *hlonipha* en proposant une analogie aux influences supposées des femmes sur l'italien littéraire ou le sanskrit, dans cette perspective très textuelle de la philologie qui ne peut s'appliquer aux langues Bantu. De plus, il continue ses considérations sur le caractère naturel de l'influence féminine ou « maternelle » sur le langage en théorisant des langues « ayant un caractère plus mâle, et l'autre un caractère plus féminin; l'une plus riche en consonnes, l'autre en voyelles [...] » (Müller, 1867 : 46), les pères et les frères étant alors à l'origine de langues « plus rudes et plus sévères » comme « le sanscrit, l'éolien, le gadhélique » (Müller, 1867 : 46) et les mères, les soeurs et les serviteurs à l'origine de « dialectes plus doux et d'allures plus simples et plus faciles » comme « le prâcrit, l'ionien et le kymri » (Müller, 1867 : 47). Cependant, le *isihlonipho* semble loin de pouvoir être interprété comme un dialecte « simple », en raison des nombreuses stratégies et innovations linguistiques qu'il implique, mais aussi puisqu'il semble être à l'origine de l'insertion des clics dans les langues Nguni, un élément phonologique emprunté aux langues Khoi et San (Herbet, 1990b).³⁹

Si la première considération du *hlonipha* aux côtés du *pi'i* semble laisser place aux spécificités des langues « nomades » telles qu'elles sont, Müller revient cependant sur le *hlonipha* après ses considérations naturalistes sur le langage, pour discréditer le *isihlonipho* et

³⁹ La pratique langagière du *isihlonipho* n'est toutefois pas responsable à elle-seule de l'insertion des clics dans les langues Nguni (cf. recherches en cours du postdoctorat de Hilde Gunnink à l'université de Gand, 2018-2021).

le théoriser comme un « caprice » des femmes qui se serait installé dans la langue et l'aurait donc empêchée d'évoluer comme elle se devait de le faire. Nous pouvons également noter que cette notion de « mauvaise évolution » ou d'évolution irrégulière fait partie intégrante des conceptualisations de Müller. En effet, dans son ouvrage *Essais sur la mythologie comparée. Les traditions et les coutumes* de 1873 — dans lequel nous retrouvons une rapide mention du *hlonipha*, à nouveau aux côtés du *pi'i*, pour justifier de certaines similitudes supposées entre Zulu et tahitiens qui semblent se formuler dans les contes Zulu proposés par Callaway (Müller, 1873 : 260-261)⁴⁰ — Müller insiste sur le fait que les mythes peuvent également être des indicateurs d'organisations sociales « originelles » autant que « les anomalies d'une langue » (Müller, 1873 : 251), les mythes et les langues aux supposées « irrégularités » permettant donc d'avancer dans la quête de l'origine de l'humanité.

Comme les anomalies d'une langue, ils témoignent par leur étrangeté même qu'assez de temps a dû s'écouler pour que les formations purement traditionnelles se soient consolidées, et qu'il a dû y avoir une époque où ce qui paraît maintenant insignifiant ou irrégulier a été créé avec intention et suivant certaines règles.

(Müller, 1873 : 251)

Pour revenir à notre description du *hlonipha* dans la conférence introductive de 1863, Müller propose donc un approfondissement de son interprétation du *hlonipha* en montrant tout d'abord en quoi cette « habitude particulière aux femmes » se serait étendue au vocabulaire des hommes par le biais du *isihlonipho* national (Müller, 1867 : 47).

Mais, pour revenir au cafre, nous y trouvons des indices certains que ce qui ne fut dans l'origine qu'une habitude particulière aux femmes (l'effet, si vous le voulez, de la modestie des dames cafres) étendit, avec le temps, son influence. Car, de même que les femmes s'interdisent l'emploi des mots contenant un son semblable aux noms de leurs plus proches parents mâles, les hommes de certaines tribus cafres évitent de prononcer les mots qui rappellent les noms de leurs anciens chefs. Ainsi, parce que le premier chef des Amambalu se nommait Ulanga, cette peuplade a remplacé le terme général qui désigne le soleil, *ilanga*, par *isota*. Pour une raison semblable, les Amagqunukwebi emploient le mot *immela*, au lieu de *isishetshe*, qui est le terme général signifiant couteau.

(Müller, 1867 : 47-48)

Cependant, nous pouvons nous demander, et nous n'avons actuellement pas la réponse, de quelles manières les règles du *isihlonipho* se sont-elles mises en place au sein des

⁴⁰ Nous n'allons pas plus loin dans l'analyse de cette mention plus tardive du *hlonipha* dans les productions de Müller car la coutume est uniquement mentionnée pour apporter un court nouvel argument pour théoriser un possible lien passé entre communautés du sud de l'Afrique et de Polynésie, à partir des données de la mythologie comparée (Müller, 1873).

groupes Nguni ? De la famille à la communauté respectant son chef ? Ou du chef respecté à la famille hiérarchisée ? Il est tout à fait plausible que dans le cas des organisations patriarcales Nguni, le *isihlonipho* eût été la règle commune à l'ensemble des membres du groupe, et par extension de respectabilité, les femmes étant considérées inférieures aux hommes comme le sont tous les membres de la communauté par rapport au chef, le *isihlonipho* se soit automatiquement appliqué au sein de l'organisation familiale. L'inverse est également hautement probable puisque l'organisation de la chefferie est considérée comme une reproduction de l'organisation au sein du foyer familial — ou *umzi* (Mahoney, 2012 : 26). Finalement, si les deux hypothèses peuvent être avancées, Müller propose une interprétation de l'influence des femmes sur le langage des hommes, puisqu'il se situe dans un discours naturaliste qui considère la femme — ou la femme en tant que mère — comme l'actrice principale de changements linguistiques (Müller, 1867 : 45-47). Nous noterons également que Müller s'inspire d'Appleyard mais propose, avec justesse, une considération sur le *isihlonipho* national s'appliquant également aux hommes, qu'Appleyard avait lui-même décrit (Appleyard, 1850 : 69-70) sans l'inclure dans la composante linguistique du *hlonipha*.

Müller termine son interprétation du *hlonipha* en calquant le processus biologique de l'enfance sur les langues dans lesquelles le *hlonipha* ou le *pi'i* sont observés (Müller, 1867 : 49).

Ici donc nous ne pouvons qu'être frappés de deux choses : en premier lieu, de l'influence qu'un simple caprice, dès qu'il devient permanent, peut exercer sur tout l'aspect d'une langue (car il ne faut pas oublier que toutes les femmes ayant leurs parents mâles, et toutes les tribus leurs propres ancêtres, un grand nombre de mots ont dû constamment être proscrits et remplacés dans ces dialectes); en second lieu, de cette rencontre curieuse dans deux grands rameaux du langage humain, le cafre et le polynésien, d'une même particularité qui semblerait, au prime abord, n'être qu'un accident idiosyncrasique et le résultat d'une idée qui aurait pu se présenter une fois à l'esprit humain, mais point deux fois. Il est parfaitement vrai que des habitudes telles que le *Te pi* et le *Ukuhlonipa* ne pourraient jamais influencer sensiblement sur les langues littéraires des nations civilisées, et que nous chercherions en vain des traces de leur existence en sanscrit, en grec ou en latin, autant que ces langues nous sont connues. Mais c'est pour cette raison même que l'étude de ces dialectes, pour lesquels j'ai adopté la désignation de nomades afin de les distinguer des langues que j'appellerai langues d'État, devient si instructive. Nous y voyons ce que nous ne pouvons espérer de trouver même dans les formes les plus archaïques du sanscrit ou de l'hébreu. Nous y observons l'enfance du langage avec tous ses caprices enfantins, et nous pouvons en tirer au moins cet enseignement, qu'il y a dans le langage plus que ne l'avait soupçonné d'abord notre philosophie.

(Müller, 1867 : 48-49)

Pour Müller, le *hlonipha* est alors une trace de « l'enfance du langage » (Müller, 1867 : 49), une trace originelle du langage dans la langue de cette « race étrange » (Müller, 1867 : 44). Étudier les « dialectes nomades » et leur particularité devient donc important dès lors qu'ils permettent d'observer des phénomènes linguistiques qui ne seraient pas saisissables dans les langues à traditions littéraires, montrant ainsi la limite d'une seule prise en compte des textes dans une philologie s'intéressant à retracer l'origine et l'évolution du langage (Müller, 1867 : 48-49).

Cependant, si cet intérêt pour des langues totalement différentes montrant des convergences « sociolinguistiques » permet de faire avancer les travaux de philologie et de philosophie du langage, cette méthode implique surtout une hiérarchisation des peuples sur la base linguistique, puisque le *hlonipha* est théorisé à la fois comme un caprice, donc comme un égoïsme allant à l'encontre de l'évolution naturelle qu'aurait dû subir la langue, mais surtout comme un « caprice enfantin » (Müller, 1867 : 49), cette interprétation de Müller pouvant être considérée comme un miroir du regard que l'Europe porte sur certains peuples, indiquant ainsi la supériorité occidentale et légitimant indirectement la présence coloniale.

1. 2. Ancrer la connaissance dans le savoir académique

Cette description proposée par Müller nous permet de débiter notre analyse concernant les cercles de diffusions des connaissances sur le *hlonipha* en contexte colonial. En effet, nous avons pu observer dans la première partie du chapitre précédent que les premières connaissances linguistiques sur les langues Nguni ont été produites par différents missionnaires-linguistes. Toutefois, nous avons observé que la première description, courte et incomplète, du *hlonipha* en tant que pratique langagière apparaît dans l'ouvrage d'Appleyard, *The Kafir language*, publié en 1850. De plus, la seule description du *hlonipha* que nous avons pu trouver avant la publication de la grammaire d'Appleyard se trouve dans un ouvrage publié en 1810 — 1811 pour la version française — par Ludwig Alberti, dans laquelle la coutume n'est pas explicitement référencée. Dès lors, puisque le dictionnaire d'Ayliff de 1846 répertorie le terme sans donner plus d'informations quant à la coutume, *The Kafir language* semble être la première source à partir de laquelle une transmission du *hlonipha* dans les cercles de savoirs peut s'effectuer.

Notre analyse de la description du *hlonipha* par Müller nous permet de confirmer cette hypothèse puisqu'il s'inspire, en 1863, de la grammaire publiée par Appleyard une dizaine d'années auparavant. Toutefois, nous pourrions de suite nous demander si Müller n'a pas eu accès à d'autres sources puisque nous avons répertorié trois productions d'aumônier et de missionnaires faisant état de la coutume avant 1863 (Fleming, 1854 ; Shooter, 1857, Shaw, 1860), mais aussi l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* publié par le colonel Maclean en 1858, dans lequel il répertorie les lois et les coutumes locales pour l'administration coloniale. Cependant, il semble qu'il est possible de réfuter cette hypothèse puisque Max Müller, professeur de philologie et de mythologie comparée, ne semble être familier de contributions « amateurs » ou produites pour l'administration locale sur place en Afrique du Sud, notamment car son champ de connaissances semble se borner aux productions de type académiques ou à visée scientifique comme l'étaient les productions linguistiques et anthropologiques des missionnaires (Appleyard, 1850 ; Callaway, 1868-1870). Ainsi, *The Kafir language* d'Appleyard apparaît comme une source évidente pour Müller, puisqu'elle est une grammaire et donc une étude systématique de la langue pouvant être un outil pour les études de philologie comparée.

Max Müller, en faisant référence au *hlonipha* dans sa leçon introductive de 1863, est en fait le premier à mentionner la coutume dans le contexte académique occidental. De par son étude de l'ouvrage d'Appleyard, une production linguistique localisée sur le terrain sud-africain, il contribue à faire entrer la langue isiXhosa — et par extension les langues Nguni — dans les cercles de savoir européen. Ainsi, le *hlonipha* se diffusant d'Appleyard à Müller devient la première liaison transcontinentale de production de savoirs sur le *hlonipha* en contexte colonial et trouvant une résonance parmi les intellectuels européens. Dès lors, nous pouvons noter que Müller devient à son tour le producteur légitime de savoir sur cette coutume d'un pays lointain, au point de presque faire disparaître sa source initiale, Appleyard, dans la plupart des futures productions européennes en sciences humaines proposant des considérations sur le *hlonipha*. De plus, dans les cas où l'ouvrage d'Appleyard est mentionné, Müller apparaît presque toujours en tant que source légitime à ses côtés.

Après les conférences de *Nouvelles leçons sur la science du langage* de 1863, seuls Farrar — qui avait conseillé à Müller de s'intéresser à cette spécificité des langues Nguni (Müller, 1867 : 44) — dans son article « Language and Ethnology » publié en 1866 dans le

quatrième volume du journal de la *Ethnological Society of London*, ainsi que Fradenburgh, de l'autre côté de l'Atlantique, dans son article « The principles and tests of etymology » publié dans le *Pennsylvania school journal*, citent l'ouvrage *The Kafir Language* d'Appleyard comme leur unique source sur laquelle ils se basent pour parler du *hlonipha*. Nous pouvons également noter que les dictionnaires encyclopédiques tels que le premier tome de *Encyclopédie Générale* (1871) et le quatorzième tome du *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1875) se réfèrent également à Appleyard, mais probablement car il est la source initiale de toutes les productions intellectuelles européennes, puisque même celles choisissant de citer Müller entraînent nécessairement vers *The Kafir Language* de 1850.

En ce qui concerne les intellectuels s'inspirant directement des *Nouvelles leçons sur la science du langage* de Müller (1863), en dehors de l'ouvrage interdisciplinaire de Tylor, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*, publié dès 1865, nous pouvons distinguer trois domaines d'études différents : la philologie comparée, l'anthropologie appliquée à la mythologie, et la linguistique. En effet, en 1872 et 1884, les ouvrages de Fiske, *Myth and myth-makers*, et de Lang, *Custom and myth*, reprennent les interprétations du *hlonipha* de Müller dans leur approche anthropologique des mythes. Au niveau des intérêts pour les langues et le langage, Sayce reprend Müller dans son ouvrage *The principles of comparative philology* en 1875 alors que les productions purement linguistiques citant Müller apparaissent uniquement au début du XX^{ème} siècle, avec en 1905, un article s'intéressant spécifiquement au *hlonipha*, « The custom of "Hlonipha" in its influence on language » d'Alice Werner, la seule femme de notre corpus. De cette contribution purement linguistique et orientée vers le *hlonipha* émane alors la réflexion de Van Gennep, citant à la fois Müller et Werner, dans son article « Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales » publié en 1908 dans la *Revue des études ethnographiques et sociologiques*. Ainsi, nous observons, petit à petit, une vraie chaîne de transmission des connaissances sur le *hlonipha*, depuis la réflexion purement locale d'Appleyard jusqu'aux différentes disciplines des sciences humaines européennes.

Dans la suite de ce chapitre, nous proposons donc de nous intéresser en détails aux descriptions du *hlonipha* dans les différentes sources européennes que nous venons de mentionner, notamment car elles nous entraînent vers de nouveaux champs des sciences humaines, l'ethnologie, l'anthropologie et l'histoire, mais aussi vers des considérations

purement linguistiques contribuant à former la discipline en tant que telle. À ces différentes sources s'inspirant explicitement d'Appleyard et Müller, nous y ajoutons une dizaine de contributions — ethnographiques, anthropologiques et linguistiques — proposant des descriptions du *hlonipha* dans le contexte intellectuel européen et se basant sur d'autres sources primaires coloniales, comme une chaîne de savoir sur la coutume.

2. Un dialogue des humanités : entre ethnologie, anthropologie et linguistique

Dans un climat de réorganisation morale du mécanisme de la colonisation dans les discussions intellectuelles en Europe, les productions académiques ont pour objectif ultime de construire du savoir permettant de retracer les origines, supposément communes, de l'ensemble des peuples du monde afin de faire l'Histoire de l'Humanité (Stocking, 1971). Dans cette dynamique, il est difficile de compartimenter les différentes disciplines scientifiques, notamment car l'histoire de l'Homme était interprétée à travers les sciences naturelles, au sens où l'Homme représente un des êtres vivants parmi les autres, l'ethnologie étant alors considérée comme une sous-branche de l'histoire naturelle (Prichard, 1848 : 301). En réalité, l'intervention de James Cowles Prichard lors de l'anniversaire de la *Ethnological Society of London* en 1847 nous permet de rendre compte de la pluralité des méthodes en usage pour comprendre les origines de l'Humanité à travers l'étude des peuples en voie d'intégration au monde civilisé. En effet, puisque l'ethnologie est considérée comme l'étude de l'Homme dans son temps passé, alors elle se doit de faire usage de méthodes historiques telles que la philologie comparée ou la linguistique historique, l'archéologie ainsi que la géologie, mais surtout, de toutes méthodes permettant de rendre compte de la pluralité des peuples — voire des « races » — du XIX^e siècle et de remonter à leurs origines (Prichard, 1848).

Historical researches that may be applicable to ethnology, must occupy a wide field. They must collect all the different lights that can be brought to bear on the history of nations, whether from the testimony of ancient writers, or from manners, customs, and institutions—from old popular traditions, poetry, mythology—from the remains of ancient art, such as architecture, sculpture inscriptions—and from sepulchral relics discovered in many countries, consisting of embalmed bodies, or more often the mere skulls and skeletons of the ancient inhabitants, which furnish the most authentic testimony, where it can be procured, as to the physical characters of various races of people.

(Prichard, 1848 : 310-311)

Dans cette optique de pluridisciplinarité évidente du XIX^e siècle, nous avons donc décidé de faire usage du terme ethno-anthropologie pour nous référer à la plupart des sources de cette partie — en dehors des productions d'ordre linguistique — notamment car un conflit de valeurs opposant la *Ethnological Society of London*, dont la plupart des intellectuels évolutionnistes de notre corpus étaient membres, et la *Anthropological Society of London*, reflétait une dichotomie « théorique » des disciplines au XIX^e siècle, alors qu'en réalité, les productions étaient plutôt similaires, dans une perspective d'anthropologie appliquée aux peuples colonisés (Stocking, 1971 : 378).

Ainsi, dans un premier temps, nous nous intéressons à des productions ethno-anthropologiques s'intéressant aux origines de la civilisation et aux coutumes des peuples dits « primitifs » pour rendre compte des représentations du *hlonipha* dans les réflexions d'auteurs évolutionnistes. Dans un second temps, nous proposons de traiter spécifiquement des travaux anthropologiques reposant sur des méthodes de mythologie comparée, notamment car ces auteurs proposent une interprétation commune de la coutume du *hlonipha*. Enfin, nous nous intéressons à des descriptions du *hlonipha* dans des productions de philologie et de linguistique historique, ces descriptions reposant sur une analyse de la composante linguistique du *isihlonipho*.

2. 1. Le *hlonipha* au coeur de l'ethno-anthropologie

Au cours des années 1860 et 1870, les réflexions au sein des Humanités sont embrigadées dans le contexte intellectuel de l'évolutionnisme darwinien. Tantôt qualifiés d'ethnologues, tantôt anthropologues, les auteurs qui nous intéressent s'inscrivent à la fois dans la continuité de l'évolutionnisme de Darwin appliqué aux humanités (Murphree, 1961), ainsi que dans une théorisation d'une « science culturelle » ancrée dans le principe de progrès inhérent aux développements des civilisations (Ratnapalan, 2008 : 134).

Les évolutionnistes théorisent la « culture » comme inhérente au processus de « progrès » (Murphree, 1961 : 288), en opposition aux théorisations dégénératives avancées depuis le XVIII^e siècle par des figures comme Buffon, Blumenbach et Kant, ou encore Morel au XIX^e siècle. Aux origines de la théorisation évolutionniste de la « culture », nous retrouvons l'anthropologue Edward Burnett Tylor, appuyé ensuite par les travaux archéologiques et ethno-anthropologiques de John Lubbock (Murphree, 1961 : 284).

Devenant tous deux des inspirations pour cette « science de la culture » du XIX^e siècle, ils incitent les travaux de James Anson Farrer, des écossais John L. McLennan et Andrew Lang et des américains John Fiske et Frederick Starr.

Dans cette perspective, nous introduisons donc tout d'abord les réflexions du *hlonipha* dans les réflexions sur l'histoire des civilisations d'Edward B. Tylor (1865) et de John Lubbock (1882) puis nous nous tournons vers une histoire des coutumes « primitives » à travers les ouvrages de James A. Farrer (1879a,b) et de John F. McLennan (1896). Enfin, nous terminons avec les contributions de Frederick Starr (1895) et du spécialiste de l'histoire naturelle John G. Wood (1868, 1870).

2. 1. 1. Théoriser l'histoire des civilisations : Edward B. Tylor et John Lubbock

La variété des profils en dialogue autour d'une anthropologie sociale et culturelle interdisciplinaire nous oblige à analyser les auteurs ci-dessus en plusieurs temps, en commençant par les descriptions du *hlonipha* telles qu'elles apparaissent dans les travaux de Edward B. Tylor et John Lubbock afin de proposer les bases théoriques et idéologiques en vigueur dans les cercles intellectuels du XIX^e siècle, pour ensuite nous permettre d'interpréter les contributions de nos autres intellectuels s'intéressant au *hlonipha*.

Initié à l'anthropologie lors d'un imprévisible voyage de terrain au Mexique en tant qu'assistant de l'archéologue Henri Christy, Edward B. Tylor devint le premier professeur d'anthropologie à l'université d'Oxford. Collègue de Max Müller, Tylor s'imposa comme un des plus importants anthropologues culturels britannique du XIX^e siècle, théorisant la civilisation ou plutôt les « cultures » dans une perspective à la fois évolutionniste et historique (Murphree, 1961 : 285). De son côté, John Lubbock, banquier par héritage familial, fut un archéologue et ethnologue accompli, devenu ensuite politicien, dont l'enthousiasme pour la théorie biologique de Charles Darwin, son ami, l'encouragea à s'intéresser à la place de l'Homme dans la nature, participant alors à la construction de l'ethno-anthropologie évolutionniste aux côtés de Tylor (Murphree, 1961 : 273).

Dans les théorisations ethno-anthropologiques de Tylor, la culture apparaît comme un héritage (*legacy*) car « all civilization or culture was in a broad sense a survival from the past, and a cultural deposit accumulated over an immensely long period would bear signs of its archaic origins » (Murphree, 1961 : 285). Cet héritage émane alors de communautés

individuelles — la culture ayant une certaine dimension sociale ne résultant pas uniquement de la « nature » biologique de l'Homme comme le théorisait Max Müller — que Tylor essaie d'interpréter de manière collective, avec une visée à la fois historique, comparée et généralisante (Murphree, 1961 : 286). De son côté, Lubbock contribue à cette théorisation de la culture en plaçant l'archéologie au centre de ses réflexions, la science de la culture matérielle de l'homme permettant de faire le lien entre la matérialité de la nature et la perspective historique de l'ethnologie (Murphree, 1961 : 276).

Cependant, au-delà de l'influence darwinienne, l'ethno-anthropologie culturelle était également ancrée dans une conceptualisation, quelque peu folklorisante, des différentes coutumes du monde théorisées par le biais (ethnologique) des mythes et des tabous (Murphree, 1961 : 299).

Ainsi, dans cette double perspective évolutionniste et folklorisante, nous pouvons nous intéresser aux descriptions du *hlonipha* que nous avons rencontré dans les ouvrages *Researches into the early history of mankind and the development of civilization* (1865) de Tylor et la quatrième édition de *The origin of civilisation and the primitive condition of man* (1884) de Lubbock, dont la première édition fut publiée en 1870.

Citant explicitement ses références en note de bas de page, Tylor s'inspire des conférences *Nouvelles leçons sur les sciences du langage* de Max Müller (1863), son collègue à Oxford, mais aussi du dictionnaire étymologique de Döhne *A Zulu-Kafir Dictionary. Etymologically explained with copious illustrations and examples, preceded by an introduction on the Zulu-Kafir Language* (1857) pour terminer son chapitre « Images and Names » en proposant une considération sur le *hlonipha*. L'apparition du dictionnaire de Döhne dans cette considération linguistique à l'intérieur même d'une théorisation de la civilisation, nous permet de témoigner de la variété de sources utilisées par Tylor, qui rendaient son travail d'anthropologie culturelle considérablement interdisciplinaire (Ratnapalan, 2008 : 132).

Tylor propose d'abord une rapide description du *isihlonipho* national, dont l'exemple pour le terme *isihlonipho* désignant le soleil, *ilanga* remplacé par *isota* parmi les Zulu, est directement issu de la conférence introductive de Müller en 1863.

In South Africa, it appears that some Kafir tribes drop from their language words resembling the names of their former chiefs. Thus the Ama-Mbalu do not call the sun by its ordinary Zulu name *i-langa*, but their first chief's name having been

Ulanga, they use the word *i-sota* instead. It is also among the Kafirs that the peculiar custom of *uku-hlonipa* is found, which is remarked upon by Professor Max Müller in his second course of lectures.

(Tylor, 1865 : 147)

Cependant, il ne semble pas inclure cette description du *isihlonipho* national dans la coutume du *hlonipha* puisqu'il termine cette courte considération en mentionnant que cette particularité linguistique apparaît parmi les mêmes peuples qui observent la coutume « *uku-hlonipa* » (Tylor, 1865 : 147). Tylor exprime donc une composante du *hlonipha* sans la relier à la coutume, en la considérant uniquement comme une autre spécificité des langues Nguni, aux côtés du *hlonipha* qu'il décrit ensuite à l'aide du dictionnaire de Döhne. Cependant, nous pouvons noter que cette non-inclusion de la règle d'omission des prénoms des chefs dans le *hlonipha* émane directement de la théorisation ambiguë de Müller issue des informations d'Appleyard, qui eux non plus ne l'incluait pas dans le *hlonipha*, Müller considérant d'ailleurs que le *isihlonipho* national était une influence du langage des femmes, par contact intra-socio-linguistique (Müller, 1867 : 47-48).

Ainsi, Tylor continue sa description en citant la remarque sur l'acception socioculturelle du *hlonipha* que nous retrouvons dans le dictionnaire de Döhne (1857 : 138-139), ce qui nous permet de montrer les limites de la courte description de Müller issue de la grammaire d'Appleyard, cette source n'étant manifestement pas assez fournie pour expliquer les particularités sociolinguistiques des Nguni selon la démarche réflexive de Tylor.

The following account of it is from another source, the Rev. J. L. Dohne, who thus speaks of it under the verb *hlonipa*, which means to be bashful, to keep at a distance through timidity, to shun approach, to avoid mentioning one's name, to be respectful. "This word describes a custom between the nearest relations, and is exclusively applied to the female sex, who, when married, are not allowed to call the names of the relatives of their husbands nor of their fathers-in-law. They must keep at a distance from the latter. Hence they have the habit of inventing new names for the members of the family, which is always resorted to when those names happen to be either derived from, or are equivalent to some other word of the common language, as, for instance, if the father or brother-in-law is called Umehlo, which is derived from amehlo, eyes, the isifazi [female sex] -wiU no longer use amehlo but substitute amakangelo (lookings), etc., and hence, the izwi lezifazi, *i.e.*, : women-word or language has originated."

Other instances of change of language by interdicting words are to be found. [...]

(Tylor, 1865 : 147)

En effet, l'explication de Döhne permet de rendre compte du *isihlonipho* familial, de manière détaillée et exemplifiée, puisqu'il nous décrit les différentes relations de restrictions.

Toutefois celles-ci sont uniquement présentées dans le rapport des femmes aux hommes, et permet donc de suggérer que le *isihlonipho* produit un vocabulaire spécifique aux femmes — *izwi lezifazi* — dans leur usage de la langue commune, puisque les prénoms prohibés sont eux-mêmes souvent issus de la langue commune, expliquant ainsi une des raisons pour lesquelles le *isihlonipho* ne se limite pas à la seule prohibition du prénom. Döhne nous introduit également, subtilement, à la composante sociale du *hlonipha* avec la règle de distanciation physique, même si celle-ci n'est pas exploitée dans la réflexion de Tylor.

En voulant faire état des causes culturelles affectant certains termes de la langue, notamment les noms de personne en ce qui nous concerne, Tylor s'intéresse aux différentes implications entre le « nommé » et le « nommant » et considère que la cause de cette prohibition des noms se retrouve dans l'action de nommer, qui pourrait éventuellement être rattachée à des croyances ou à des superstitions : « the notion comes out in great clearness, that the mere speaking of a name acts upon its owner » (Tylor, 1865 : 144). Notons alors que l'interprétation de la relation nommé-nommant de Tylor est étonnamment en adéquation, si nous mettons de côté la superstition, avec les futurs travaux minutieux de Raum (1973) montrant la relation dyadique du *hlonipha* et l'importance de l'indexicalité de l'acte de nommer. Ainsi, Tylor propose une description du *hlonipha*, sans réflexion apparente, pour appuyer cette observation générale des croyances liées à l'acte de nommer à travers les différentes cultures. Tylor fait inconsciemment une place aux considérations d'ordre sociolinguistiques qui accompagnent plutôt « naturellement » les réflexions en anthropologie culturelle.

En ce qui concerne l'ouvrage *The origin of civilisation and the primitive condition of man* de Lubbock (1882), qui est une transcription de cours donnés à la *Royal Institution of Great Britain* en 1868, l'objectif est de rendre compte des systèmes socioculturels des « modern savage » afin d'appréhender l'histoire de l'humanité (Lubbock, 1882 : v). La description du *hlonipha* qu'il propose ne semble pas tant utile à sa théorisation de l'origine de l'humanité, et apparaît plutôt comme un commentaire indicatif, une nouvelle information obtenue par Lubbock et qu'il partage dans ses réflexions générales. En effet, il mentionne le *hlonipha* dans son chapitre introductif, lorsqu'il propose quelques considérations sur le rôle des belles-mères au sein de l'organisation familiale. Lubbock introduit lui aussi une nouvelle source dans le milieu intellectuel européen, en s'appuyant sur l'ouvrage *A Compendium of*

Kaffir Laws and Customs (1858) du colonel Maclean, dans lequel l'agent colonial John Warner propose une description assez précise du *hlonipha*. De cette contribution coloniale, Lubbock utilise uniquement le passage décrivant le *isihlonipho* (Maclean, 1858 : 98), auquel il ajoute le court passage sur la restriction entre un gendre et sa belle-mère (Maclean, 1858 : 99).

Among the Kaffirs a married woman 'is required to "hlonipa" her father-in-law and all her husband's male relations in the ascending line—that is, to be cut off from all intercourse with them. She is not allowed to pronounce their names, even mentally ; and whenever the emphatic syllable of either of their names occurs in any other word, she must avoid it, by either substituting an entirely new word, or at least another syllable, in its place. The son-in-law is placed under certain restrictions towards his mother-in-law. He cannot enjoy her society, or remain in the same hut with her ; nor can he pronounce her name.'

(Lubbock, 1882 : 14)

La visée purement informative de cette description nous permet tout de même de noter que le *hlonipha* est ici appréhendé à la fois sous sa forme linguistique, sous sa forme sociale avec la distanciation et l'évitement physique, mais aussi, dans une perspective non-générée. En effet, l'introduction d'une nouvelle source, la contribution de Warner publiée dans *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) de Maclean, s'éloigne en deux points de celles d'Appleyard et de Müller, mais aussi de celle de Döhne : (1) l'objet d'étude principal n'est plus la langue mais l'organisation socioculturelle, ce qui permet de considérer l'ensemble du *hlonipha* et de ne pas se borner à l'atypisme du *isihlonipho*, (2) le caractère exclusivement féminin du *hlonipha* n'est pas retenu par Warner, qui semble avoir une meilleure compréhension de la coutume dans son ensemble par rapport aux linguistes-missionnaires qu'étaient Appleyard et Döhne. Ainsi, la description de Lubbock permet de faire circuler une nouvelle interprétation du *hlonipha*, qui pourrait contribuer à une compréhension plus approfondie de la coutume, qui n'est pas seulement une pratique linguistique féminine.

2. 1. 2. À l'origine des coutumes « primitives » : James A. Farrer et John F. McLennan

Dans la continuité de Tylor & Lubbock, nous pouvons maintenant introduire les travaux de James A. Farrer et John F. McLennan, deux figures singulières de notre corpus puisque tous deux furent formés à l'étude du droit mais développèrent des intérêts

anthropologiques, en témoignent les ouvrages que nous nous proposons d'analyser ci-dessous.

Éduqué au Balliol College d'Oxford, James Anson Farrer était un juriste dont les recherches sur la philosophie de la justice l'amènèrent à produire des ouvrages d'ordre anthropologique. Si très peu d'informations au sujet de Farrer lui-même sont disponibles, nous pouvons interpréter ses motivations intellectuelles par le biais des préfaces aux deux ouvrages qui nous intéressent, tous deux publiés en 1879 : *Zululand and the Zulus* et *Primitive Manners and Customs*. Dans le premier ouvrage, Farrer propose une monographie sur les Zulu, dont il nous est impossible de clairement justifier les raisons de cet intérêt, mais que nous pouvons tout de même situer dans le contexte de la guerre Anglo-Zulu de 1879, Farrer montrant un intérêt systématique pour les réflexions autour des guerres et de leurs conséquences.⁴¹ Dans le second cas, nous avons affaire à un ouvrage du même ordre que Tylor et Lubbock, Farrer s'excusant même de proposer une énième contribution sur l'évolution culturelle des peuples du monde (Farrer, 1879b : xxii), mais justifiant toutefois son ouvrage comme un projet d'exemplification des problématiques rencontrées dans les précédentes productions intellectuelles de la sorte « to illustrate than to exhaust the many interesting problems connected with savage life » (Farrer, 1879b : xxiii).

Dans les deux cas, Farrer propose de s'intéresser aux problématiques de « l'Autre » en adoptant la vision de Tylor selon laquelle les « brutish savage » pouvaient être considérés pour eux-mêmes, en tant qu'individus dotés d'une morale et d'une philosophie religieuse (Dorson, 1968 : 207). Les deux ouvrages *Primitive Manners and Customs* et *Zululand and the Zulus* sont parus la même année, en 1879, montrant ainsi que Farrer était occupé par ces deux projets de manière simultanée. Cependant, l'ouvrage *Zululand and the Zulus* semble avoir été le premier travail de Farrer puisque la page de titre mentionne que l'édition de 1879 est une seconde édition, bien que nous n'ayons pu mettre la main sur l'éventuelle première édition.

Zululand and the Zulus: their history, beliefs, customs, military system, home life, legends, etc., etc., and missions to them est donc publié en Angleterre pendant la guerre Anglo-Zulu, puisque Farrer s'oblige à justifier « the present war » en supposant que tout effort de la prévenir a été épuisé et qu'elle ne peut avoir lieu « out of reason » (Farrer, 1879a :

⁴¹ En témoignent ces autres ouvrages : *Crimes and Punishments* (1880), *Military Manners and Customs* (1885), *The War for Monarchy, 1793-1815* (1920).

5). Par cette très courte prise de position, Farrer établit donc sa monographie comme un manuel de justification de l'emprise coloniale et de la position britannique en Afrique du Sud, par le biais de la description de la culture et de l'histoire des Zulu.

The object of the following pages is to give a short account of the curious customs and beliefs attributed to the Zulus; to trace historically the changes in our relations with the country and the people from the time of the first settlement in Natal; and also to supply some description of the military and home life of the natives.

(Farrer, 1879a : 5)

L'ouvrage présente dix chapitres, tantôt sur l'organisation sociale, culturelle, politique et militaire des Zulu, tantôt sur les relations entre Boers, colons britanniques et Zulu, ainsi que l'organisation coloniale, politique et culturelle des territoires du Zululand et de la colonie du Natal (Farrer, 1879a). Au sein de ces chapitres, nous retrouvons une mention du *hlonipha* dans celui consacré à la vie domestique « Zulu home life » (Farrer, 1879a : 115). Ainsi, après quelques considérations sur les règles de savoir-vivre, Farrer consacre trois pages à la description du *hlonipha*, qu'il considère comme l'apothéose de la bienséance parmi les Zulu.

But it is in the custom of Hlonipa that Zulu etiquette reaches its climax. It is derived from a word meaning shame, and signifies that they are ashamed or too polite to use the names of persons they reverence in the common parlance of every-day life.

(Farrer, 1879a : 124-125)

En définissant le *hlonipha*, Farrer introduit à nouveau cette notion de honte attaché au terme dans les productions lexicographiques missionnaires, qu'il nuance tout de même avec la notion de politesse. Cependant, nous noterons qu'il décrit le *hlonipha* comme une seule composante linguistique, le *isihlonipho* des noms de personne, mais sans avancer de critère de genre. En effet, même si dans la suite de sa description, il explique plutôt les restrictions du *isihlonipho* s'appliquant aux femmes, il considère à plusieurs reprises que le *isihlonipho* peut, selon le contexte, s'appliquer à « any young persons » ou « [an] individual of any Zulu tribe » et intègre le *isihlonipho* national dans la coutume (Farrer, 1879a : 125).

Thus no woman may mention her father-in-law, nor her son-in-law, by their proper names; nor may a husband be addressed by his name by any of his wives' relations. It is disrespectful for any young persons to call their seniors by their names. The higher the rank, the stricter is the etiquette. At the king's kraal it is sometimes difficult to understand his wives, as they avoid the sound of the name, not only of the king, but of his father's and their brothers', back for many generations. For instance, *amanzi* means water, but because a *z* occurred in the name of Panda's father, water is now called *amandambi*. Again, no individual of

any Zulu tribe will use the name of their chief or his progenitors: thus *Amakwata* has taken the place of *Amacebo* for a “lie,” because the latter has a syllable in it which also occurs in the name Cetewayo.

(Farrer, 1879a : 125)

Considérant le *isihlonipho* comme une pratique linguistique très effective parmi les Zulu, Farrer avance déjà l'idée d'une duplication du vocabulaire de l'isiZulu par rapport aux noms de personnes, sans même y ajouter la contrainte des syllabes, qui viendrait pourtant soutenir cet argument.

So much does this practice prevail that the Zulu language is said at this time almost to present the phenomenon of a double one, and if ever a word applicable to a proper name has not its corresponding Hlonipa, it is customary to meet and invent one.

(Farrer, 1879a : 125)

Bien renseigné, Farrer continue sa description en ajoutant la composante sociale de la coutume, en proposant quelques détails sur les restrictions entre gendre et belle-mère, ainsi que sur la règle de l'interdiction de consommation du lait dans les familles parentes, qui n'est pas du tout mentionnée dans les autres sources européennes de notre corpus.

But Hlonipa governs to some extent Zulu intercourse as well as Zulu language, in the restrictions which it places on the relations between a son and a mother-in-law. A mother-in-law must avoid her son-in-law by hiding; and if he meets her too suddenly for her to do so, she has to symbolize her conformity to good manners by breaking off a piece of grass and tying it round her head. If ever they wish to communicate, it must be by shouting to one another from a distance, or with something to separate them, as a kraal fence. In the same way no relations of a husband will drink milk at any kraal connected with his wife ; and so conversely.

(Farrer, 1879a : 126)

Farrer termine sa description du *hlonipha* social en notant que « Such restrictions on intercourse have also their analogies in places very remote from Zululand. » (Farrer, 1875 : 126), ayant également remarqué que de tels registres linguistiques — qu'il interprète ici comme « a different language for men and women » — sont aussi présents dans les pratiques des peuples des îles Caraïbes et parmi les Abipons d'Amérique du Sud (Farrer, 1879a : 125).

Loin d'être un ethnologue ou un anthropologue par éducation, le juriste James Anson Farrer propose pourtant une monographie très détaillée, en témoigne cette longue et précise description du *hlonipha*. En réalité, Farrer introduit une nouvelle source dans le contexte intellectuel européen, en proposant une description du *hlonipha* se basant sur la conférence « The Native Custom of “Hlonipa” » de David Leslie, présente dans l'ouvrage *Among the*

Zulus and Amatongas (1875), qu'il cite explicitement comme un des ouvrages sur lesquels il s'est basé pour écrire sa monographie. La richesse et la qualité de la description de Leslie résonnent donc dans l'argumentation de Farrer, qui nous propose alors une description complète du *hlonipha* dans l'espace intellectuel européen.

Dans son second ouvrage *Primitive Manners and Customs*, Farrer propose une description se basant explicitement sur cette conférence de Leslie, ainsi que sur l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws* (1858) de Maclean. Ce second ouvrage nous permet de relativiser quelque peu la position de Farrer par rapport à la guerre Anglo-Zulu que nous aurions pu tirer de sa monographie. Si Farrer ne se désolidarise pas de la présence coloniale, il a cependant l'objectif d'apporter un nouveau regard sur le « sauvage », qui, « can never hope to be heard in court himself », mais dont la condition d'Homme à part entière se doit d'être prise en compte dans tout « judgment made regarding him » (Farrer, 1879b : v).

Should he have succeeded in making anyone think better than before, with more interest and sympathy, of those outcasts of the world whom we designate as savage, something at least will have been done to claim for them a kindlier treatment and respect than in popular estimation they either deserve or obtain.

(Farrer, 1879b : xxii-xxii)

Dans cet ouvrage d'anthropologie culturelle, la mention du *hlonipha* intervient à la fin d'un chapitre sur le mariage « Early marriage customs » (Farrer, 1879b : 188). La coutume est introduite pour discuter d'une supposée différence de langage entre femmes et hommes dans les Caraïbes.

The curious difference in the language of the men and of the women found to exist among the Caribs of the West Indian Archipelago, and attributed by tradition to the conquest of a former people on the islands, whose wives the conquerors appropriated, has perhaps been rather exaggerated, for in a list of 488 words and phrases employed by both sexes, in only 36 is there any difference marked between the language of the men and that of the women. The origin of the difference may be doubted, as there were also words and phrases used by then old men of the people which the younger ones might not use; and there was a war-dialect of which neither women, girls, or boys had any knowledge.

(Farrer, 1879b : 233)

Farrer semble réfuter l'idée d'un langage spécifique aux femmes dans les Caraïbes, puisque les hommes y sont également soumis à plusieurs restrictions linguistiques. Farrer appuie son argument de réfutation en proposant une rapide description du *isihlonipho* des

Zulu qui semble être attesté — à l'inverse de cette pratique socio-langagière des Caraïbes — comme un vrai langage différencié.

But probably the difference arose from a custom similar to that of the Zulus, which makes it unlawful for a woman to use any word containing the sound of her father-in-law's name or of the names of her husband's male relations. 'Whenever the emphatic syllable of either of their proper names occurs in any other word, she must avoid it, by either substituting an entirely new word, or at least another syllable in its place. Hence *this custom has given rise to an almost distinct language among the women.*' In consequence of this *Hlonipa* custom, according to another witness, '*the language at this present time almost presents the phenomenon of a double one.*' That the Caribs maintained the common etiquette of reserve between parents and children-in-law,³ makes it not improbable that the reserve extended itself to their language, and thus produced the same phenomenon that we find in South Africa.

(Farrer, 1879b : 233-234)

Farrer essaie de montrer que ce qui est observé aux Caraïbes ne semble pas être un facteur interne à la langue mais plutôt une sorte de respect social qui se serait diffusé vers la langue, au contraire du *isihlonipho* qui serait ancré dans le système linguistique. Dans cet ouvrage, Farrer adopte une approche différente de celle dans *Zululand and the Zulus* puisqu'il considère le *isihlonipho* dans sa dimension genrée, s'inspirant de la description de John Warner dans l'ouvrage de Maclean (1858) qui interprète le *isihlonipho* comme « an almost distinct language among the women » (Maclean, 1858 : 98).

Ainsi, nous observons que les ouvrages *Zululand and the Zulus* et *Primitive Manners and Customs* n'évoquent pas le *hlonipha* pour les mêmes raisons. Dans sa monographie, Farrer étudie le *hlonipha* pour lui-même, en tant que composante du système sociolinguistique des Zulu et en propose une description détaillée, exemplifiée et non-genrée. Dans son ouvrage d'anthropologie culturelle, le *hlonipha* est utilisé comme un instrument de comparaison entre deux pratiques socio-langagières similaires observées dans deux cultures différentes. Dans cette perspective, seule la dimension genrée du *isihlonipho* intéresse Farrer afin de réfuter l'argument d'un langage différencié entre hommes et femmes dans les Caraïbes.

Finalement, dans les deux cas, nous observons que les sources de Farrer émanent de la double production coloniale, du travail intellectuel et personnel du colon David Leslie et de la contribution pour l'administration coloniale de John Warner, ce qui lui permet de proposer une description détaillée et non-transformée par les interprétations du *hlonipha* circulant dans les cercles intellectuels européens. De plus, nous supposons que l'intérêt de Farrer pour les

questions anthropologiques, en tant que juriste, l'amènèrent à considérer des sources plutôt ancrées dans le contexte culturel qui l'intéressait afin de tirer ses conclusions à partir d'ouvrages « brutes », comme c'est le cas ici pour l'Afrique du Sud.

En poursuivant notre analyse des descriptions du *hlonipha* dans les travaux de juristes, nous nous situons maintenant dans une perspective plus localisée dans l'interprétation des coutumes liées au mariage et au développement de la société patriarcale avec la description du *hlonipha* proposée par John F. McLennan, un évolutionniste proche des théories de Lubbock.

Étudiant à Cambridge, John Ferguson McLennan, écossais de naissance, ne se voit pas diplômé de la prestigieuse université britannique mais admis au barreau écossais, après une dizaine d'années passées à Londres lors desquelles il étudia au collège de droit du Lincoln's Inn auprès du juriste et anthropologue Henri Maine (Stocking, 1987 : 164). Influencé par la socio-anthropologie du droit impulsée par Maine, McLennan s'intéresse à l'origine des lois et des coutumes de la société civile (Stocking, 1987 : 165). En réalité, McLennan navigue entre les théories de Maine, dont il s'émancipe, et les théories évolutionnistes de Tylor et Lubbock, dans le but de théoriser son propre processus de développement du système patriarcal, dont l'institution du mariage, observée du « primitif » au « civilisé », semble être le moteur principal. En effet, McLennan considère que l'état conjugal européen — monogame, patrilinéaire et patriarcal — représente le sommet du processus d'évolution, depuis une société « primitive » nécessairement matrilineaire jusqu'à une société s'étant logiquement développée pour devenir patrilinéaire — de la polyandrie à la polygamie à la monogamie (Fee, 1973 : 29-30).

Après un premier ouvrage d'application d'anthropologie comparée aux principes du mariage dans *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies* (1865), McLennan élargit sa théorie du développement des pratiques liées au mariage en s'intéressant au totémisme dans *Studies in Ancient History*.

Premièrement publié en 1876, *Studies in Ancient History*, n'est en fait qu'une infime partie des réflexions de McLennan. En effet, la description du *hlonipha* qui nous intéresse intervient uniquement dans la publication posthume *Studies in Ancient Histories. The Second Series* publiée en 1896. Dans la préface de cet ouvrage, nous apprenons que McLennan possédait de nombreuses notes sur les peuples africains mais que celles-ci devaient encore

être arrangées pour être publiées (McLennan, 1896 : viii). Ainsi, le chapitre qui nous intéresse est issu du réarrangement des notes sur l’Afrique de McLennan par Ralph Cator, du collègue juridique du Lincoln’s Inn. Ce travail posthume, impulsé par son frère et sa femme et certains de ses contemporains, permit ainsi de publier une édition considérablement augmentée de *Studies in Ancient Histories*.

Ainsi, dans le dix-huitième chapitre de *Studies in Ancient Histories. The Second Series* (1896), les notes de McLennan sur le fonctionnement du mariage parmi les « Kaffirs and Zulus » sont recensées. Très documentées, les quelques pages proposées font place à une concise mais précise description du *hlonipha*, McLennan s’inspirant principalement et explicitement des écrits de David Leslie dans *Among the Zulus and Amatongas* (1875). McLennan introduit alors le *hlonipha* comme une coutume s’appliquant aux femmes, en partant de la distanciation physique de la belle-mère par rapport à son gendre pour ensuite considérer le *isihlonipho* de la belle-fille par rapport à son beau-père.

Amongst the Zulus and some, if not all, of the other Kaffir races it is considered a disgrace to a woman to be seen by her son-in-law, or to mention the name of her father-in-law. This custom is called Hlonipa, and is observed so strictly amongst the Zulus that the worst oath applicable to women is "O'mkaninazala," which means that she does or will bear children to her father-in-law. For a minute account of this custom the reader is referred to Leslie.

(McLennan, 1896 : 480)

Il est intéressant de noter que McLennan, comme nous l’avions abordé dans notre analyse des écrits de Leslie, considère que l’exemple de l’insulte — *O'mkaninazala* fr. être enceinte de son beau-père, actuellement ou dans le futur — est une information à partager au lecteur car elle permet de démontrer, presque à elle-seule, l’importance de la coutume. McLennan continue ensuite sa description en compilant les informations de Leslie sur les trois types de *hlonipha*, le familial, le « tribal » et le national.

Leslie says that there are three kinds of Hlonipa—the family, the tribal, and, in the case of the Zulus, the national. The tribal Hlonipa is equivalent to "taboo," that is to say, a man will not use the name of his chief or progenitors in everyday conversation. National Hlonipa applies only to words sounding like the name of the king.

(McLennan, 1896 : 480)

McLennan s’essaie ensuite à une interprétation de cette trichotomie du *hlonipha*, en considérant, à raison, que le *hlonipha* familial est une coutume pratiquée par les « Kaffirs » et

les « Zulus » puisque Leslie souligne que le « national Hlonipa » s'applique uniquement aux « Zulus ». En réalité, cette interprétation est plutôt évidente puisque nous l'avons vu, le *hlonipha* familial est la base « complète » du *hlonipha*, et c'est alors uniquement car le *hlonipha* national s'applique envers le roi, qui existe uniquement parmi les Zulu, que Leslie se doit de faire cette précision. Enfin, McLennan appuie les informations de Leslie avec la courte description du *hlonipha* de Theal dans les annotations de *Kafir Folklore* (1882).

By stating that national Hlonipa is confined to the Zulus, Leslie seems to imply that family Hlonipa is customary throughout the country. Theal also mentions the custom of family Hlonipa, whereby the wife is prohibited from sitting in the house where her father-in-law is seated, or pronouncing the names of any of their husband's male relations in the ascending line.

(McLennan, 1896 : 480)

Le travail de McLennan permet d'appuyer la richesse de la source coloniale *Among the Zulus and Amatongas* (1875) de David Leslie dans la description et l'interprétation européenne de la coutume du *hlonipha*, comme cela est déjà illustré par les travaux de Farrer (1879). Cependant, *Studies in Ancient History. The Second Series* (1896) introduit également une nouvelle source coloniale : *Kafir Folklore* (1882) de George McCall Theal. En réalité, il est intéressant de noter que la courte description du *hlonipha* dans les annotations du récit de Tangalimlibo ait été retenue comme une source venant « valider » les informations issues de l'abondante conférence « The native custom of "Hlonipa" » de David Leslie. En réalité, les références au travail de Theal sont un ajout éditorial — ne relevant pas des notes de McLennan — à l'édition révisée de *Studies in Ancient Histories* publiée en 1896 après la mort de McLennan (McLennan, 1896 : viii).

Finalement, l'intérêt de cette description du *hlonipha*, qui introduit la notion de différenciation entre un *hlonipha* familial et le *hlonipha* national, réside dans l'intégration du travail de David Leslie dans les cercles de savoirs européens. Cependant, bien que McLennan invite explicitement son lecteur à consulter le travail de Leslie, nous n'avons pas identifié de réseaux de savoir sur le *hlonipha* qui seraient issus des considérations évolutionnistes de McLennan.

2. 1. 3. Frederick Starr et le progrès de l'humanité

Nous situant à nouveau dans une perspective anthropologique d'ordre culturelle, mais cette fois-ci de l'autre côté de l'Atlantique, nous passons à l'analyse de la description du *hlonipha* dans l'ouvrage *Some first steps in human progress* (1895) du géologue et anthropologue américain Frederick Starr. Après des études de géologie et de géographie, ainsi que différents postes de professeur dans ces disciplines, Frederick Starr développe ses réflexions dans une perspective anthropologique. En effet, en raison de son implication dans différents musées d'histoire naturelle, à côté de ses obligations de professeur, le lien entre sciences naturelles et sciences humaines se matérialise dans le contexte intellectuel de l'évolutionnisme du XIX^e siècle (Miller, 1975 : 51). S'inscrivant très clairement dans la continuité des travaux de Tylor et Lubbock, Starr est cependant un personnage ambiguë de l'anthropologie américaine puisque par son appartenance au mouvement évolutionniste, il fut en opposition à la transformation boasienne de l'anthropologie américaine, mais aussi car ses intérêts de recherche, nombreux et se dispersant tout autour du globe, en firent un réel homme de terrain qui ne put s'occuper de l'institutionnalisation de l'anthropologie au sein de l'université de Chicago, comme cela était attendu de lui (Oppenheim, 2005). Malgré la figure controversée que Starr représente au sein de l'école américaine d'anthropologie, son éducation en sciences naturelles l'ayant entraîné vers des questionnements autour de l'humanité et de la culture nous permet de le considérer aux côtés des travaux de Tylor et Lubbock.

Dans l'introduction de *Some first steps in human progress* (1895), une version augmentée de conférences données à l'université de Chautauqua dans l'état de New-York, Starr propose une définition de l'anthropologie en faisant une analogie aux études botaniques, se situant donc lui même dans un courant naturaliste et dans le contexte intellectuel du « progrès », l'homme étant alors considéré comme un objet biologique dont la culture pourrait être un des composants responsables de son évolution.

The word "anthropology" from its derivation means, of course, a discourse concerning man. [...] It is, then, scientific study of man of the same sort as the scientific study which a botanist pursues concerning plants and the zoologist concerning animals. [...] It is not the intention of the author in writing this book to discuss the whole field of anthropology, but simply to consider some points in culture history. It shall be our aim to trace simply some few of the first steps in human progress.

(Starr, 1895 : v)

Dans *Some first steps in human progress* la description du *hlonipha* se situe dans le chapitre « Marriage and Family », qui semble être exclusivement consacré au rôle de la femme dans la société, puisque Starr introduit sa réflexion ainsi :

Two interesting questions present themselves with reference to woman : first, what has woman been in society ; second, what has she done ?

(Starr, 1895 : 221)

Si Starr semble considérer que la femme existe dans la société uniquement par le biais du mariage et de la famille, cette vision patriarcale nous amène à anticiper une description genrée du *hlonipha*. Nous noterons d'ailleurs que Starr s'attache à montrer dans ce chapitre que partout dans le monde, les femmes sont « [to] some degree oppressed and kept in subjection » (Starr, 1895 : 223), mais que sa propre description de la féminité se résume selon quatre facteurs qui ne sont guère valorisants, mais qui à cette époque sont considérés comme l'essence même de la femme — occidentale — et la source du respect qui lui est dû : la beauté, la maternité, l'amour et la tendresse (Starr, 1895 : 221-223). Starr s'intéresse donc au statut de la femme en dehors du contexte occidental, adoptant un ton clairement moralisateur dans son discours d'anthropologie culturelle comparée impliquant une hiérarchisation des cultures. Ainsi, la description du *hlonipha* intervient comme un exemple parmi les nombreuses restrictions auxquelles les femmes du monde non-occidental sont soumises.

Women are often the subjects of peculiar and extreme prohibitions. These may affect their food, language, or decorum.

(Starr, 1895 : 223-224)

Comme nous l'avions supposé ci-dessus, Starr introduit le *hlonipha* en tant que registre linguistique féminin — *woman's language* — se développant en parallèle du registre masculin. Starr propose donc une courte description du *isihlonipho* des femmes, qu'il accompagne toutefois de la restriction impliquant un gendre et sa belle-mère.

There is such a thing as woman's language distinct from man's language. Among the Kaffirs "the married woman language, must hlonipa her father-in-law and all her husband's male relatives, ascending — that is, she is cut off from all intercourse with them. She must not pronounce their names even mentally, and whenever the emphatic syllable of their names occurs in any other word, she must avoid it by either using a totally new word or by substituting a new syllable. The son-in-law is placed under the same restrictions toward his mother-in-law. He cannot enjoy her society, or remain in the same hut with her, nor can he pronounce her name."

(Starr, 1895 : 235)

Borné dans une démonstration exemplifiée de ce que la femme ne peut faire, en opposition avec sa question introductive « what has she done? » (Starr, 1895 : 221), Starr ne se rend même pas compte que la description du *hlonipha* qu'il propose implique également une réciprocité de la situation dans le cadre de la relation genre-belle-mère, restreignant ainsi également l'homme dans son statut de genre. Nous pouvons émettre une hypothèse concernant la non-réflexion sur cette dimension masculine du *hlonipha*, en avançant que Starr reprend cette description à Lubbock, qui l'avait utilisée dans un autre contexte dénué de discours moralisateur.

Comme Tylor et Lubbock, cet essai de théorisation de l'évolution culturelle de l'humanité se doit d'être basé sur de nombreuses sources. Cependant, Starr le mentionne dans son introduction, l'ouvrage ne cite pas explicitement ses sources car « it is impossible to acknowledge every source from which material or suggestion has been drawn », même si une petite liste de références notables sont proposées en fin d'ouvrage. Il considère également que les notes de bas de pages — de commentaires et de références — auraient été trop lourdes pour le type de réflexion qu'il souhaite susciter chez le lecteur (Farrer, 1895 : vi). Ainsi, à l'inverse de Tylor et Lubbock, la description du *hlonipha* est présentée comme une citation d'un ouvrage dont nous n'avons pas la source. Cependant, nous avons les informations nécessaires pour affirmer que la description du *hlonipha* proposée par Starr est issue de l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) de Maclean, comme cela était le cas pour Lubbock (1868) ou Farrer (1879b). Ainsi, nous pouvons nous demander si Starr intègre le *hlonipha* dans sa réflexion directement par le biais des écrits de Warner dans l'ouvrage de Maclean, ou par le biais des ouvrages de Lubbock (1882) et Farrer (1879b) dont la mention du *hlonipha* aurait suscité son intérêt. Il semble que nous puissions avancer une inspiration de Lubbock puisque le paragraphe de description proposé par Starr dans *Some first steps in human progress* (1895) est totalement identique à celui de Lubbock, et nous savons maintenant que Lubbock a lui-même adapté sa citation des écrits de Warner en sélectionnant les éléments principaux du *isihlonipho* et des règles impliquant les belles-mères. De plus, la dimension à la fois féminine et masculine présentée dans la description, et relativisant le statut de la femme constamment restreinte, plaide également en faveur d'un emprunt de l'exemple du *hlonipha* dans l'ouvrage de Lubbock. Ainsi, Lubbock devient ici une source intermédiaire, et non Farrer, faisant la liaison entre la production coloniale *A*

Compendium of Kaffir Laws and Customs localisée sur le terrain sud-africain et les réflexions de l'anthropologue américain s'inscrivant dans le courant évolutionniste britannique.

2. 1. 4. L'histoire naturelle de John G. Wood

Pour clôturer notre analyse des auteurs évolutionnistes, nous avons choisi de nous intéresser aux deux ouvrages de John George Wood, *The natural history of man: Africa* (1868) et le premier volume de *The uncivilized races of men in all countries of the world ; being a comprehensive account of their manner and customs, and of their physical, social, mental, moral and religious characteristics* (1872). En dépit du peu d'informations que nous avons pu recenser sur Wood, un intellectuel reconnu pour ses contributions sur et sa popularisation de l'histoire naturelle, nous pouvons classer ces deux ouvrages dans la continuité des théories évolutionnistes (Gauld, 2011). En effet, si la plupart de ses productions se concentrent sur les sciences naturelles, l'Homme est également considéré comme un sujet de réflexion, dans son rapport évident à la nature englobant l'humanité. Nous noterons que ce manque d'informations évident sur l'auteur paraît incongru, puisque Wood est l'auteur de plusieurs ouvrages ethno-anthropologiques conséquents.

Dans le cas des deux ouvrages nous intéressant, nous pouvons d'ors et déjà noter que la description du *hlonipha* y est identique, c'est-à-dire que Wood propose une considération sur le *hlonipha* dans *The natural history of man: Africa* (1868), qu'il reprend ensuite dans le premier volume de *The uncivilized races of men in all countries of the world* (1872), un ouvrage dans lequel Wood entreprend de réunir toutes les informations sur les « uncivilized races of men » qui seraient éparpillées dans de nombreux ouvrages, et propose donc un manuscrit considéré comme « one of the most valuable contributions that have been made to the literature of this generation » selon le préfacier de l'édition américaine (Wood, 1872).

Ainsi, dans les deux ouvrages, Wood propose une description du *hlonipha* dans le chapitre qu'il consacre au mariage. Cependant, la mention du *hlonipha* intervient plutôt dans le cadre d'une explication des différentes manières de nommer parmi les Zulu, notamment dans le rapport du nouveau *isibongo* — prénom honorifique — d'un père lors de la naissance de son premier fils (Wood, 1868 : 90).

As is the case in many countries, when a man has his first-born son presented to him he takes as a new *isi-bonga* the name of the son, with that of "father" prefixed to it; while, on the other hand, if his father should happen to be a man of peculiar eminence he takes as a praise-name that of his father, with the word "son" prefixed. It will be seen, therefore, that while the original name, or *igama*, is permanent, though very seldom mentioned, his *isi-bonga*, or praise-name, is continually changing.

(Wood, 1868 : 90 ; Wood, 1872 : 100)

Wood se montre donc un pionnier de l'interprétation du *hlonipha* en Europe, puisqu'il introduit le *hlonipha* par le biais de considérations sur les hommes, alors que le *hlonipha* est généralement mentionné après des considérations sur les femmes. En réalité, la seule description de notre corpus prenant cette perspective est celle de Joseph Shooter dans *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857). Wood continue son interprétation du *isihlonipho* en faisant remarquer que cette pratique pourrait avoir une grande influence sur la langue, si ses locuteurs n'étaient pas des puristes et ne conservaient pas le côté « pur » de leur langue dans leur grande tradition oratoire. Wood se distingue à nouveau des autres travaux sur le *hlonipha* puisqu'il ne considère pas du tout le *isihlonipho* comme une déformation du langage au vu de son peu d'influence sur la langue commune.

Fortunately, the Zulu language is complex in its structure, and its purity is jealously preserved by the continual councils which are held, and the displays of oratory which always accompany them. Otherwise, this curious custom of substituting arbitrarily one word for another might have an extremely injurious effect on the language, as has indeed been the case in the countries where a similar custom prevails, and in which the language has changed so completely that the natives who had left their own country, and returned after a lapse of some thirty years, would scarcely be able to make themselves understood, even though they had perfectly retained the language as it was when they last spoke it in their own land.

(Wood, 1868 : 90 ; Wood, 1872 : 100)

Nous remarquons ici que Wood n'interprète absolument pas le *isihlonipho* comme une pratique s'appliquant uniquement aux femmes, ce qui aurait pu entraîner une autre interprétation concernant l'influence du *isihlonipho* sur la langue commune. Cependant, il ne se rend pas non plus compte du lien qu'il pourrait y avoir entre le *isihlonipho* national et l'évolution du vocabulaire de l'isiZulu.

These birth-names are Known by the title "igama," and it is only to them that the prohibitive custom extends. In the case of a chief, his *igama* may not be spoken by any belonging to his kraal; and in the case of a king, the law extends to all his subjects. Thus, a Kaffir; will not only refuse to speak of Panda by his name but when he has occasion to speak of the root impande, he substitutes another word, and calls it "ingxabo."

(Wood, 1868 : 89 ; Wood, 1872 : 99)

Pour terminer, Wood introduit le terme « uku-hlonipa » pour désigner les différentes restrictions de la composante sociale du *hlonipha*, qu'il estime ne pas être respectées avec une grande vigueur, introduisant ainsi la notion d'évolution des restrictions liées au *hlonipha*, celles-ci pouvant même être abolies par un rituel.

There is a curious regulation among the Kaffirs, that a man is not allowed to enter the hut in which either of his son's wives may be. If he wishes to enter he gives notice, and she retires. But, when he is in possession of the hut, she is placed at equal disadvantage, and cannot enter her own house until he has left it. This rule, however, is seldom kept in all its strictness, and indeed such literal obedience is hardly possible, because the eldest son very seldom leaves his father's kraal until he has married at least two wives. In consequence of the great practical inconvenience of this rule, the Kaffirs have contrived to evade it, although they have not openly abandoned it. The father-in-law presents an ox to his son's wife, and in consideration of this liberality, she frees him from the obligation of this peculiar and troublesome courtesy. The native name for this custom is "uku-hlonipa."

(Wood, 1868 : 90 ; Wood, 1872 : 100)

La richesse et la singularité de la description du *hlonipha* proposée par Wood nous amène à rechercher quelles sont les sources à l'origine de cette connaissance approfondie de la coutume, notamment car les contributions de David Leslie — les plus riches de notre corpus avant Kidd (1904) — sont postérieures à 1868. Avant 1868, seules les contributions de John Warner dans l'ouvrage *A Compendium of Kaffir Laws* (1858), ou la monographie *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857) de Shooter proposant des considérations sur le système de nomination — *igama, isibonga* — des Zulu (Shooter, 1857 : 221) pourraient éventuellement avoir inspiré l'interprétation du *hlonipha* de Wood. Au vu de la manière dont Wood introduit le *hlonipha*, par le biais de considérations sur les hommes, nous sommes tentées d'affirmer qu'il s'est inspiré de la monographie *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857) de Shooter. Cependant, nous noterons que les connaissances de Wood s'étendent au-delà de ce qui a pu être décrit dans notre corpus — notamment concernant l'abandon-abolition de certaines règles par des rituels — créant ainsi un certain mystère quant à la manière dont Wood a pu effectivement se familiariser avec la coutume du *hlonipha*.

2.2 La mythologie comparée et la coutume du *hlonipha*

Dans la continuité des ouvrages de sciences humaines ancrés dans l'évolutionnisme, nous avons décidé de consacrer une partie séparée à l'analyse des descriptions du *hlonipha* dans les travaux s'intéressant à la mythologie. Ce choix se justifie par les interprétations des auteurs, qui, s'intéressant aux mythes, sont ancrés dans une théorisation du *hlonipha* comme émanant d'un système de superstitions.

Ainsi, nous nous intéressons tout d'abord à la contribution de l'américain John Fiske (1873) et poursuivons avec une interprétation assez unique du *hlonipha* par Gerald Massey (1883). Ensuite, nous présentons la description de la coutume par l'écossais Andrew Lang (1884) et terminons avec la place du *hlonipha* dans l'œuvre monumentale de James Frazer (1900).

2. 2. 1. John Fiske et le concept de l'âme

De l'autre côté de l'Atlantique, et dans la continuité des théories évolutionnistes, nous nous intéressons à l'ouvrage *Myths and myth-makers: old tales and superstitions interpreted by comparative mythology* (1873) de l'historien américain John Fiske. Principalement professeur au Harvard College et ayant proposé ses leçons dans plusieurs autres universités de la Nouvelle Angleterre et même à Londres et Édimbourg (McFarland Davis 1902), John Fiske est l'historien évolutionniste de notre corpus. Reprenant la philosophie de Spencer qu'il diffusa aux États-Unis, il est persuadé de la pertinence des théories évolutionnistes, interprétant l'histoire au même titre que l'évolution et s'attache à réconcilier la théorie darwinienne avec la foi chrétienne américaine (Commager, 1936).

La très brève description du *hlonipha* que nous avons rencontrée dans les écrits de Fiske se trouve dans un ouvrage qu'il consacre à la mythologie et aux superstitions. En effet, *Myths and myth-makers: old tales and superstitions interpreted by comparative mythology* (1873) est axé autour de mythes et légendes et s'inscrit à la fois dans le champ des études d'anthropologie culturelle et des études folkloriques.

In publishing this somewhat rambling and unsystematic series of papers, in which I have endeavoured to touch briefly upon a great many of the most important points in the study of mythology [...] In treating of popular legends and superstitions, the paths of inquiry are circuitous enough, and seldom can we reach

a satisfactory conclusion until we have travelled all the way around Robin Hood's barn and back again.

(Fiske, 1873 : préface)

La mention du *hlonipha* intervient dans le dernier chapitre « The Primeval Ghost-World » (Fiske, 1973 : 209), dans les considérations sur les différentes croyances en lien avec le concept de « l'âme » selon les cultures et notamment parmi les « savages ». Tout d'abord, notons que la description du *hlonipha* intervient uniquement en note de bas de page, comme une remarque purement interprétative de la part de Fiske, sans que la coutume soit explicitement nommée dans le texte, bien qu'elle soit renseignée dans l'index. En effet, Fiske propose une description du *hlonipha* comme une superstition analogue à celle de la réticence de certains peuples à se faire tirer le portrait de peur de piéger leur âme dans l'appareil photographique. Fiske considère que les peuples ayant des pratiques socio-langagières restrictives en fonction des noms de personne — peuples du Pacifique et les « Kafirs » — ont une superstition du même ordre, reliant ainsi le concept d'âme à l'acte de nommer.

In various islands of the Pacific, for both the reasons above specified, the name of the reigning chief is so rigorously "tabu," that common words and even syllables resembling that name in sound must be omitted from the language. In New Zealand, where a chief's name was Maripi, or "knife," it became necessary to call knives nekra ; and in Tahiti, fetu, "star," had to be changed into fetia, and tui, "to strike," became tiai, etc., because the king's name was Tu. Curious freaks are played with the languages of these islands by this ever-recurring necessity. Among the Kafirs the women have come to speak a different dialect from the men, because words resembling the names of their lords or male relatives are in like manner "tabu." [...]

(Fiske, 1873 : 223)

Dans ces trois lignes consacrées au *hlonipha*, Fiske présente le principe d'un *isihlonipho* exclusivement féminin émanant d'une sorte de « tabou ». Cette interprétation genrée du *isihlonipho* « the women have come to speak a different dialect » (Fiske, 1873 : 223), se justifie par la source de Fiske, qui invite le lecteur à s'intéresser aux travaux de Max Müller, le maître de la mythologie comparée en Angleterre, pour en apprendre davantage sur cette coutume, inscrivant ainsi son interprétation dans le modèle genré initialement proposé par Appleyard.

2. 2. 2. Aux origines de la Femme et de l'Homme : *The Natural Genesis* de Gerald Massey

Poète britannique, Gerald Massey se prit d'intérêt pour le spiritualisme et devint un spécialiste de la question. Il donna des conférences aux États-Unis, en Australie et dans d'autres pays, et milita ainsi pour sa théorie de la genèse de la civilisation en Égypte, théorie à laquelle il doit sa célébrité académique, puisqu'il publia successivement plusieurs volumes sur le sujet, *The Books of the Beginnings* (1881), *The Natural Genesis* (1883) et *Ancient Egypt, the Light of the World* (1907) (Wright, 1924 : 456-457).

S'attachant à démontrer que « Africa and not Asia was the birthplace of articulate man, and therefore the primordial home of all things human » (Massey, 1883 : viii), l'ouvrage *The Natural Genesis* (1883) de Gerald Massey est une source complexe dont l'interprétation requiert un travail consacré entièrement à l'ouvrage en question. En réalité, Massey se considère comme un évolutionniste et s'inscrit dans la continuité des travaux de « Darwin and Wallace, Spencer and Huxley, Morgan and McLennan, Tylor and Lubbock » (Massey, 1883 : vii). Ainsi, bien qu'il se situe du côté de la mythologie, nous pouvons interpréter son travail dans la continuité des travaux ethno-anthropologiques de Tylor, Lubbock et McLennan, puisque Massey cherche à faire l'histoire du développement de l'humanité en retraçant à la fois les origines des mythes, mais aussi celles du langage.

It was written by an Evolutionist for Evolutionists, and is intended to trace the Natural Origins and teach the doctrine of development.

(Massey, 1883 : vii)

Pour notre analyse des descriptions du *hlonipha* dans le contexte européen, le premier volume de *The Natural Genesis* (1883) nous propose une description unique en son genre, Massey interprétant le *hlonipha* comme une illustration de la dualité sexuelle de l'Homme et de la Femme à partir du langage. En effet, dans son troisième chapitre, Massey considère l'origine du mythe « of the Two Truths » en se proposant d'analyser typologiquement les langues du monde par rapport à leur expression du genre. Pour Massey, les langues n'ont pas toujours été marqueur de genre, et ce sont donc d'abord des pratiques sociales spécifiques qui permettaient la différenciation de l'Homme et de la Femme.

As already affirmed, there was a stage at which language was not sex-denoting and different words or signs were used by the two sexes (as such) to distinguish them. At first, the genders were dramatised, so to say, and the speech was according to the character or sex of the speaker. Doing, demonstrating, in relation to sex (from which peculiar customs have descended) preceded saying in sex-denoting speech.

(Massey, 1883 : 140)

C'est donc dans cette perspective que Massey introduit le *hlonipha*, qu'il considère comme une illustration de la dualité des sexes dans le langage, qui se réalise par l'action nécessaire des locuteurs. Il propose alors une très courte explication du *isihlonipho* en considérant que les femmes omettent les noms des hommes et les termes « masculins » de la langue.

The Kaffir custom of Hlonipha shows us language in the act of becoming twain. It is negatively sex-denoting. The especial language of the female language becomes so by her avoidance of male names and masculine terms.

(Massey, 1883 : 140)

En réalité, Massey se méprend sur son interprétation du *hlonipha* comme marquage opposé de tout ce qui renvoie au masculin — il nous est d'ailleurs difficile de savoir à quoi il se réfère lorsqu'il parle de « masculine terms » (Massey, 1883 : 140). En effet, les femmes se doivent d'omettre les noms des hommes de leur belle-famille, mais aussi de certaines femmes de leur belle-famille, et, rappelons-le, le gendre se doit d'omettre le prénom de sa belle-mère, ce qui ne permet pas de conclure à une omission des seuls prénoms masculins. De plus, le *isihlonipho* des termes de la langue commune ne saurait se limiter aux termes supposément spécifiques à la masculinité, puisqu'ils découlent de l'arbitrarité des différents prénoms à omettre.⁴² Ainsi, pour que le *hlonipha* se fasse l'exemple parfait, Massey adapte son interprétation et s'éloigne des véritables implications de la coutume pour que cette langue dédoublée puisse être interprétée au même titre que les stratégies d'apparence physique et ainsi, ériger le *isihlonipho* en une preuve de la nécessité sociale de différencier la Femme et l'Homme.

It is similar to the woman distinguishing her sex by denuding herself of her eyebrows and pubes, to be unmasculine, or become more feminine. Hlonipa was not assumed at first as a sort of fig-leaf apron of the feminine consciousness, although it may look so now. Certain words, expressions or sounds were only used by each sex because they were sex-denoting, and the primitive mode of denoting the sex was by

⁴² Pour aller dans le sens de Massey, nous pourrions supposer qu'il interprète ainsi le *isihlonipho* puisque les termes de la langue résultant du *isihlonipho* des noms des hommes pourraient représenter des concepts de la masculinité, puisque les prénoms se forgent sur le vocabulaire de la langue commune.

each keeping to its own words. In this way the genders were dramatised, and the human being was made twain, as were the two castes in other languages.

(Massey, 1883 : 140-141)

Finalement, pour Massey, l'origine du *hlonipha* réside dans la nécessité sociale puis linguistique de dénoter la différence de sexe par un vocabulaire différencié, puisque la langue elle-même ne dénotait pas le genre. Cette interprétation est intéressante, puisqu'elle considère que le *hlonipha* est issu d'un registre spécifique aux femmes qui s'est matérialisé aux côtés d'un registre spécifique aux hommes, et que le *hlonipha* est devenu le représentant de la féminité, « the fig-leaf apron of the feminine consciousness » (Massey, 1883 : 140) uniquement par la suite, probablement dès lors que la langue permit de dénoter le genre mais que la pratique de différenciation du vocabulaire ne disparut pas pour autant. Ainsi, le *hlonipha* linguistique de Massey peut être interprété comme une trace du temps ancien où les langues ne marquaient pas le genre mais que la nécessaire dualité des sexes étaient déjà un critère dans l'organisation socioculturelle de l'humanité.

Pour conclure ce témoignage singulier de Massey sur la coutume du *hlonipha*, nous noterons qu'il nous paraît impossible d'identifier les sources sur lesquelles il prend appui pour développer sa théorie de la dualité des sexes dans le langage et ériger le *hlonipha* comme la trace indéniable de cette dualité. Ainsi, à l'image des réflexions de Wood (1868, 1870), les réflexions de Massey requièrent un travail spécifiquement tourné vers sa personne et son environnement intellectuel.

2. 2. 3. Le mythe comme reflet de la civilisation : Andrew Lang

Dans une nouvelle perspective tylorienne, nous pouvons avancer dans notre analyse du corpus avec l'ouvrage *Custom and myths*, publié en 1884 par Andrew Lang. Écossais dont les intérêts pour les humanités furent développés à l'université St Andrews puis à l'université de Glasgow, Lang participa à la vie universitaire du Merton College d'Oxford pendant sept années avant de se consacrer exclusivement à l'écriture (Duff-Cooper, 1986 : 187). Lang, décrit comme « a poet, classical scholar, literary critic, journalist, historian, writer of children's stories and anthropologist » (Duff-Cooper, 1986 : 189), contribua abondamment au champ des études folkloriques qui l'amènèrent naturellement à s'intéresser aux théories de l'anthropologie culturelle, alors en plein essor. Homme de lettres plutôt que de terrain, Lang

étendit les concepts des intellectuels darwiniens en s'inspirant notamment de l'interprétation des mythes dans la pensée de Tylor (Duff-Cooper, 1986).

Custom and Myth fut son premier ouvrage d'anthropologie sociale, qu'il dédia à Tylor et dans lequel il mit à profit la méthode interprétative et comparative de l'anthropologie, pour s'émanciper du modèle philologique de Müller, en situant l'organisation culturelle et mythologique des « savage » par rapport à la mythologie grecque (Psomiades, 2014.)

Cependant, la description du *hlonipha* que nous avons à notre disposition dans *Custom and Myth* tend à montrer que si Lang se positionna — en théorie — en opposition au modèle philologique de Müller par rapport à la mythologie, ce n'est pas pour autant qu'il ne fit pas usage de ses *Nouvelles leçons sur les sciences du langage*. En effet, pour justifier d'une similitude entre la très ancienne coutume des femmes cariennes qui mirent un point d'honneur à ne pas prononcer le prénom de leur mari ioniens en raison de leur attitude de conquête dévastatrice qui entraînait la mort de leurs parents et les forçait à devenir leurs femmes, Lang propose d'interpréter le *hlonipha* des Zulu dans cette même perspective de contrainte.

Herodotus tells us (i. 146) that some of the old Ionian colonists brought no women with them, but took wives of the women of the Carians, whose fathers they had slain. Therefore the women made a law for themselves, and handed it down to their daughters, that they should never sit at meat with their husbands, and that *none should ever call her husband by his name*. In precisely the same way, in Zululand the wife may not mention her husband's name, just as in the Welsh fairy tale the husband may not even know the name of his fairy bride, on pain of losing her for ever.

(Lang, 1884 : 74)

Lang introduit alors le *hlonipha*, aux côtés de cette pratique des femmes cariennes mais aussi des hommes mariés aux fées dans les contes gaéliques, en l'interprétant comme une attestation de « l'enfance des langues », et donc de la société à l'image de la théorie avancée par Max Müller (1863).

These ideas about names, and freakish ways of avoiding the use of names, mark the childhood of languages, according to Mr. Max Müller, and, therefore, the childhood of Society. The Kaffirs call this etiquette 'Hlonipa.' It applies to women as well as men. A Kaffir bride is not called by her own name in her husband's village, but is spoken of as 'mother of so and so,' even before she has borne a child. The universal superstition about names is at the bottom of this custom.

(Lang, 1884 : 74)

Dans sa description du *isihlonipho*, Lang ne borne pas cette pratique socio-langagière aux seules femmes, contrairement à ce que Müller nous en disait en 1863, ce qui suggère une autre source d'inspiration par rapport au *hlonipha*, puisque Müller ou Tylor théorisent le *hlonipha* dans sa perspective genrée. De plus, Lang exemplifie le *isihlonipho* par la règle du prénom de jeune épouse ou de mère, qui est toujours remplacé par un teknonyme, ce qui est un exemple que nous avons uniquement rencontré dans la conférence de David Leslie (Leslie, 1875 : 172).

Finalement, Lang est décrit comme un opposant aux principes philologiques de Müller (Psomiades, 2014), mais il fait tout de même usage de cette métaphore de l'enfance de la langue et de la société dans son acception du *hlonipha*, considérant qu'une superstition universelle autour des noms de personnes serait à l'origine d'une telle coutume. Cependant, cette description du *hlonipha* ne s'inscrit pas uniquement dans la théorisation de Müller, puisque nous observons une théorisation non-genrée de la coutume et une exemplification du *isihlonipho* issue de *Among the Zulus and Amatongas* (1875). Nous pouvons donc également nous demander si Lang n'a pas eu l'opportunité de s'inspirer de l'ouvrage de *Primitive Manners and Customs* (1879) de Farrer, puisqu'il est le seul à utiliser Leslie comme référence pour son interprétation du *hlonipha* avant la publication de son ouvrage.

2. 2. 4. *The Golden Bough* de James Frazer

Pour terminer cette analyse du *hlonipha* au cœur des humanités européennes, nous nous tournons vers *The Golden Bough* de James Frazer. Après des études à Glasgow, James Frazer décroche une bourse d'étude à la Trinity College de Cambridge, une université qu'il ne quittera plus et dans laquelle il excellera au sein des Humanités, recevant de nombreux prix pour ses travaux tous plus conséquents les uns que les autres (Mcilwraith, 1956). En effet, l'ouvrage qui nous intéresse, *The Golden Bough*, a été publié en quinze volumes au cours d'une vingtaine d'années — la première édition en deux tomes parut dès 1890 et le quinzième et dernier tome en 1915 — et est un ouvrage ancré dans la dynamique interdisciplinaire de l'anthropologie de la fin du XIX^e siècle.

In effect, then, "The Golden Bough" became central to twentieth-century literature because it was grounded in the essential realism of anthropological research, informed with the romance quest of an ideal, and controlled by the irony in divine myth and human custom.

(Vickery, 1963 : 57)

Chercheur à la plume infatigable, Frazer ne fut ni un bon professeur, ni un homme de terrain, ni un collègue ouvert au débat, se réfugiant dans « the written word, or the written volume » (Mcilwraith, 1956 : 74). Il inspira toutefois de nombreux collaborateurs, notamment par sa circulaire de 1887 qu'il transmit aux missionnaires, colons et administrateurs coloniaux pour collecter des informations locales selon un questionnaire bien précis, et qui entraîna de véritables relations de collaborations et d'amitiés à travers le monde (Mcilwraith, 1956 : 71). Cette accumulation de sources non négligeables illustre à la fois la méthode comparative privilégiée par Frazer, ainsi que la variété de ses intérêts académiques car pour « Frazer the conventional divisions of scholarship were meaningless. His field was the whole range of human thought and behaviour » (Mcilwraith, 1956 : 73).

Réel ouvrage d'ethnographie comparative (Da Col & Palmier, 2018 : 118), *The Golden Bough* fait intervenir le *hlonipha* dans le dernier chapitre aux côtés de nombreuses considérations sur l'usage et le sens des mots, notamment des noms. Frazer mentionne le *hlonipha* après avoir discuté de certaines particularités des noms de personne et des règles de « respect » qui peuvent s'y appliquer. Tout d'abord, Frazer considère l'emploi de teknonymes pour remplacer les noms des parents, et notamment des pères, comme une possible superstition.

Sometimes in order to avoid the use of his own name a man will be called after his child. [...] These facts go to show that the widespread custom of naming parents, and especially fathers, after their children, originates merely in a reluctance to utter the real names of persons addressed or directly referred to. That reluctance is probably based in part on a fear of attracting the notice of evil spirits.
(Frazer, 1900 : 412-413)

Ensuite, Frazer invite le lecteur à tester l'hypothèse selon laquelle les règles de restrictions en rapport avec les noms de personnes devraient plutôt s'appliquer aux personnes étrangères, c'est-à-dire en dehors du cercle familial ou amical. Cependant, cette hypothèse, bien que tangible au premier abord, est loin de refléter la réalité des restrictions linguistiques du *isihlonipho*.

It might naturally be expected that the reserve so commonly maintained with regard to personal names would be dropped or at least relaxed among relations and friends. But the reverse of this is often the case. It is precisely the persons most intimately connected by blood and especially by marriage to whom the rule applies with the greatest stringency. Such people are often forbidden, not only to pronounce each other's names, but even to utter ordinary words which resemble or

have a single syllable in common with these names. The persons who are thus mutually debarred from mentioning each other's names are especially husbands and wives, a man and his wife's parents, and a woman and her husband's father.

(Frazer, 1900 : 412-413)

C'est donc dans la perspective des restrictions de noms de personnes s'appliquant plutôt dans le cercle restreint de la parenté que Frazer propose l'exemple du *hlonipha*. Frazer propose une description et une exemplification du *isihlonipho* tel qu'il est observé par les femmes par rapport à leur mari et aux hommes de leur belle-famille, en mentionnant à la fois la règle d'omission des prénoms mais aussi celle des syllabes dans les termes communs de la langue. Nous noterons que l'exemple choisi par Frazer pour illustrer le *isihlonipho* n'a pas encore été rencontré dans notre corpus.

For example, among the Caffres of South Africa a woman may not publicly pronounce the birth-name of her husband or of any of his brothers, nor may she use the interdicted word in its ordinary sense. If her husband, for instance, be called u-Mpaka, from impaka, a small feline animal, she must speak of that beast by some other name. Further, a Cafre wife is forbidden to pronounce even mentally the names of her father-in-law and of all her husband's male relations in the ascending line; and whenever the emphatic syllable of any of their names occurs in another word, she must avoid it by substituting either an entirely new word, or, at least, another syllable in its place.

(Frazer, 1900 : 413-414)

Finalement, cette première description du *isihlonipho* incite Frazer à l'interpréter comme un registre spécifique aux femmes, « Ukuteta Kwabafazi », comme le proposa Davis dans *A dictionary of the Kaffir Language including the Xosa and Zulu dialects* en 1872. De plus, il considère la difficulté que peut entraîner une telle pratique langagière, notamment car chaque femme se doit de substituer les prénoms spécifiques à sa famille, multipliant ainsi les nouveaux termes de la langue.

Hence this custom has given rise to an almost distinct language among the women, which the Caffres call *Ukuteta Kwabafazi* or "women's speech." The interpretation of this "women's speech" is naturally very difficult, "for no definite rules can be given for the formation of these substituted words, nor is it possible to form a dictionary of them, their number being so great—since there may be many women, even in the same tribe, who would be no more at liberty to use the substitutes employed by some others, than they are to use the original words themselves." [...]

(Frazer, 1900 : 413-414)

Frazer interprète toutefois le *isihlonipho* dans une dimension superstitieuse, plutôt que dans son rapport de respect hiérarchique imposé par l'organisation patriarcale et patrilocale

des sociétés Nguni. Cependant, il ne propose aucune raison spécifique pour cette supposée superstition, se contentant de relier le *isihlonipho* à certaines omissions de termes désignant la nourriture.

In Northern Nyasaland no woman will speak the name of her husband or even use a word that may be synonymous with it. If she were to call him by his proper name, she believes it would be unlucky and would affect her powers of conception. In like manner women abstain, for superstitious reasons, from using the common names of articles of food, which they designate by terms peculiar to themselves.

(Frazer, 1900 : 414)

Enfin, nous pouvons noter que Frazer considère le *hlonipha* par rapport aux hommes uniquement dans la règle du *isihlonipho* entre un gendre et sa belle-mère, en précisant que l'omission des syllabes du prénom prohibé ne s'applique pas aux hommes. Frazer est donc conscient de la dimension non-générée du *isihlonipho*, mais ne considère pas cette légère restriction comme faisant partie d'un nouveau vocabulaire puisque ce sont uniquement les prénoms qui sont concernés, et non les termes de la langue commune.

A Caffre man, on his side, may not mention the name of his mother-in-law, nor may she pronounce his ; but he is free to utter words in which the emphatic syllable of her name occurs.

(Frazer, 1900 : 414)

Frazer propose une description détaillée du *isihlonipho*, sans pour autant apporter d'informations sur un éventuel *isihlonipho* national. De plus, il ne s'intéresse pas aux restrictions sociales impliquées par le *hlonipha*.

Pour terminer, nous pouvons nous intéresser aux sources de Frazer. En effet, il cite les ouvrages de Fleming (1854), de Shooter (1857), de Maclean (1858), de Leslie (1875), de Theal (1886), et de Kranz (1880) — un auteur allemand. Ainsi, la description proposée est une synthèse de travaux localisés sur le territoire sud-africain, Frazer ne s'inspirant d'aucune des descriptions du *hlonipha* produites dans les cercles académiques européens. La richesse de ces sources lui permet alors de proposer une description détaillée, mais aussi d'apporter quelques remarques personnelles en notes de bas de page, montrant ainsi que les principes du *hlonipha* ne sont pas encore, en 1900, complètement appréhendés dans l'Europe intellectuelle.

² Rev. Francis Fleming, *Kaffraria and its Inhabitants* (London, 1853), p. 97; id., *Southern Africa* (London, 1856), p. 238. This writer states that the women are forbidden to pronounce “any word which may happen to contain a sound similar to any one in the names of their nearest male relatives.” But perhaps the restriction is limited to the names of men with whom the woman is connected by marriage, and does not apply to the names of her blood relations.

³ Maclean, *op. cit.* p. 93 ; D. Leslie *Among the Zulus and Amatongas*, pp. 46, 102, 172. The extensive system of taboos on personal names known among the Caffres is known as *Ukuhlonipa*, or simply *hlonipa*. The fullest account of it with which I am acquainted is given by Leslie, *op. cit.* pp. 141 *sq.* 172-180.

(Frazer, 1900 : 414)

Ainsi, Frazer note qu’il n’est pas certain du schéma de relations de restrictions du *hlonipa* — qui n’est proposé dans presque aucune des sources de notre corpus — selon ce qui est décrit dans l’ouvrage de Fleming. En réalité, Frazer interprète correctement la relation entre femmes et belles-familles, le *isihlonipho* s’épanouissant dans la restriction des prénoms de la famille en dehors des liens de sang. De plus, il note la différence de dénomination de la coutume, qui peut être tant appelée *ukuhlonipha*, dans la plupart des cas, mais aussi uniquement *hlonipha* comme nous le faisons en français. Pour terminer, nous noterons que Frazer rejoint notre position selon laquelle la description la plus riche, la plus intéressante et la plus correcte de la coutume du *hlonipha* se trouve dans l’ouvrage posthume de David Leslie, *Among the Zulus and the Amatongas* (1875).

2.3 Le *isihlonipho*, entre curiosité et objet d’étude linguistique

Au cours du XIX^e siècle, les réflexions en sciences humaines circulent entre les différents courants des Humanités, les réflexions ethnologiques et anthropologiques étant très étroitement liées aux sciences naturelles comme nous avons pu le voir jusqu’à présent, mais aussi à la philologie et à la linguistique qui se développe lentement en tant que discipline (Stocking, 1871). Ainsi, nous souhaitons nous intéresser aux descriptions du *hlonipha* dans des ouvrages à visée linguistique, ou plutôt au *isihlonipho*, puisque seule la composante linguistique de la coutume est envisagée dans ces réflexions.

Nous proposons alors d’analyser tout d’abord les contributions d’auteurs inspirés par leurs réflexions théologiques, comme Frédéric W. Farrar (1866) ou Jason N. Fradenburgh (1874), pour ensuite nous intéresser aux descriptions explicitement philologiques d’Archibald H. Sayce (1875) et de Gustav S. Oppert (1879). Enfin, nous finissons par deux contributions du début du XX^e siècle s’éloignant de la philologie du XIX^e siècle, la première étant axée

vers une approche de linguistique historique et comparée dans un article d’Alice Werner (1905) — la seule femme de notre corpus — et la seconde introduisant une théorie linguistique en faveur d’une sociologie du langage dans l’article d’Arnold Van Gennep (1908).

2. 3. 1. De la théologie à la linguistique : Frédéric W. Farrar et Jason N. Fradenburgh

Frédéric W. Farrar, doyen de Canterbury, fut l’auteur de nombreux travaux théologiques mais aussi éducatifs, notamment en ce qui concerne la littérature jeunesse, et se positionna en faveur d’un enseignement plus poussé des sciences dans le cursus scolaire, qu’il défendit en donnant des conférences dans plusieurs universités britanniques (Rapple, 1995). En plus de ses implications théologiques et éducatives, Farrar, ami de Darwin, publia quelques travaux de philologie qui lui valurent d’être élu membre de la *Royal Society of London* (Rapple, 1995 : 57).

Ainsi, c’est dans son caractère de philologue que nous nous intéressons à Frédéric William Farrar. Sa conférence *Language and Ethnology* du 9 mai 1865 donnée pour la *Ethnological Society of London*, nous permet de montrer explicitement le rôle de la linguistique — ou de l’étude comparée des langues — en vigueur dans la pratique de l’ethnologie au XIX^e siècle. En effet, comme le mentionnait Prichard, « the comparison of languages contribute to the advancement of ethnology » (Prichard, 1848 : 315-316), la linguistique historique comparée et la philologie étant alors considérées comme de réelles ressources (Prichard, 1848 : 304) pour l’étude de l’histoire de l’humanité, c’est-à-dire de l’ethnologie à cette époque.

Cependant, en ce qui concerne le *hlonipha*, cette conférence de Farrar ne nous apporte aucune information sur le *hlonipha* en lui-même, si ce n’est que cette coutume est connue, en 1868, dans les cercles intellectuels européens. En effet, Farrar mentionne le *hlonipha* uniquement pour appuyer sa discussion sur la parenté des langues non-aryennes, en montrant que des coutumes telles que le *hlonipha* ou le *pi’i* ainsi que d’autres pratiques langagières spécifiques à certains peuples, permettent à la fois d’ouvrir l’esprit à la possibilité de la parenté de langues très éloignées territorialement, mais aussi d’appréhender la grande diversité linguistique qui peut être observée dans des territoires proches.

Such curious customs as the tepi of New Zealand, the Ukuhlonipa of the Kafirs, the cuzecat of the African tribes, the forms of gibberish like those called Shakotshe and Farshipse* among the Circassians, the love of slang pronunciations and bizarre words among the South American Indians, and other similar facts, quite prepare us to hear that seven or eight different languages are often spoken within a distance of 200 miles on the banks of the same river in Brazil, or that the version of the Bible in a savage language becomes useless and unintelligible in half a century, or that no less than nine different dialects were spoken among the last few dozen Tasmanians.

(Farrar, 1866 : 201)

Nous pouvons ici rappeler que Max Müller mentionnait, dans ses *Nouvelles leçons sur les sciences du langage*, qu'il avait été introduit par Farrar à la particularité du *hlonipha* mais qu'aucun de ses ouvrages précédents les conférences de 1863 ne fait mention de la coutume, bien que Farrar publia *An essay on the origin of Language* (1860), dans lequel il consacre un passage à l'influence des femmes sur le langage (Farrar, 1860 : 49-50) et *Chapters on language* (1865). Nous pouvons ici émettre l'hypothèse selon laquelle Farrar s'inspire de Müller pour proposer cet argument de spécificités langagières à travers le monde, puisqu'il introduit le *hlonipha* aux côtés du *pi'i*, comme ce fut le cas pour Müller. Dans cette courte apparition du *hlonipha*, Farrar renvoie toutefois son audience à se référer au travail d'Appleyard pour en savoir plus sur cette pratique langagière.

Dans une autre perspective, nous nous tournons maintenant vers la description du *hlonipha* par Fradenburgh (1886). En dépit du peu d'informations que nous possédons sur Jason Nelson Fradenburgh, ses adhésions à de nombreuses sociétés savantes, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, peuvent être retracées grâce aux signatures de ses ouvrages. Révérend de la *Methodist Episcopal Church* à Warren en Pennsylvanie (Sanford, 1892 : xii), Fradenburgh publia de nombreux ouvrages théologiques à visée académique. Membre des *American Oriental Society* et *The Society of Biblical Archeology in London* (Fradenburgh, 1886) mais aussi membre de la *American Folk-Lore Society* et associé à la *Victoria Institute, Philosophical Society of Great Britain* — cette dernière implication permettant de l'associer aux sceptiques du darwinisme — (Fradenburgh, 1889), Fradenburgh fut aussi impliqué dans l'éducation, en tant que *President of the North Dakota University* (Fradenburgh, 1891). Dans une réelle perspective diachronique et comparative, Fradenburgh se concentra sur la popularisation des connaissances autour des religions du monde, faisant une place à des

considérations tolérantes, et donc plutôt éloignées du discours du XIX^e siècle, concernant les religions autres que le christianisme (Masuzawa, 2005 : 85).

Dans sa carrière théologique et académique, Fradenburgh semble également s'être intéressé à la linguistique, ou du moins à la philologie, outil nécessaire pour l'étude comparée des Écritures Saintes. Ainsi, le *hlonipha* intervient dans un article d'ordre philologique, « The principles and tests of etymology III » publié dans le volume 23 du *Pennsylvania school journal*, le journal éducatif de l'État destiné aux rectorats (Davis, 1919). Dans cet article, Fradenburgh considère tout d'abord les changements linguistiques — ou plutôt phonétiques, — qui sont observés dans de nombreuses langues, par le biais de causes physiologiques qu'il explique par une formation spécifique des organes du langage, se spécialisant dans la langue de chaque locuteur (Fradenburgh, 1874 : 39).

The reasons for the vowel and consonantal changes which take place during the life of any root, as it enters different languages and dialects in various stages of development, we shall not attempt to fully state. Many of these I am inclined to think result, though, perhaps, quite indirectly, from physical causes, especially those which affect the organs of speech. [...]

(Fradenburgh, 1874 : 39)

Toutefois, l'objectif de l'article de Fradenburgh semble plutôt être de s'intéresser à d'autres facteurs pouvant entrer en jeu dans les changements linguistiques, des « voluntary changes » qui sont en fait des facteurs d'ordre sociolinguistiques. En effet, il propose de considérer rapidement l'influence du multilinguisme individuel, des superstitions, et de la « love of novelty » (Fradenburgh, 1874 : 39-40).

Fradenburgh mentionne donc le *isihlonipho* comme une cause presque « volontaire » de l'évolution des étymons. Il considère le *isihlonipho* comme émanant de superstitions, s'appuyant sur une explication d'Appleyard concernant le *isihlonipho* national, qui, rappelons-nous, n'était pas considéré comme faisant partie du « *ukuhlonipa* » dans sa grammaire, puisque la coutume était considérée comme spécifique aux femmes.

There are also voluntary changes resulting from the following causes : [...]

2. Superstition is the cause of changes in the forms of words. This may be a powerful cause of change in languages of some savage tribes. Appleyard tells us that members of the Kafir tribe have a "superstitions objection which they feel against employing a word that is similar in sound to the name of one of their former chiefs." A national custom, called *ukuhlonipa*, forbids the Kafir women from pronouncing any word "which may happen to contain a sound, similar to

one in the names of their nearest male relations” (Kafir Language, p. 70). In these cases other combinations of sounds must be substituted.

(Fradenburgh, 1874 : 39-40)

Fradenburgh reproduit donc le malentendu autour de la caractéristique genrée du *hlonipha* dans sa propre réflexion, en introduisant le *isihlonipho* des femmes avec un exemple de *isihlonipho* national, sans mettre le doigt sur l’appartenance commune de ces deux pratiques langagières à la même coutume du *hlonipha*. Cependant, ce facteur de genre ne semble pas avoir une réelle importance dans la théorisation de Fradenburgh, qui cherche tout simplement à montrer que certains systèmes de superstitions peuvent avoir une influence sur le langage.

Finalement, Fradenburgh s’appuie sur la première source légitime, la grammaire d’Appleyard, probablement d’après les *Nouvelles leçons sur les sciences du langage* de Müller, puisque Fradenburgh le mentionne à plusieurs reprises dans cet article. Cependant, cette fois-ci, le travail linguistique d’Appleyard intervient pour avancer des considérations d’ordre sociolinguistiques, que Fradenburgh applique dans sa méthodologie étymologique.

2. 3. 2. Philologie comparée et linguistique historique : Archibald H. Sayce et Gustav S. Oppert

Des influences théologiques et éducatives de Farrar et Fradenburgh, nous pouvons poursuivre notre réflexion en introduisant deux contributions s’inscrivant explicitement dans les études de philologie comparée de l’époque et ouvrant une perspective de linguistique historique dans l’analyse du *hlonipha* : *The Principles of Comparative Philology* (1874) d’Archibald H. Sayce et *On the Classification of Languages* (1879) de Gustav S. Oppert.

Succédant à Max Müller, Archibald Henry Sayce devient professeur de philologie comparée au Queen’s College de l’université d’Oxford. Grand assyriologue et égyptologue dont l’intérêt pour l’Orient ancien et les études bibliques était reçu avec engouement lors de ses conférences à Oxford, puis à travers ses nombreux ouvrages (Brunot, 1933 : 58), Sayce nous intéresse plus particulièrement pour ses premières années de réflexions en tant que philologue-linguiste. En effet, disciple de Müller, Sayce s’intéresse tout d’abord aux études de philologie comparée et enseigne les *The Principles of Comparative Philology* (1874) puis son *Introduction to the Science of Languages* (1880). Comme cela était le cas pour les

conférences de Max Müller, les conférences de Sayce, retranscrites et publiées en plusieurs tomes et éditions, sont encore accessibles aujourd'hui. Ainsi, nous nous intéressons à son premier cycle de conférences sur la philologie, *The Principles of Comparative Philology*, dont la seconde édition des transcriptions, publiée en 1875, propose une courte analyse du *hlonipha*.

Considérant la philologie comme la science permettant de comprendre l'évolution de l'intelligence de l'Homme par excellence, plus encore que l'archéologie (Sayce, 1875 : xvi), Sayce considère que le langage est le moyen par lequel « man, the speaker » a pu s'émanciper de « the brute » et entrer dans le processus de civilisation (Sayce, 1875 : xvi-xvii).

To understand the present and to provide for the future we must know the past; and the key to this is given to us by scientific philology.

(Sayce, 1875 : xvii)

Ainsi, la philologie de Sayce s'inscrit dans un objectif clair de connaissances du passé par le biais de l'évolution du langage, afin de permettre la continuité du processus d'évolution — ou de civilisation selon les populations — de l'Homme en tant qu'entité dotée d'un langage lui permettant de s'inscrire dans la société. En réalité, déjà dans sa position de philologue, Sayce semble aborder les questions linguistiques avec une certaine conception anthropologique du fait langagier, en témoigne d'ailleurs sa future implication dans la section d'anthropologie de la *British Association* à Manchester dans les années 1880 (Sayce, 1888).

Dans son chapitre « the Idola of Glottology », Sayce conteste la méthode d'universalisation des observations sur les langues « aryennes » et démontre qu'il est nécessaire de considérer plusieurs familles de langue pour avancer dans la compréhension de l'évolution de l'humanité à travers les théories du langage (Sayce, 1875 : 72). Dans cette perspective, Sayce s'intéresse à l'altérité des « dialects of barbarian tribes » qui semblent être en perpétuelle évolution car ils ne peuvent se fixer à travers la littérature, donc, en conséquence de leur caractère oral (Sayce, 1875 : 83). Cependant, Sayce note également que les traditions ou les pratiques rituelles ne permettent pas cette stabilité chère au linguiste occidental et considère que le cas de la différenciation des pratiques langagières entre femmes et hommes dans les mêmes communautés linguistiques est une illustration pertinente de cette instabilité langagière.

The dialects of barbarian tribes are perpetually altering. There is nothing to preserve them-neither tradition, nor ritual, nor literature. [...] In some cases [...] the language of the women and the men is essentially different.

(Sayce, 1875 : 83)

Considérant donc que les langues « of barbarian tribes » sont incapables d'une stabilité, Sayce donne l'exemple de l'influence de certaines coutumes sur le langage, en introduisant le *pi'i* tahitien puis en appuyant cette particularité langagière avec l'exemple du *hlonipha*.

Sometimes, moreover, the custom known under the name of tapu among the Pacific Islanders will have acted upon language, according to which every word which contains a syllable identical with that forming part of the name of the reigning chief has to be dropped or changed, and a new word adopted in its place. Thus mi has been substituted for po, "night," in Tahitian, since the reign of Queen Pomare ; and a king with the name Tu caused etu, " star," to be transformed into fetia.

(Sayce, 1875 : 84)

En réalité, la réflexion de Sayce est totalement influencée par Müller, puisque, rappelons-nous, Müller introduit sa réflexion autour du *hlonipha* de la même manière, à partir de la pratique langagière tahitienne du *pi'i*, une pratique beaucoup plus documentée en Europe dans les années 1860 que l'était le *hlonipha*. Or, depuis les conférences de Müller, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, de nombreuses productions coloniales auraient pu permettre une nouvelle approche du *hlonipha* puisque le *Compendium of Kaffir Laws and Customs* du colonel Maclean date de 1858 et que même la conférence « The native custom of "Hlonipa" » de David Leslie eut lieu avant 1871. Du côté européen, les ouvrages de l'anthropologue et collègue d'Oxford, Edward B. Tylor, *Researches into the early history of mankind and the development of civilization* (1865) ou les ouvrages *The natural history of man: Africa* (1868) et *The uncivilized races of men in all countries of the world ; being a comprehensive account of their manner and customs, and of their physical, social, mental, moral and religious characteristics* (1872) de John George Wood étaient également des sources qui auraient pu nuancer l'influence unique de Müller sur les propos de Sayce.

Ainsi, Sayce introduit le *hlonipha* en s'inspirant explicitement de Müller, considérant la coutume comme une composante linguistique féminine. Cependant, Sayce propose sa propre interprétation de la pratique langagière puisqu'il considère que le *hlonipha* est un des nombreux jeux de langue dont « the barbarian » fait usage dans son système de superstition.

Professor Max Müller points out that a similar custom, called *ukuhlonipa*, prevails among the Kafir women, who are forbidden to pronounce a word which happens to contain a sound similar to one in the names of their nearest relations. This usage, however, is but one phase of the way in which the barbarian will play with language, regarding it at once with superstitious awe, as though the word in itself had an ominous power, and as an opportunity for displaying his wit and imagination.

(Sayce, 1875 : 84-85)

L'interprétation du *hlonipha* de Sayce semble s'inscrire dans une interprétation plus générale des facteurs influençant les langues des populations considérées comme barbares ou non-civilisées. En effet, dans sa quête de philologie historique et comparée, Sayce, comme la plupart de ses contemporains, se retrouve face à des pratiques socio-langagières dont les mécanismes ne peuvent être ni systématisés ni régularisés (cf. la conférence de David Leslie, 1875), empêchant ainsi le philologue-linguiste de s'épanouir dans l'établissement de règles des nouvelles langues observées, pour pouvoir ensuite les classer et les relier à l'histoire « commune » de l'humanité.

Nothing is really harder than to keep a language from changing where it is not protected by the habits of settled life, especially when men meet but seldom together, and when the transparent uninflectional character of the language allows every word, however formal, to retain its full force and independent meaning.

(Sayce, 1875 : 85)

Nous observons cette difficulté très clairement dans la réflexion de Sayce, puisqu'il considère l'arbitrarité des changements de termes, dans le *pi'i* ou le *hlonipha*, comme des obstacles à une évolution régulière de la langue dénuée de tout le système de superstition « subjective » des locuteurs (Sayce, 1875 : 85).

En conclusion, Sayce s'empare du *hlonipha*, présenté quelques années plus tôt par Müller, pour en faire un facteur de l'instabilité des langues des peuples non-civilisés. Cet argument lui permet alors de montrer que ces peuples en question n'ont pas encore atteint l'état de civilisation des européens puisque leur langue, instable, ne peut qu'être le reflet d'une société instable. Ainsi, Sayce, à travers la philologie, justifie la politique impériale de civilisation des peuples des colonies, sur le critère d'une supposée instabilité du langage.

Language is at once the creator and the mirror of society ; and it is in and through society that the human mind has attained its present level of civilisation.

(Sayce, 1875 : xvi)

Dans la continuité des réflexions de Sayce, nous passons maintenant à la description du *hlonipha* par Oppert. Indologue allemand éduqué aux universités de Bonn, Leipzig, Berlin puis Halle-Wittenberg, Gustav Solomon Oppert fut le bibliothécaire de la librairie bodléienne d'Oxford — comme le fut Max Müller — puis du château de Windsor, avant de devenir professeur de sanskrit et de philologie comparée à l'université de Madras en Inde. Son intérêt pour la linguistique et l'histoire des langues dravidiennes poussa Oppert à publier un ouvrage de linguistique historique — ou de philologie comparée comme il s'y réfère lui-même (Oppert, 1870 : vi) — concernant la classification des langues du monde. Ainsi, dans *On the Classification of Languages* (1879), Oppert propose une première classification des langues du monde en catégories abstraites et concrètes, en se basant notamment sur le critère du genre grammatical, dans le but de donner « a real description of the nature of language » (Oppert, 1879 : v).

Dans son quatrième chapitre « Formation of the terms of relationship in concrete and abstract languages », Oppert en vient à considérer les pratiques langagières différenciées par le sexe du locuteur, puisque plusieurs langues à travers le monde semblent impliquer certaines restrictions dans l'usage de termes d'adresse ou de parentalité, selon que le locuteur soit femme ou homme, mais aussi parent ou enfant (Oppert, 1879 : 39).

This difference in the speech of men and women, however significant, is by natural causes limited within a narrow compass. If men and women really spoke different languages, the very aim to which speech exists, clear communication of ideas, would be frustrated. [...] A female language which differs from that of males, as one language differs from another, does not exist.

(Oppert, 1879 : 52)

En réalité, Oppert s'émancipe de la pensée commune — et souvent privilégiée — d'une différenciation de langues entre femmes et hommes d'une même communauté et montre ainsi que les différenciations linguistiques d'un sexe à l'autre sont issues de pratiques langagières spécifiques et contextuelles. Dans cette perspective, Oppert introduit la coutume du *hlonipha* pour appuyer la différence des pratiques linguistiques genrées, par rapport aux spécificités de certaines langues dravidiennes d'abord, puis, après une explication du *hlonipha*, par rapport à la coutume tahitienne du *pi'i*.

The so-called language of the Kaffir women, which is known as the *Uku Hlonipa* has a totally different origin and supplies a special want ; but is altogether at variance with the above-mentioned expressions used in certain languages [dravidian] by men or women, when speaking to each other. The *Uku Hlonipa* arises

from the repugnance which Kaffir women have to mention the name of their fathers or fathers-in-laws, or any word which resembles such names.

(Oppert, 1879 : 53)

Dans sa description du *hlonipha*, Oppert décrit très rapidement le *isihlonipho* comme deux règles linguistiques s'appliquant aux femmes par rapport aux hommes de leur famille, père ou beau-père. Oppert ne s'étend pas plus largement sur la coutume et propose, en note de bas de page, une explication de la coutume du *hlonipha* issue de l'ouvrage *A Dictionary of the Kaffir Language* (1872) de William Davis. Cette citation permet alors de rendre rapidement compte de la composante sociale, notamment au niveau de la distanciation physique, et d'approfondir la notion de *isihlonipho*, l'ensemble de la description étant cependant cantonnée à borner la pratique socio-langagière aux femmes puisque Davis introduit la notion « *Ukuteta kwabafazi, the language of the women* » (Davis, 1872 : 80).

Il est intéressant de noter qu'Oppert relie le *isihlonipho* des femmes par rapport à leur belle-famille — dans ce cas précis par rapport au beau-père — ainsi qu'un *isihlonipho* dans la relation enfant-parent dans laquelle les enfants, par respect pour leur parent, ne prononcent pas leurs prénoms. Cependant, les implications du *isihlonipho* belle-fille/belle-famille et enfant-parent ne peuvent être analysés de la même manière, puisque le premier implique le respect dans une relation de perturbation de l'ordre familial — la belle-fille étant une étrangère — alors que le second cas implique un respect plutôt naturel de l'enfant pour ses parents — mère et père (Raum, 1973).

En réalité, cette interprétation émane directement de la source influençant Oppert, puisque Davis considère que « They [the women] and their children, avoid mentioning their own father's name » (Davis, 1872 : 80). Dans les deux cas, Davis et Oppert ne semblent pas se rendre compte que cette règle du *isihlonipho* de l'enfant envers ses parents ne s'applique pas uniquement aux femmes, puisque les enfants — filles ou garçons — se doivent d'éviter de prononcer le prénom de leur parent (Raum, 1973).

Pour conclure, cette description du *hlonipha* par Oppert, qui souhaite comparer cette pratique socio-langagière avec ce qu'il observe dans les langues dravidiennes et ce qu'il connaît des autres langues du monde comme le *pi'i* du tahitien, permet d'introduire une nouvelle source dans les cercles de savoirs européens, puisqu'Oppert s'appuie sur le dictionnaire — sur l'isiXhosa et l'isiZulu — de William Davis, le premier dictionnaire à

proposer une acception socioculturelle du terme « uku hlonipa ». ⁴³ Finalement, cet apport d'une source lexicographique produite en contexte colonial permet à Oppert de s'émanciper de l'interprétation purement grammairienne d'Appleyard, qui sera ensuite retransmise dans le domaine de la philologie comparée européenne par Müller puis Sayce et ainsi, de faire entrer des facteurs socioculturels dans l'interprétation de la composante linguistique du *hlonipha*. En effet, ces facteurs lui permettent alors de contextualiser cette différenciation langagière entre hommes et femmes pour montrer que l'argument d'une différenciation naturelle — à savoir du langage en lui-même — ne peut se tenir, et ce, dans l'ensemble des langues du monde (Oppert, 1879 : 52).

2. 3. 3. Un objet d'étude à part entière : Alice Werner et Arnold Van Gennep

Après les descriptions du *hlonipha* dans les contributions linguistiques du britannique Farrar et de l'américain Fradenburgh, mais aussi dans les contributions philologiques de Sayce et Oppert, nous faisons un bond dans le XX^e siècle et vers un nouveau genre de travaux, à savoir des articles sur des considérations linguistiques publiés en tant que tels dans des journaux de sciences humaines. Ainsi, nous nous intéressons tout d'abord à l'article « The custom of "Hlonipha" in its influence on language » publié en 1905 par Alice Werner — la seule femme de notre corpus — dans le *Journal of the Royal African Society*, puis à l'article « Linguistique et Sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales » publié en 1908 par Arnold Van Gennep, dans sa propre revue, la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques (REES)*. Dans un premier temps, la contribution de Werner se doit d'être envisagée comme le premier article scientifique — linguistique de surcroît — à se consacrer entièrement au *hlonipha*. Dans un second temps, la contribution de Van Gennep est à situer dans le champ de la sociologie du langage, comme une prémice aux études sociolinguistiques portant sur le *hlonipha* à la fin du second XX^e siècle.

Après avoir effectué des études de journalisme, Alice Werner se rend en Nyasaland, dans l'actuel Malawi, en tant que professeure pour la *Church of Scotland Mission*, pays dans lequel elle publiera son premier manuel de linguistique, *Ntanu*, sur la langue chewa. Werner

⁴³ Nous avons mentionné une inspiration de Davis (1872) dans la partie précédente s'intéressant aux descriptions du *hlonipha* dans les ouvrages de mythologie comparée, mais celle-ci intervenait dans l'ouvrage de Frazer publié en 1900, après l'introduction de cette source dans l'espace académique européen par Oppert (1879).

se rend ensuite dans la colonie du Natal, actuel Kwazulu-Natal en Afrique du Sud, où elle étudie l'isiZulu. De retour en Angleterre après cinq années en Afrique, Werner propose des cours privés de langues Bantu, qui seront ensuite intégrés aux leçons du King's College de Londres. En 1917, après un voyage en Afrique de l'est et une année après la création de la *School of Oriental Studies* — l'actuelle SOAS — Werner rejoint l'équipe académique et devient professeure de swahili et de langues Bantu (*Bantu Studies*, 1935, Vol. 9. n° 1).

C'est donc en 1905, entre son séjour en Afrique australe et sa future spécialisation en swahili, que son article « The custom of "Hlonipha" in its influence on language » est publié dans le *Journal of the Royal African Society*. Première recherche spécialement consacrée au *hlonipha*, et donc, première interprétation du *hlonipha* comme un objet d'étude scientifique à part entière, Werner décrit l'objectif de son travail sur le *hlonipha* comme « an attempt at studying it a little more fully in its linguistic aspect. » (Werner, 1905 : 346). En effet, Werner considère que la question de l'importance du *hlonipha* sur la langue est peu envisagée, bien que « every manual of anthropology » fasse mention de cette coutume, ou plutôt de « ces coutumes », puisqu'elle considère le *hlonipha* des Zulu et le *pi'i* des tahitiens comme deux désignations d'une même pratique (Werner, 1905 : 346). Nous noterons également que Werner rend hommage aux travaux philologiques de Müller, considérant qu'il fut un de ceux qui envisagèrent la relation entre *hlonipha* et langue (Werner, 1905 : 346) en optant elle-même pour une métaphore de l'évolution du langage lorsqu'elle observe que les dérivations linguistiques entraînées par le *hlonipha* pourraient également s'observer dans de nombreuses langues Bantu (Werner, 1905 : 353).

The same principle being at work more or less clearly (that is, its manifestations being more or less known to us), all over Bantu Africa, the question arises whether it may not account for some phenomena in the growth of language not otherwise easy to explain.

(Werner, 1905 : 353)

Werner s'intéresse donc aux influences linguistiques du *hlonipha* sur la langue commune, en se basant tout d'abord sur la définition du *isihlonipho* telle qu'elle est présentée dans l'entrée *hlonipha* du dictionnaire *Zulu-English Dictionary* de Colenso (Colenso, 1861 : 193). Werner introduit ensuite une exemplification du *isihlonipho* national en notant que « the rule of *hlonipha* also affects men in the case of a great chief and his family » (Werner, 1905 : 347). De plus, Werner propose une courte définition de l'ensemble des règles du *isihlonipho*

et exemplifie les conséquences du *isihlonipho* en le transposant dans un contexte britannique afin de permettre une meilleure appréhension des implications réelles de cette coutume pour son lectorat européen.

It will be seen from what has been said, that it is not merely the name qua name which must not be used in such cases, but the word or any of its components parts when used in their ordinary sense, or in any other combination. It is as if Mrs. Brown and her daughters were forbidden to speak of brown bread, a brown study, or the poet Browning.

(Werner, 1905 : 347-348)

Ensuite, Werner montre l'intérêt de son étude étymologique des termes du *isihlonipho*, en expliquant que si les termes peuvent éventuellement être inventés, il est très peu probable que ce soit une stratégie productive. En effet, Werner considère que les termes du *isihlonipho* sont plutôt issus de la langue commune. Cette remarque est à garder en tête pour notre prochaine analyse de l'article de Van Gennep, qui souligne justement cet intérêt du travail de Werner.

The words coined to meet such emergencies may be either quite arbitrary inventions, or perfectly obvious and intelligible derivatives from existing words. The first case, I imagine, is not very common. Words invented out of nothing, so to speak, do not seem to abound in any language.

(Werner, 1905 : 348)

Enfin, avant de proposer une analyse approfondie d'une vingtaine de termes du *isihlonipho*, Werner note les différents degrés d'influence selon les locuteurs. En effet, Werner considère d'abord que le facteur quantitatif faible du nombre de locuteurs utilisant les termes du *isihlonipho* entraînerait de nombreuses innovations lexicales éphémères. Ensuite, si et seulement si les termes sont populaires et en usage fréquent, certains d'entre eux pourraient se perpétuer dans la langue et seraient alors intégrés au vocabulaire des femmes, ou du moins interprétés comme des termes spécifiques aux femmes, comme cela fut le cas dans les dictionnaires sur les langues Nguni au XIX^e siècle.

Some *hlonipha* coinages never get into use beyond a very small number of people and in course of time, die out again ; others, especially if the tabued name is one of frequent occurrence, gain a sort of recognition and are entered in the dictionary as "women's words.". Words introduced through a "national tabu," as in the case of Mpande or Nandi, would of course be still more likely to take root.

(Werner, 1905 : 348)

Se basant sur le dictionnaire de Colenso, Werner suggère donc qu'une quarantaine de termes sont associés au *isihlonipho*, en notant que cette liste pourrait être « indefinitely extended » (Werner, 1905 : 348).⁴⁴ Werner considère que la plupart de ces termes sont en fait des noms dérivés de verbes, comme cela est très répandu dans les langues Bantu (Werner, 1905 : 348). Après avoir initié le lecteur aux dérivés verbaux en isiZulu, Werner introduit une considération sur les noms de personne, de la classe des noms préfixés par *umu-*, *um-* ou *u-*, le système de classes nominales étant un facteur important dans les langues Nguni (Werner, 1905 : 348). Elle se consacre ensuite à une étude approfondie d'une vingtaine de termes. Parmi ces vingt termes du *isihlonipho*, Werner en considère sept comme ayant une étymologie claire, qu'elle peut donc développer de manière « sûre » dans cet article, et huit ayant une étymologie incertaine, pour lesquels elles proposent plusieurs hypothèses à travers une étude comparée des langues Bantu (Werner, 1905 : 359-351). Ensuite, Werner s'intéresse à cinq verbes, qui semble être un groupe très peu représenté dans le *isihlonipho*, mais qui sont aussi des termes contenant des clics, lui permettant ainsi d'interpréter les clics comme des emprunts phonologiques aux langues Khoe et San, qui se seraient intégrés aux langues Nguni par le biais du langage des femmes (Werner, 1905 : 351). Enfin, Werner s'intéresse à cinq termes du *isihlonipho* en rapport avec les animaux (Werner, 1905 : 352-353).

Cette étude étymologique de certains termes recensés par Colenso comme étant des termes *isihlonipho*, nous amène à considérer la productivité morpho-sémantique du *isihlonipho* par rapport à sa langue source. Cependant, l'analyse de Werner ne saurait être exhaustive puisqu'elle ne considère ni les éventuels néologismes introduits par le *isihlonipho*, ni les termes issus des langues en contact, cette absence de considérations externes à la langue source s'expliquant par l'objectif de recherche de Werner : la linguistique comparée des langues Bantu.

En conclusion, Werner s'intéresse aux influences linguistiques du *hlonipha* pour montrer la connexion linguistique entre les différentes langues Bantu. En effet, l'article commence avec une critique du commentaire de J. F. Cunningham, alors administrateur en Ouganda, qui expliquait que les étudiants en sciences du langage n'avaient pas pris en compte les difficultés d'apprentissage des langues dans lesquelles des pratiques langagières

⁴⁴ En réalité, nous pourrions nous étonner de son choix de source primaire, Colenso (1861) ayant répertorié quelques termes dans les diverses entrées de son dictionnaire, alors que le conséquent dictionnaire de Bryant (1905) propose une liste explicitement inspirée du *isihlonipho* des femmes.

d'omission sont en vigueur. Werner se positionne contre cette conception des langues d'Afrique, et termine donc son article en théorisant de possibles racines communes aux langues Bantu, qui permettraient alors, après une étude approfondie des changements linguistiques de chacune des langues en question, d'anticiper « the form it would take in each » (Werner, 1905 : 353). Cependant, Werner note — avec une certaine évidence — que la probabilité d'avoir le même sens pour la même racine s'érige à l'encontre d'une telle facilité d'apprentissage (Werner, 1905 : 353). Cette dernière remarque permet toutefois de montrer que l'étude de la philologie des langues Bantu s'inscrit clairement dans une perspective de linguistique historique et comparée des langues d'Afrique, montrant que de nombreuses similitudes — même sociolinguistiques comme l'est le *isihlonipho* — sont à observer dans les langues concernées, ce qui permettrait de les appréhender d'une manière générale, pour elles-mêmes, et non comme des langues « complexes » telles que le suggérait Cunningham dans *Uganda and its Peoples*.

Finalement, ce premier article consacré au *hlonipha*, qui ne cite pas ses sources en dehors de celles utilisées dans les paragraphes, s'impose comme une première étude approfondie du caractère linguistique du *isihlonipho*, en s'éloignant de toute considération culturelle, voire sociolinguistique de la coutume. Nous noterons toutefois le rôle des *Nouvelles leçons sur les sciences du langage* de Müller, qui semble être le point de départ théorique de Werner, le dictionnaire de Colenso s'imposant alors comme l'outil pratique, — l'archive de la langue isiZulu — offrant des données qualitatives pour la linguistique historique et comparée.

Cette analyse « purement » linguistique contribue à la légitimation de la linguistique en tant que discipline, mais aussi au *hlonipha* en tant qu'objet d'étude linguistique à part entière, bien que cette pratique socio-langagière ne devienne un réel sujet de recherche que dans les années 1970 avec les travaux de Finlayson (1972, 1974, 1982, 1984) suivis par ceux d'Herbert (1990). Finalement, au niveau des cercles intellectuels européens, cet article de Werner annonce les prémices de la linguistique africaniste (Sibeud, 1994).

En terminant avec l'article « Linguistique et Sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales » de Van Gennepe, nous nous plaçons dans une nouvelle interprétation du langage, à savoir une sociologie du langage (Wald, 2012 : 111) s'émancipant des travaux philologiques du XIX^e siècle, notamment de ceux de Max Müller qu'ils considèrent comme

trop peu approfondis (Van Gennep, 1908 : 327). Arnold Van Gennep, doué pour les langues et éduqué à la fois à l'École des Langues Orientales et à l'École Pratique des Hautes Études de Paris, ne fut que très brièvement universitaire, en détenant la chaire d'Ethnologie de l'université de Neuchâtel pendant trois ans (Centlivres, 2011). Cependant, il contribua personnellement et très prolifiquement, à développer le champ des études ethnologiques et folkloriques françaises. Dans cette perspective, selon Gossiaux, la production ethnologique de Van Gennep peut être appréhendée en deux périodes bien distinctes : « l'exotisme des premiers travaux » tournés vers « les sociétés lointaines et primitives » (Gossiaux, 1995) et proposés de concert avec son implication dans l'Institut Ethnographique International de Paris (Sibeud, 1994), ainsi que des travaux tournés vers « l'étude du fait national » c'est-à-dire, « l'étude des populations rurales les plus proches » qui s'illustrent dans ses contributions folkloriques (Gossiaux, 1995).

L'article qui nous intéresse, publié dans la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques (REES)*, une revue dirigée par Van Gennep, s'inscrit dans la première phase décrite par Gossiaux, mais aussi dans la perspective d'intégration des études linguistiques aux réflexions d'ordre sociologiques et ethnologiques.

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays*; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la Revue est donc vaste. L'on y admettra [...] la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques compte collaborer effectivement.

(REES Vol. 1, 1908)

Dans cette revue, Van Gennep propose une considération sur « les langues spéciales ». Cependant, à quoi Van Gennep se réfère-t-il lorsqu'il avance la notion de « langue spéciale » ? Selon Van Gennep, les « langues spéciales sont des formations aberrantes, des cas tératologiques, devant leur formation à des circonstances exceptionnelles » (Van Gennep, 1908 : 327), cette théorisation des « langues spéciales » émanant directement des travaux sur l'argot en Europe. Cependant, Van Gennep considère justement que ces variétés linguistiques ne sont pas limitées aux argots européens et que toutes les « civilisations » en possèdent, invitant alors à une étude ethnographique du « problème dans toute sa généralité » (Van Gennep, 1908 : 327). En effet, notons que Van Gennep considère ces « langues spéciales »

comme un vrai « problème » (Van Gennep, 1908 : 327 ; 328 ; 333). Toutefois, il les considère plutôt en tant que problème pour le chercheur essayant de les appréhender de manière purement linguistique. En effet, Van Gennep considère les langues spéciales comme un objet sociologique — voire sociolinguistique dans notre acception actuelle — émanant « de la diversité linguistique des sociétés complexes » (Wald, 2012 : 109).

Pour une théorie des langues spéciales, il faut se rappeler qu'il existe dans la vie sociale des conditions spéciales, plus exactement des besoins collectifs spéciaux auxquels répondent des institutions déterminées.

(Van Gennep, 1908 : 327)

En réalité, Van Gennep théorise donc les « langues spéciales » à partir de la société même, c'est-à-dire de « sociétés spéciales » qui sont subordonnées à la « société générale » (Wald, 2012 : 110). Van Gennep fait un lien direct entre langue et société, mais surtout entre registres spécifiques de la langue et attentes spécifiques de la société, en considérant les « langues spéciales » comme des registres contextuels qui ne peuvent être appréhendés indépendamment de la langue de laquelle ils découlent, et donc de la société « générale » (Van Gennep, 1908 : 328).

En raison de la théorisation de l'argot européen comme point de départ des « langues spéciales », Van Gennep introduit cette notion avec des exemples européens, puis discute le champ restreint de l'argot en étendant cette catégorisation et son intérêt aux langues des « sociétés demi-civilisées » et au caractère « sacré » qui leur est associé dans ces sociétés-là, pour ensuite discuter de sa typologie des « langues spéciales », c'est-à-dire des « langues spéciales sacrées » (Van Gennep, 1908 : 329-332) et des « langues spéciales profanes » (Van Gennep, 1908 : 332-333). Il termine avec des considérations purement linguistiques du « problème » (Van Gennep, 1908 : 333-337). Pour Van Gennep, le fait que des « langues spéciales » puissent être observées partout dans le monde leur retire quelque peu ce caractère « spécial » puisqu'elles deviennent une composante essentielle du rapport entre langue et société.

En ce sens la notion de « langue spéciale » ne devient plus, quand il s'agit de demi-civilisés, qu'une notion relative. Et nous obtenons ainsi comme une gradation partant de la langue spéciale d'un tout petit groupement d'apparentés localisé à la langue générale de toute une nation et passant par : *a*) le langage des sexes ; *b*) le langage des âges, *c*) le langage des occupations, tous ces langages pouvant soit appartenir strictement à la catégorie sacrée ou à la catégorie profane, ou appartenir aux deux à la fois.

(Van Gennep, 1908 : 336)

Finalement, Van Gennep entreprend cette théorisation des « langues spéciales » pour montrer qu'elles sont des phénomènes inhérents au langage, dans le rapport évident qu'il entretient avec l'organisation de la société.

Ainsi la langue spéciale joue à l'intérieur de la société générale le rôle que chaque langue générale joue vis-à-vis des autres langues générales. C'est l'une des formes de différenciation, formes voulues, et nécessaires à la vie même en société.

(Van Gennep, 1908 : 337)

Maintenant que nous avons délimité le contexte idéologique et intellectuel dans lequel Van Gennep propose sa théorie des « langues spéciales », nous pouvons nous intéresser à sa mention du *hlonipha*. En effet, c'est dans une perspective de déconstruction du caractère « spécial » de ces « langues spéciales » que Van Gennep propose d'introduire l'exemple du *hlonipha*. Dans les faits, il ne fait que mentionner la coutume afin d'appuyer son argument selon lequel les « langues spéciales » découleraient de la langue commune et ne peuvent donc être considérés comme de pures inventions ou innovations. En effet, il considère qu'il est indispensable de faire des études comparatives entre « langue commune » et « langue spéciale ».

Cependant, chacun, même avec les documents si souvent insuffisants qu'on possède sur les langues non indo-européennes ni sémitiques peut arriver assez aisément à reconnaître les qualificatifs. Et ce travail en vaut la peine, car trop souvent les observateurs affirment en toute bonne foi que tels ou tels mots sont fabriqués de toutes pièces, alors que des recherches comparatives montrent qu'ils sont la simple mise en œuvre d'éléments appartenant à la langue commune.

(Van Gennep, 1908 : 333-334)

Ainsi, dans cette perspective comparée, Van Gennep mentionne le *hlonipha* tel qu'il a été linguistiquement décrit par Alice Werner dans son article « The custom of "Hlonipha" in its influence on language » de 1905, article qu'il considère comme une analyse qualitative face aux nombreuses frivolités avancées sur les « langues spéciales » lorsqu'elles ne sont pas linguistiquement analysées.

C'est ainsi que Miss Werner s'est donné la peine de rechercher les radicaux Zoulous auxquels se rattachent les mots *hlonipa* (taboués) donnés par Colenso dans son Dictionnaire et qu'elle a réussi à trouver l'origine de la plupart d'entre eux. Ici encore il s'agit de qualificatifs.

(Van Gennep, 1908 : 334)

Le *hlonipha* est donc invoqué ici comme un objet de savoir linguistique, ayant été

complètement intégré aux études linguistiques puisqu'un article d'étymologie comparative lui est consacré. De plus, il se trouve que le travail de Werner, s'appuyant elle-même sur le dictionnaire de Colenso (1861), tend à confirmer l'hypothèse de Van Gennep selon laquelle il affirme que les « langues spéciales » sont en fait des dérivés de la « langue commune ».

Le langage spécial perd ainsi définitivement son caractère de « jeu » et de « phénomène anormal », mais vient au contraire prendre place dans le développement linguistique normal, comme corollaire du sectionnement, lui aussi normal, des sociétés générales en sociétés secondaires. Or, de même que ces sociétés ont pour règles internes des règles qui valent pour la société entière (sinon elles s'en détacheraient pour former des sociétés autonomes), de même les langues spéciales suivent les règles fondamentales de la langue générale à laquelle elles sont liées.

(Van Gennep, 1908 : 336)

Il est étonnant de constater que le *hlonipha* est uniquement sollicité comme un petit argument dans cet article de Van Gennep, alors qu'il aurait facilement pu être utilisé pour exemplifier la partie A, notamment car l'auteur semble pointer du doigt une cause de différenciation linguistique entre femmes et hommes qui pourrait prévaloir dans le *isihlonipho*. En effet, Van Gennep explique la relation hommes-femmes en montrant que la femme a presque toujours un statut subordonné aux hommes, ce qui la situerait alors en dehors de la « société générale » et expliquerait ce développement de registres linguistiques différenciés.

On peut en dire autant du langage des femmes, celui d'entre les langages spéciaux qui a le plus frappé les observateurs et à leur suite les théoriciens. En fait l'existence d'une langue spéciale aux femmes s'explique normalement par la situation même de la femme dans les sociétés demi-civilisées. En principe, elle n'appartient pas à la société générale, laquelle n'est constituée que par les hommes ayant passé par les rites d'agrégation à la communauté.

(Van Gennep, 1908 : 330)

Van Gennep va même plus loin en considérant la femme au même niveau que l'« étranger », ce qui sera la théorie développée plus tard par Herbert (1990) pour justifier des nombreuses restrictions liées au *hlonipha*. Cependant, si Van Gennep semble avancer un facteur effectivement impliqué dans le *hlonipha*, ce n'est pas du tout dans ce cadre spécifique qu'il le mentionne. Finalement, c'est le statut spécifique des femmes, en dehors de la « société générale » représentée par les hommes mais dans le supposé système magico-religieux, qui les obligerait alors à se démarquer par « une langue différente », donc une « langue spéciale », dans leur qualité d'étrangère au système général.

Elle rentre ainsi dans la même catégorie que l'étranger. Or l'étranger et la femme possèdent intrinsèquement une qualité magico-religieuse spéciale, toujours considérée comme maléficiente, ainsi qu'il a été démontré par J.-G. Frazer, H. Grierson, moi-même, Crawley, etc. Les raisons de détail de ce point de vue n'importent pas ici, mais seulement ce fait qu'elles sont d'ordre magico-religieux et que, étant donné un groupement homogène formé d'hommes adultes, il est normal que les individus non agrégés à ce groupement parlent une langue différente de la langue du groupement en question.

(Van Gennep, 1908 : 331)

Si cet article de Van Gennep aurait pu être un premier lieu privilégié de discussion des implications sociales et linguistiques du *hlonipha* dans un cercle intellectuel européen, Van Gennep est en fait absorbé par le travail linguistique de Werner, qui lui permet d'appuyer — avec des données linguistiques tangibles — son hypothèse de « langue spéciale » reliée à la « langue commune », passant alors à côté du trésor sociolinguistique qu'aurait pu être le *hlonipha* pour venir appuyer toute la sociologie du langage au coeur de son article.

3. Les cercles intellectuels européens : un savoir peu représentatif du *hlonipha*

Notre analyse des descriptions de la coutume et pratique socio-langagière du *hlonipha* dans les cercles intellectuels occidentaux peut susciter de nombreuses questions d'interprétations et de conceptualisations. En effet, en quoi l'ensemble des vingt-trois descriptions du *hlonipha* dans des productions académiques européennes peuvent-elles être considérées comme non représentatives de cette coutume et pratique socio-langagière Nguni ? Si certaines descriptions nous permettent de dresser un portrait quasi-complet du *hlonipha*, la plupart proposent une interprétation insuffisante et issue d'une représentation bien spécifique de la coutume, notamment en raison du réseau de transmission des connaissances sur le *hlonipha* qui se construit dans les cercles intellectuels européens au XIX^e siècle.

Au début des années 1860, le savoir autour du *hlonipha* se transmet du contexte colonial jusqu'aux bancs de l'université d'Oxford dans les cours de *Nouvelles Sciences du Langage* du professeur Max Müller, par le biais de la grammaire de l'isiXhosa, *The Kafir Language* (1850), produite par le missionnaire John W. Appleyard. Ainsi, le *hlonipha* entre dans le contexte académique européen en tant que particularité linguistique d'un peuple aux frontières des colonies de l'Empire britannique au sud de l'Afrique (Appleyard, 1850 : v). En

réalité, cette première description du *hlonipha*, qui est à l'origine du savoir européen sur la coutume, émane d'un contexte très particulier : l'entreprise linguistique missionnaire de mise à l'écrit des langues des peuples « illiterate and uncivilized » (Appleyard, 1850 : v). La nature de l'ouvrage, une grammaire, implique plutôt naturellement une omission de la dimension sociale de la coutume du *hlonipha*. De plus, Appleyard considère que cette pratique — langagière donc — est exclusivement réservée aux femmes, ce qui ajoute une dimension genrée à l'objet linguistique que devient le *hlonipha* dans les cercles intellectuels européens.

Reprise mot pour mot par Max Müller, l'éminent professeur de philologie et de mythologie comparée à Oxford, la description du *hlonipha* d'Appleyard devient la référence par excellence sur la coutume au sein des discussions sur les Humanités, alors même qu'elle ne partage ni la dimension sociale du *hlonipha*, ni les restrictions s'appliquant aux hommes. Comprendre la genèse du savoir sur le *hlonipha* dans le contexte européen est extrêmement important, car cette très légère description d'Appleyard partagée par Müller, et renforcée par sa théorie de l'évolution du langage par le biais des femmes, donne le ton de l'ensemble des descriptions sur le *hlonipha* en Europe au XIX^e siècle. En effet, dans les vingt-trois descriptions que nous avons analysées, seulement six d'entre-elles apportent une réflexion sur la dimension sociale du *hlonipha*, les dix-sept autres s'intéressant alors exclusivement au *isihlonipho*. De plus, si les vingt-trois sources décrivent la dimension linguistique du *hlonipha*, dix-sept d'entre-elles — les mêmes que celles se concentrant uniquement sur le *isihlonipho* à deux auteurs près — le font en adoptant le point de vue impulsé par Appleyard puis Müller : le *hlonipha* est une pratique langagière exclusivement réservée aux femmes.

Dès l'insertion du *hlonipha* dans ses *Leçons sur les Nouvelles Sciences du Langage*, Müller devient l'intermédiaire savant entre le savoir colonial rapporté par Appleyard et le savoir intellectuel des théoriciens des Humanités du XIX^e siècle. Des productions ethnographiques et anthropologiques jusqu'aux productions philologiques, puis linguistiques du début du XX^e siècle, l'autorité de l'interprétation — genrée — du *hlonipha* par Müller, ou plutôt d'Appleyard par son intermédiaire, est évidente. Ainsi, ce sont d'abord Tylor (1865) et Farrar (1866) qui s'occupent de diffuser cette interprétation du *hlonipha*, respectivement dans des considérations anthropologiques sur les croyances liées à l'acte de nommer et dans des considérations de linguistique historique et comparée. Ensuite, dans les années 1870, Fiske (1873) reprend Müller et Appleyard dans ses recherches sur les mythes, le *isihlonipho* étant

alors considéré comme une superstition, alors que Fradenburgh (1874) et Sayce (1875) s'emploient à comparer philologiquement, comme Müller, les implications du *hlonipha* sud-africain et du *pi'i* tahitien. Nous noterons d'ailleurs que la comparaison du *hlonipha* et du *pi'i* est très productive, puisqu'elle intervient dans plusieurs ouvrages académiques (Farrar, 1866 ; Müller, 1867 ; Fradenburgh, 1874 ; Sayce, 1875 ; Oppert, 1879 ; Werner, 1905) mais est aussi reprise dans quelques dictionnaires du XIX^e siècle. En effet, en 1871, dans le premier tome de l'*Encyclopédie Générale*, le *hlonipha* est décrit par André Lefèvre comme une « bizarrerie » au même titre que le *pi'i* dans l'entrée « Africaines (langues) » (Lefèvre, 1871 : 247). Dans le *Dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1875) de Larousse, une description du *hlonipha*, issue des écrits de Müller, est proposée dans la rubrique « Populations et langues » de l'entrée « Taiti » pour venir appuyer la particularité du *pi'i* (Larousse, 1875 : 1410). De plus, si les dictionnaires anglophones ne comparent pas le *hlonipha* au *pi'i*, ils perpétuent également cette notion de vocabulaire, voire langue, spécifique aux femmes, comme cela est le cas dans l'entrée « Zululand » du volume vingt-quatre du *The Encyclopaedia Britannica* (Colenso & Keane, 1894 : 867) ou dans l'entrée « Xosa » du *The Century dictionary: an encyclopedic lexicon of the English language* (1895 : 1074). Finalement, l'influence de Müller se retrace jusque dans le travail de linguistique historique et comparée d'Alice Werner (1905), dans son article qu'elle consacre entièrement à l'influence de la langue commune sur le *isihlonipho* des femmes, en inversant toutefois la focale par rapport aux théorisations du *isihlonipho* au XIX^e siècle qui considéraient le *isihlonipho* comme un nouveau vocabulaire indépendant.

En plus de la théorisation genrée du *isihlonipho* d'Appleyard, l'introduction, à la toute fin des années 1870, d'une nouvelle source coloniale appuyant le caractère féminin du *isihlonipho* renforce ce savoir autour du *hlonipha* dans d'autres ouvrages. En effet, la contribution de John C. Warner dans le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean représente également le *isihlonipho* comme une pratique s'appliquant aux femmes. Toutefois, cette source est également la première à présenter le *hlonipha* dans ses deux dimensions sociales et linguistiques, et donc, à introduire certaines restrictions s'appliquant aux hommes, comme dans la relation du gendre avec sa belle-mère par exemple.

Pour revenir à la continuité des arguments d'Appleyard puis de Müller à travers l'ouvrage de Maclean, c'est dans l'ouvrage anthropologique de Farrer (1879b) — et non pas

dans sa monographie sur les Zulu (1879a) — que nous retrouvons la première mention de Maclean dans une interprétation genrée du *isihlonipho*. Les arguments de Warner dans Maclean sont également repris dans les observations des restrictions dans lesquelles vivent les femmes du monde proposées par Starr (1895). Cependant, dans sa description du *hlonipha*, Starr ne se rend pas compte qu'il présente également les restrictions du genre par rapport à sa belle-mère puisqu'il s'inspire en réalité de l'ouvrage de Lubbock (1882), qui lui-même reprend Warner sans pour autant avancer l'argument d'un *hlonipha* exclusivement féminin.

La conception d'un *isihlonipho* féminin est également véhiculée par Frazer (1900), malgré l'abondance des sources coloniales desquelles il s'inspire explicitement pour sa description du *hlonipha*. En réalité, la dimension genrée proposée par Frazer semble émaner de la seule source qu'il ne cite pas mais que nous avons identifiée dans sa manière de décrire le *isihlonipho*, à savoir *A dictionary of the Kaffir Language including the Xosa and Zulu dialects* (1872) de Davis. En effet, comme l'ouvrage d'Oppert en 1879, Frazer interprète le *isihlonipho* comme une pratique langagière genrée en raison de l'explication du « Ukuteta Kwabafazi » (fr. la langue des femmes) proposée par Davis (Davis, 1872 : 80). Enfin, le *isihlonipho* des femmes est très explicitement théorisé par l'interprétation de Massey (1883), dont nous ne savons pas réellement quelles étaient ses sources d'inspiration pour sa description du *hlonipha* comme une « relique » du marquage de la différenciation des sexes par le langage avant l'existence d'un marquage linguistique du genre.

Parmi cette abondance de description du *hlonipha* par le seul biais de sa composante linguistique, seule la description de Lang (1884) ne reprend pas cette notion de genre, bien que Lang se soit inspiré des travaux de Müller puisqu'il interprète le *isihlonipho* comme un témoin de l'enfance du langage (Lang, 1884 : 74 ; Müller, 1867 : 49).

Enfin, quels sont les quelques auteurs qui contribuent à une construction complète et potentiellement adéquate — c'est-à-dire sociale et linguistique et s'éloignant de l'uniformité de l'interprétation purement féminine — du savoir autour du *hlonipha* en Europe ? Tout d'abord, il est important de noter que la description du *hlonipha* comme une coutume sociale et linguistique dans les cercles intellectuels européens semble uniquement être possible à partir de sources coloniales brutes, qui n'ont pas été déformées par les interprétations européennes, ou du moins, qui n'ont pas été en contact avec la conception linguistique et

générée du *isihlonipho* qui circule avec autorité depuis l'introduction de la coutume par Müller (1863). En réalité, seules trois sources ont été mobilisées par nos quatre auteurs ouverts à la dimension sociolinguistique du *hlonipha* : *The Kafirs of Natal and the Zulu country* (1857) de Joseph Shooter, *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean, et *Among the Zulus and Amatongas* (1875) de David Leslie.

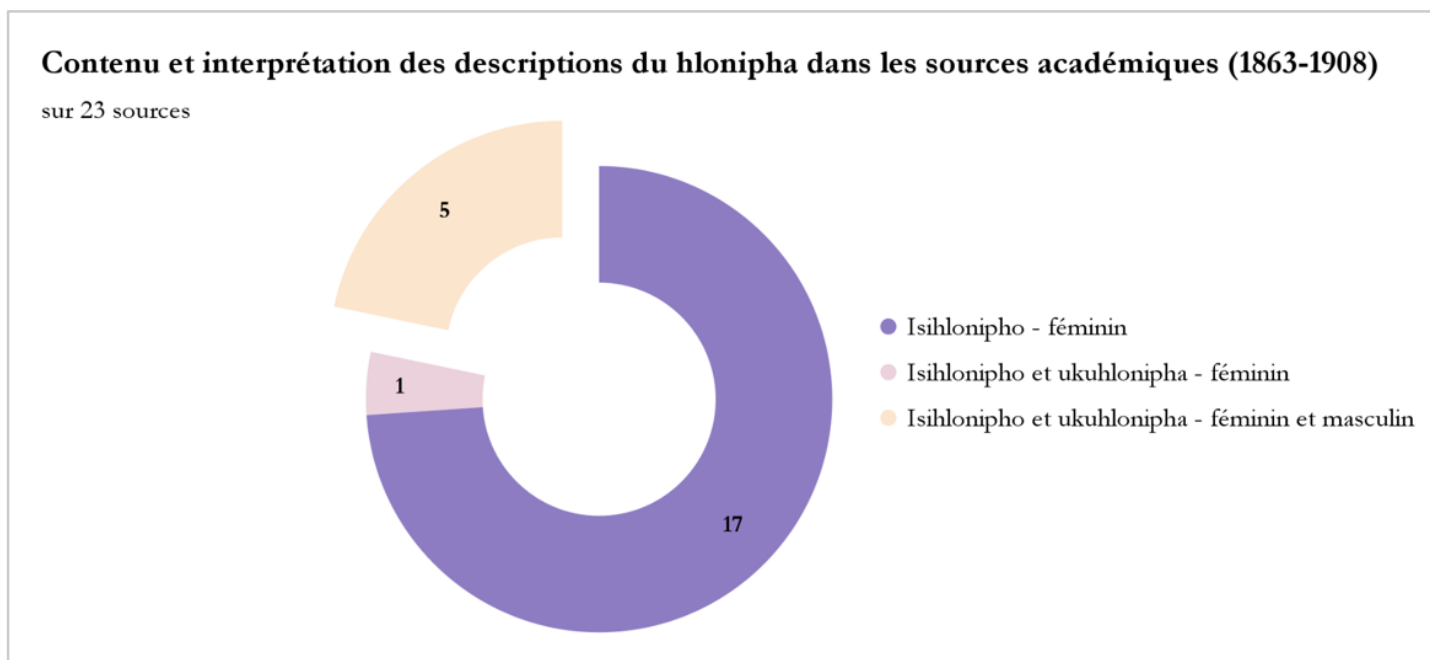


Figure 11. Aperçu de la conceptualisation de la coutume du *hlonipha* dans les sources académiques occidentales (1863-1908)

Wood (1868, 1872) est le premier auteur à décrire le *hlonipha* dans ses particularités linguistiques et sociales. De plus, il introduit la coutume en partant de considérations sur les hommes, ce qui est presque unique dans notre corpus et ce qui nous permet donc de retracer une de ses inspirations à la monographie de Shooter (1857), puisqu'il est le seul acteur colonial à proposer cette introduction masculine du *hlonipha*. En réalité les informations de Wood vont au-delà de celles disponibles dans les ouvrages coloniaux publiés avant 1868, cette description complète de Wood restant donc, pour le moment, le mystère de notre corpus. En 1879, c'est au tour de Farrer (1879a) de présenter le *hlonipha* dans son acception sociale et linguistique, en s'inspirant explicitement de la conférence « The Native custom of "Hlonipa" » de Leslie (1875), et permettant ainsi d'introduire une source coloniale importante et pertinente dans le contexte intellectuel européen. Cependant, si Farrer propose

d'appréhender le *hlonipha* comme une coutume dans sa monographie sur les Zulu, nous avons pu observer qu'il rejoint la conception féminine du *isihlonipho* dans son ouvrage anthropologique (1879b) dans lequel il s'inspire de Maclean (1858). Toutefois, nous l'avons noté plus haut, Lubbock (1882) s'approprie les écrits de Warner pour décrire le *hlonipha* dans son acception sociale et culturelle. Ainsi, le *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) du colonel Maclean apparaît comme une source coloniale dont la description du *hlonipha* permet une interprétation ouverte selon les objectifs de l'auteur, notamment car il semble difficile de percevoir la réelle signification du *hlonipha* en dehors du contexte dans lequel la coutume est en vigueur.

Enfin, seule la description du *hlonipha* proposée par McLennan s'inscrit dans la dualité des interprétations de la coutume, McLennan se situant entre une théorisation d'un *isihlonipho* genré et une compréhension de la coutume en tant que pratique sociale et langagière. En réalité, cette ambiguïté réside dans son adhésion au *isihlonipho* familial s'appliquant aux femmes et son acception du *isihlonipho* « tribal » et national proposé par Leslie. De plus, la dimension genrée de l'exemple concret du *isihlonipho* à travers la voix de la conteuse proposé dans l'ouvrage de Theal (1882), une source ajoutée dans l'édition posthume de son ouvrage, renforce la double interprétation — qui est d'ailleurs pertinente — du *isihlonipho* au sein de la coutume du *hlonipha*.

De prime abord, nous aurions pu penser que la publication assez précoce du *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) aurait permis de faire circuler l'acception sociale et linguistique de la coutume, en complément de la première description linguistique du *hlonipha* proposée par Appleyard dans *The Kafir Language* (1850) et de la description socioculturelle du dictionnaire *A Zulu-Kafir Dictionary* (1857) de Döhne. Toutefois, il semble que la conception linguistique se soit de suite répandue, et ait été privilégiée par la suite, puisqu'elle fut transmise par une figure d'autorité dans les domaines dans lesquels le *hlonipha* pouvait être présenté comme un exemple ou un argument venant appuyer des théories philologiques, anthropologiques ou linguistiques. Bien que Wood introduise une conception sociale et linguistique du *hlonipha* dès 1868, ses travaux ne semblent pas avoir eu de résonance dans les ouvrages de notre corpus. En réalité, ce sont la monographie et l'essai anthropologique de Farrer (1879) qui introduisent les deux sources coloniales les plus complètes sur la coutume, *A Compendium of Kaffir Laws and Customs* (1858) et *Among the*

Zulus and Amatongas (1875), Farrer marquant ainsi le possible tournant « social » dans la description du *hlonipha* en Europe. Cependant, nous l'avons vu, après Wood (1868) et Farrer (1879a,b) ce sont seulement les travaux de Lubbock (1882), Starr (1895) et McLennan (1896) qui considéreront, chacun à leur manière, la coutume du *hlonipha* dans son ensemble.

Finalement, si le *hlonipha* est connu et circule dans les cercles de savoir européen, peu de ses descriptions et interprétations permettent de montrer ses réels enjeux — dont les particularités linguistiques reflètent un système social spécifique et hiérarchisé — le *hlonipha* circulant alors comme un savoir peu représentatif de ce que la coutume est réellement pour les peuples qui la pratiquent.

Pour conclure, la réflexion de Van Gennep (1908) reprenant l'article de Werner (1905), et donc inconsciemment la conception linguistique du *hlonipha* d'Appleyard et de Müller soutenue par les données du dictionnaire de Colenso (1861), semble annoncer la possibilité d'une intégration du *hlonipha* dans une sociologie du langage. Même si Van Gennep ne s'en rend pas compte, la valeur sociolinguistique du *hlonipha* sera enfin prise au sérieux dans les travaux de la fin du XX^e siècle, le *hlonipha* devenant alors un objet d'étude à part entière dans sa double acception sociale et linguistique.

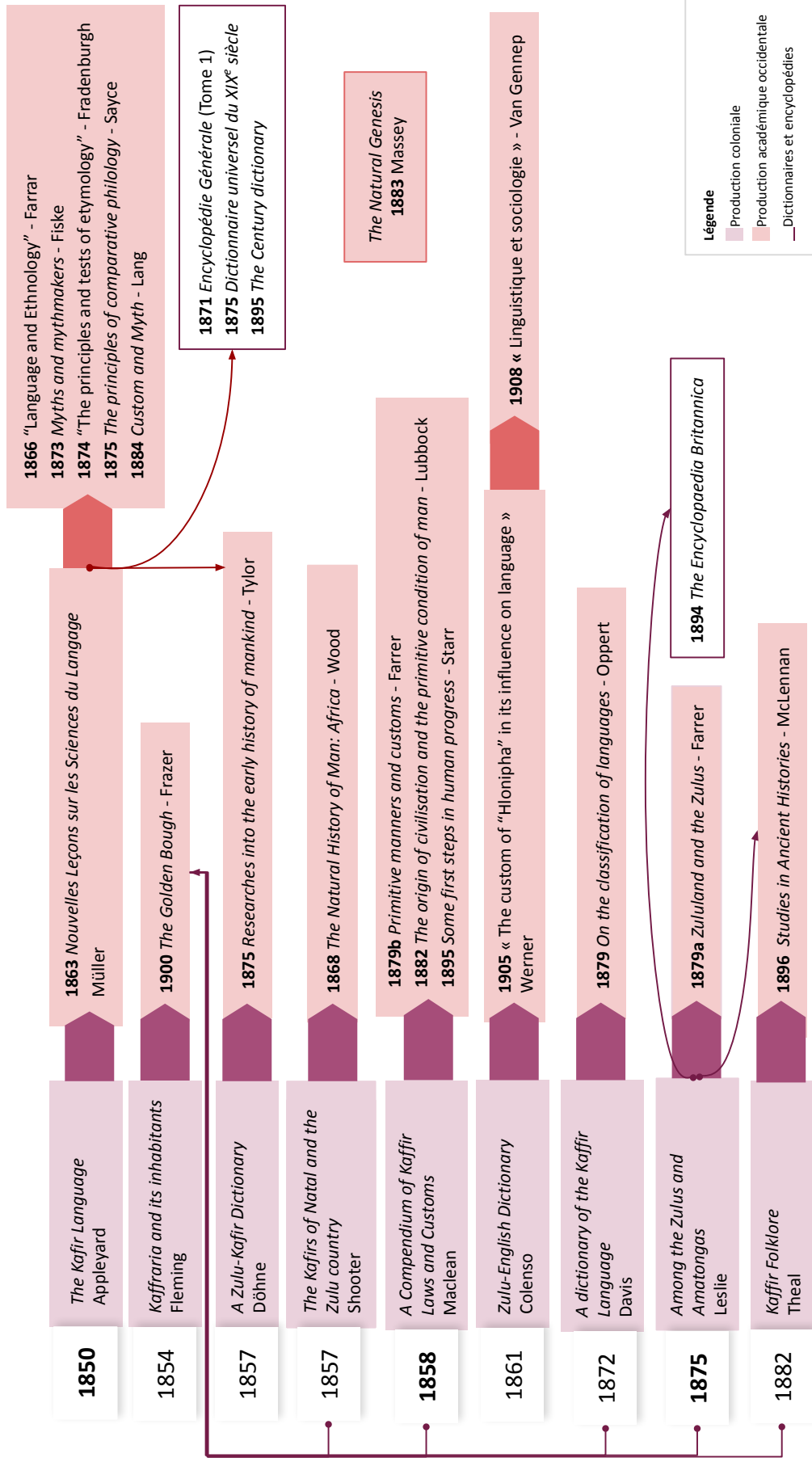


Figure 12. La circulation du savoir sur la coutume du *hlonipha* du contexte colonial au contexte académique occidental (1850-1908)

Conclusion

Entre la première description du *hlonipha* par Ludwig Alberti en 1811 et le dictionnaire de Kropf & Godfrey en 1915, le savoir autour du *hlonipha* se construit sur la base d'une conceptualisation linguistique et exclusivement féminine de la coutume, alors que les deux sources bornant notre corpus font état de la dimension sociale du *hlonipha*. Si quelques sources viennent nuancer de paire ce caractère exclusivement féminin et exclusivement linguistique, il n'en reste pas moins que la définition du *hlonipha* que nous pourrions construire à partir de notre corpus se situe du côté d'une pratique langagière restrictive, impliquant à la fois des sentiments de honte, de pudeur et de respect, entraînant une modification des termes de la langue et se pratiquant quasi-exclusivement par les femmes par rapport aux hommes. En réalité, dès que le *isihlonipho* est le seul objet de la description, le fait linguistique semble être indissociable de la notion de genre — à l'exception de la remarque du roi Cetshwayo (1881) considérant que la pratique langagière n'était pas exclusivement féminine sans pour autant nous renseigner sur d'éventuelles règles s'appliquant aux hommes. En effet, ce n'est que dès lors que nous avons une description prenant en compte les implications sociales du *ukuhlonipha* aux côtés du *isihlonipho* que nous observons une conceptualisation de la coutume s'appliquant aux femmes et aux hommes — à l'exception du récit de vie de missionnaire d'Arthur Brigg (1888) et de l'ouvrage anthropologique *Some first steps in human progress* de Starr (1895) qui considèrent tous deux le *hlonipha* social et linguistique dans une perspective exclusivement féminine.

Concernant le contenu des descriptions, nous observons une double tendance pour le *isihlonipho* : si la plupart des sources coloniales décrivent le *isihlonipho* par rapport à l'omission du prénom ainsi que l'omission des syllabes, les sources académiques d'ordre ethno-anthropologiques semblent moins concernées par la seconde règle d'omission — à l'exception des deux ouvrages de Farrer (1879a,b) et des ouvrages d'Oppert (1879), de McLennan (1896) et Frazer (1900) — au contraire des sources académiques philologiques et linguistiques s'inspirant de Müller (1863) et faisant donc état des deux implications du *isihlonipho*. Nous noterons également que Shooter (1857) avance la théorie de l'influence du *isihlonipho* sur la langue commune alors qu'il ne décrit pas la règle d'omission des syllabes

des prénoms prohibés, seule règle qui semble pouvoir être à l'origine de ce « dédoublement du langage » comme Leslie (1875) le théorise.

Du côté de la description de la composante sociale, le *ukuhlonipha*, nous observons une réelle différence de contenu selon que la source émane du contexte colonial ou du contexte académique occidental. En effet, une synthèse des sources coloniales faisant état du *ukuhlonipha* nous permet une vue d'ensemble des règles sociales impliquées par la coutume, depuis la distanciation physique entre beaux-enfants et beaux-parents (Alberti, 1811 ; Shooter, 1857 ; Maclean, 1858 ; Leslie, 1875 ; Brigg, 1888 ; Kropf, 1899 ; Kidd, 1904), jusqu'aux apparences vestimentaires (Maclean, 1858 ; Leslie, 1875 ; Bryant, 1905) et restrictions autour de la consommation du lait (Maclean, 1858 ; Davis, 1872 ; Leslie, 1875 ; Brigg, 1888) ou de la nourriture en général (Bryant, 1905), ainsi que la distanciation spatiale au sein du *umzi* (Alberti, 1811 ; Shooter, 1857 ; Maclean, 1858 ; Holden, 1866 ; Davis, 1872 ; Brigg, 1888 ; Kropf, 1899 ; Kidd, 1904). En réalité, seuls les ouvrages de Maclean (1858), Brigg (1888) et Kidd (1904) font état de l'ensemble des règles spatiales, physiques et matérielles du *ukuhlonipha*. Enfin, nous noterons également que certaines descriptions sociolinguistiques du *hlonipha* appuient la dimension féminine de la coutume en l'introduisant par le biais de considérations sur le mariage par rapport aux statuts des épouses (Alberti, 1811 ; Shooter, 1857 ; Shaw, 1860 ; Leslie, 1875 ; Kidd, 1904).

Curieusement, l'ensemble de ces implications sociales ne se sont pas transposées dans les descriptions intellectuelles occidentales puisque nous observons que trois des cinq sources faisant état du *ukuhlonipha* proposent une réflexion autour de la seule distanciation physique (Oppert, 1879 ; Lubbock, 1882 ; McLennan, 1896), à l'exception de Wood (1868, 1870) qui décrit à la fois les règles physiques et spatiales. De plus, Tylor (1865), qui ne propose pas de description de la composante sociale, suggère tout de même de par la citation de sa source primaire qu'est le dictionnaire de Döhne (1857), qu'une règle de distanciation physique peut être observée entre une belle-fille et son beau-père. La cinquième source, Farrer (1879a), s'intéresse uniquement à la règle matérielle de consommation du lait telle qu'elle est également uniquement prise en compte dans la description sociale du *hlonipha* par Leslie (1875) en contexte colonial. Ainsi, si les descriptions coloniales du *hlonipha* permettent une interprétation de l'ensemble des implications sociales du *hlonipha*, les descriptions

académiques font fi des règles spatiales et matérielles au profit d'une seule distanciation physique, comme un miroir de la distanciation linguistique impliquée par le *isihlonipho*.

En réalité, les descriptions du *hlonipha* de notre corpus tendent à montrer que plus les connaissances sur les peuples Nguni ont avancé, plus les auteurs en contexte colonial ont été capables de se désolidariser de la seule conception linguistique et féminine de la coutume du *hlonipha* émanant des premiers dictionnaires et de la grammaire *The Kafir Language* (1850) d'Appleyard, en introduisant alors la composante sociale de la coutume et une dimension à la fois féminine et masculine. Cependant, l'exportation du savoir dans les contextes intellectuels occidentaux ne semble pas avoir suivi cette évolution, puisque la conceptualisation linguistique, et exclusivement féminine de surcroît, prévaut dans les trois quarts des descriptions académiques, à l'image d'une source coloniale primaire (Appleyard, 1850) relayée par une figure d'autorité académique (Müller, 1863), les deux étant alors à l'origine d'une conceptualisation généralisée, mais insuffisante, de la coutume du *hlonipha* dans les cercles intellectuels en dehors du contexte colonial. Nous noterons toutefois qu'en contexte colonial, le dictionnaire *A Zulu-English dictionary* de Bryant (1905) montre tout de même la prédominance de l'intérêt linguistique pour la coutume, qui, observée par le biais du *isihlonipho* familial quotidien des femmes, tend à faire conceptualiser la pratique langagière et sociale du *hlonipha* sous ce seul angle féminin.

De plus, nous observons une certaine faille dans la conceptualisation du *hlonipha*, au sens où plusieurs sources théorisant la coutume comme exclusivement féminine proposent tout de même de décrire les implications du *isihlonipho* entre gendre et belle-mère (Starr, 1895 ; Frazer, 1900) ou surtout celles concernant le *isihlonipho* national (Appleyard, 1850 ; Müller, 1863 ; Tylor, 1865 ; Davis, 1872 ; Fradenburgh, 1874 ; Bryant, 1905 ; Werner, 1905), c'est-à-dire un *hlonipha* dirigé vers un chef ou un roi et observé par l'ensemble de la communauté, femmes, hommes et enfants. Ainsi, si le *isihlonipho* national est justement avancé comme une implication d'un *hlonipha* féminin et masculin dans les productions se situant en dehors d'une conceptualisation exclusivement féminine de la coutume (Maclean, 1858 ; Holden, 1866 ; Wood, 1868, 1870 ; Leslie, 1875 ; Farrer, 1879a ; McLennan, 1896 ; Kidd, 1904 ; Kropf & Godfrey, 1915), cette auto-contradiction observée dans certaines contributions tend à montrer la complaisance des auteurs dans une théorisation d'une pratique

supposément appliquée aux femmes et majoritairement linguistique, mais aussi, en réalité, un manque de compréhension des implications du *hlonipha* dans son ensemble.

Dans quelques-unes de nos sources coloniales, nous observons également une interprétation de l'évolution de la pratique du *hlonipha*. En effet, Shooter (1857), qui sera repris par Wood (1868) — la seule contribution académique proposant une interprétation de l'évolution de la coutume — démontre que l'organisation patrilocale en famille nucléaire des Zulu était à l'origine d'une difficulté de respecter le *hlonipha* en permanence, cette contrainte ayant alors supposément permis de faire évoluer certaines restrictions qui, si elles n'étaient pas respectées, pouvaient être compensées par le don d'un boeuf. Dans un autre registre, les missionnaires Shaw (1860) et Brigg (1888) attestent de la possibilité de lever temporairement les restrictions liées au *hlonipha* dans des moments propices à la christianisation, lors de messes ou de catéchisme au village missionnaire (Shaw, 1860), ou bien même lors de prêches itinérants au cours desquels l'autorité du chef permettait de suspendre les restrictions spatiales et physiques du *hlonipha* pour favoriser le bon déroulement de l'évènement (Brigg, 1888). Callaway (1868, 1870) et Kidd (1904) notent l'évolution du statut de la femme dans ses implications avec le *hlonipha*, en faisant remarquer que les épouses ayant passées l'âge d'enfanter sont alors considérées comme des hommes et ne sont supposément plus sujettes au *hlonipha*. En réalité, les restrictions n'étaient jamais totalement levées, mais une réduction progressive des restrictions du *hlonipha* des femmes étaient effectivement en vigueur selon les différentes étapes de leur vie — de la jeune fille, à la jeune mariée, à l'épouse, à la mère puis enfin à la mère aux enfants mariés, devenant elle-même sujette au *isihlonipho* familial par rapport à ses gendres, puis dès sa mort, par rapport à ses belles-filles dans sa position d'ancêtre de la lignée de ses fils (Herbert, 1990). Enfin, Bryant (1905) se positionne quant à l'importance du *isihlonipho* face au *ukuhlonipha*, les restrictions de la composante sociale pouvant être levées par des étapes « rituelles » telles que Shooter (1857) le suggérait également, alors que les restrictions liées à la composante linguistique semblent valables tout au long de la vie.

Parmi les descriptions du *hlonipha* de notre corpus, nous observons que quelques auteurs s'essaient à une théorisation de la coutume selon des interprétations que nous pouvons rassembler en quatre thématiques : le *hlonipha* comme comportement de respect, le *hlonipha* comme une superstition, le *hlonipha* comme honneur aux ancêtres et enfin, le

hlonipha comme une barrière sociale à l'inceste. Dans un premier temps, la notion principale dans la totalité de notre corpus — explicite ou sous-tendue — est effectivement celle d'un comportement de respect, à laquelle les descriptions de Döhne (1857) et Theal (1882) ajoutent la notion d'obéissance impliquée par un tel marquage du respect. Dans un second temps, les descriptions académiques du *hlonipha* en rapport avec l'anthropologie des mythes ou les méthodes de philologie comparée inspirées de Müller proposent de conceptualiser le *hlonipha* comme une pratique liée à la superstition, et notamment des superstitions en rapport avec l'acte de nommer (Tylor, 1865 ; Fiske, 1873 ; Fradenburgh, 1874 ; Sayce, 1875 ; Lang, 1884 ; Frazer, 1900). Le dictionnaire trilingue de Davis (1872) insinuait déjà cette notion de superstition liée au système de nomination spécifique parmi les peuples Nguni. La contribution de Warner dans Maclean (1858) se distingue de la conceptualisation du *hlonipha* en tant que seule superstition linguistique, puisque Warner considère la coutume du *hlonipha* au niveau social et au niveau linguistique dans le système de superstition Xhosa, justement car il rend compte d'une certaine peur liée aux défunts qui serait régulée par la coutume. Dans un troisième temps, la description de Warner peut donc être située entre deux théories, son argument de la peur de l'âme du défunt rejoignant l'argument d'une pratique du *hlonipha* pour tenir en respect les ancêtres, une interprétation que nous retrouvons dans les contributions des missionnaires Döhne (1857) et Waters (Society for the Propagation of the Gospel, 1880), et qui sera confirmée plus tard par les travaux sur le *hlonipha* de Raum (1973) et Herbert (1990). Enfin, dans un dernier temps, deux auteurs situent explicitement l'intérêt d'une coutume telle que le *hlonipha* dans la nécessité de dé-sexualiser le vivre-ensemble polygame et patrilocal typique des peuples Nguni, le *hlonipha* étant alors considéré, à presque un siècle d'intervalle, comme une barrière à l'inceste dans les descriptions d'Alberti (1811) et de Kidd (1904). En réalité, la théorisation de Kidd relève de son intérêt marqué pour une théorisation généralisée de l'Africain comme un être hyper-sexuel et dont la plupart des coutumes permettraient de réguler cette supposée « sauvagerie sexuelle » face à la supposée pudeur du couple chrétien (Elphick, 2012). L'interprétation du *hlonipha* comme une barrière à l'inceste est opportune puisqu'elle permet à l'acteur colonial, qu'il soit missionnaire comme Kidd ou agent colonial administratif comme l'était Alberti, de justifier de la hiérarchisation des peuples sur la base de comportements liés au corps et à la sexualité, une thématique particulièrement taboue dans l'idéologie chrétienne. Enfin, nous noterons que

l'explication de Leslie (1875), reprise par McLennan (1896), concernant les injures faites à une femme suggère également cette notion d'évitement de l'inceste par le *hlonipha*, puisque les insultes les plus offensantes — *O'mka ninazala* (fr. être enceinte de son beau-père, actuellement ou dans le futur) ou *Mamezela* (fr. identique au premier juron mais énoncé par soi-même et pour soi-même) — impliquent une relation sexuelle entre une épouse et son beau-père, la relation la plus restreinte dans le cadre de la coutume du *hlonipha*, toute femme étant offensée, ou s'offensant, de la sorte pouvant alors se demander quelle est la nécessité de respecter la coutume si elle ne permet pas de prévenir une telle représentation d'elle-même (Leslie, 1875 : 174-175). En réalité, cette notion du *hlonipha* comme une barrière à l'inceste a été déconstruite par Herbert, notamment car il n'y a pas de relation de réciprocité dans le *hlonipha* de la belle-fille par rapport au beau-père, alors que les deux parties devraient être mises en garde par cette coutume, mais aussi et surtout, car les noms des ancêtres soumis au *isihlonipho* sont également ceux des femmes de la belle-famille, comme une belle-mère défunte ou la mère défunte du beau-père (Herbert, 1990 : 465). La théorie actuelle est plutôt en faveur d'un lien de respect et d'honneur avec les ancêtres, ainsi que de la fonction indexicale des noms de personne qui attirent l'attention de l'interpellé sur l'interpellant, une telle prise de parole — ou prise de pouvoir — ne pouvant avoir lieu lorsque le statut de l'interpellant est socialement inférieur à celui de l'interpellé (Raum, 1973 ; Herbert, 1990).

À la suite de cette analyse généralisée du contenu des descriptions du *hlonipha* dans notre corpus, nous devons également faire un point sur les peuples dont sont censés émaner les observations puis descriptions du *hlonipha* par les auteurs en contexte colonial. En effet, nous l'avons vu à plusieurs reprises, les productions coloniales émanent soit de productions des missionnaires, soit de celles d'agents de l'administration coloniale, ou d'un colon-chasseur dans le cas de David Leslie. Il semble y avoir un équilibre des observations coloniales entre peuples Xhosa et Zulu, avec quinze sources issues d'observations parmi des communautés Xhosa, dix sources parmi des communautés Zulu ainsi que trois sources faisant état d'une description générale rassemblant les Xhosa et Zulu — bien que deux de ces trois sources concernent principalement le peuple Xhosa, montrant ainsi une plus grande observation des communautés Xhosa. Toutefois, si la production coloniale semble offrir un équilibre des observations des différentes communautés Xhosa et Zulu, en réalité, le profil des auteurs ne peut être généralisé.

En effet, du côté des communautés Xhosa, toutes nos sources émanent de la plume d'acteurs religieux, que ce soit dans le cadre des travaux lexicographiques et linguistiques missionnaires (Appleyard, 1850 ; Davis, 1872 ; Kropf, 1899 ; Kropf, 1915), de la monographie d'un aumônier pour les immigrants européens en *British Kaffraria* (Fleming, 1854), des récits de vie missionnaires (Shaw, 1860 ; Brigg, 1888) et des productions ethno-anthropologiques missionnaires (Holden, 1866 ; Theal, 1882 ; Kidd, 1904, 1906), auxquels s'ajoutent l'ambiguïté des statuts pour la monographie d'Alberti (1811) et l'ouvrage de Maclean (1858) dont la contribution de Warner est proposée lorsqu'il est en poste administratif parmi les Thembu, mais dont son ancienne implication missionnaire ne semble pouvoir être désolidarisée de sa description du *hlonipha*. Du côté des communautés Zulu, cinq types de sources et profils d'auteurs sont identifiables : les productions lexicographiques des missionnaires (Döhne, 1857 ; Colenso, 1861 ; Roberts, 1895 ; Bryant, 1905), une monographie d'un aumônier pour les immigrants européens dans la colonie du Natal (Shooter, 1857), les productions ethno-anthropologiques missionnaires (Callaway, 1870 ; Junod, 1898), une source de l'administration coloniale faisant intervenir le roi Zulu Cetshwayo (Webb & Wright, 1987), et enfin, une source unique pour un profil qui semble unique, les différentes contributions du colon et proche de la famille royale Zulu au temps de Mpande et Cetshwayo, David Leslie (1875).

En réalité, cette construction du savoir sur la base d'observations principalement parmi les communautés Xhosa et moins parmi les communautés Zulu reflète tout d'abord les étapes de subjugation des peuples Nguni face au pouvoir colonial, les Xhosa ayant résisté jusqu'à la fin des années 1850 alors que les Zulu ont tenu leur indépendance jusque dans les années 1870. Ensuite, la prédominance de productions missionnaires concernant les Xhosa mais moins exclusivement concernant les Zulu reflète le rayonnement des missions sur les territoires Xhosa au frontières de la colonie du Cap, parmi lesquels les missions furent accueillies par des chefferies Xhosa cherchant l'appui du gouvernement colonial, comme ce fut le cas avec le chef Ngqika des Xhosa Rharharbe (Maylam, 1986) ou le chef Faku des Mpondo (Stapleton, 2001), ainsi que les communautés réfugiées du Mfecane s'installant sur les territoires Xhosa et développant une réelle relation avec le gouvernement colonial et les missionnaires comme le firent les Mfengu. De plus, la pluralité des productions et des profils des auteurs s'attachant à décrire les coutumes Zulu reflètent la réticence de l'incursion

missionnaire sur les territoires Zulu lors du règne de Mpande et de l'influence protectionniste de Cetshwayo (Maylam, 1986 : 85), bien que certaines observations puissent être issues des réfugiés Zulu dans la colonie du Natal, comme cela est le cas dans la monographie de Shooter (1857). Nous noterons toutefois que nous aurions pu nous attendre à une plus grande production coloniale du côté des communautés Zulu, notamment car la politique de « coexistence » entre organisation coloniale et organisation traditionnelle de Shepstone au sein de la colonie du Natal permettait de reconnaître les lois et coutumes traditionnelles (Costa, 2000). Cependant, Shepstone était en réalité moins enclin à mettre à l'écrit pour systématiser ces lois ou coutumes — afin notamment de garder une souplesse d'application et donc de corruption — que l'était le projet assimilationniste du gouverneur Grey du côté des territoires Xhosa aux frontières de la colonie du Cap, celui-ci partant plutôt du principe de connaissance — mais non pas de reconnaissance — des lois et coutumes traditionnelles afin de mieux les déconstruire et annihiler le pouvoir des chefs traditionnels (Costa, 2000).

Finalement, ce sont seulement la monographie d'Alberti (1811), la description du *isihlonipho* par le roi Cetshwayo (1881), les contributions de David Leslie (1875), ainsi que la description de John C. Warner dans Maclean (1858), si nous le considérons par rapport à son poste administratif et non son passé de missionnaire, qui nous offrent une description coloniale du *hlonipha* en dehors du projet missionnaire de civilisation par christianisation. En réalité, le caractère unique de la description de Warner dans une production de l'administration coloniale tend à nous confirmer que la manière dont il décrit le *hlonipha*, comme une coutume aux implications sociales et linguistiques dans un système de superstition, est issue de sa conceptualisation missionnaire de l'organisation sociopolitique et socioculturelle des peuples Xhosa.

Ainsi, l'ensemble des productions occidentales sur le *hlonipha* sont en réalité issues d'observations de missionnaires, en incluant la contribution de Warner dans ce paradigme, à l'exception des ouvrages de Farrer (1879a), McLennan (1896) et Frazer (1900) qui s'inspirent de la conférence « The Native Custom of "Hlonipa" » de David Leslie pour la *Natural History Association of Natal* et qui proposent d'ailleurs de rendre compte du *hlonipha* en tant que pratique sociale et langagière non-exclusivement féminine. En plus de dominer la construction du savoir colonial, les contributions des missionnaires ont eu tendance à faire circuler une conceptualisation linguistique et féminine, mais aussi

paternaliste par le biais de l'idéologie civilisatrice (Elphick, 2012), d'une coutume qui s'est ensuite exportée comme telle dans les cercles intellectuels occidentaux, à l'exception des sources inspirées de Shooter (1857) ou de la description de Warner dans Maclean (1858) — sauf dans le cas de Starr (1895) et Frazer (1900) qui maintiennent la seule dimension féminine de la coutume.

Pour conclure, il est important de se rendre compte de la portée d'une telle conceptualisation linguistique et féminine du *hlonipha*, qui semble avoir contribué à l'exotisation des peuples Nguni au cours du XIX^e siècle et façonné le statut de la femme sud-Africaine supposément soumise au détriment de toutes les implications de respect réciproques encodées par la coutume (Raum, 1973). En réalité cette conceptualisation a surtout appuyé — consciemment ou non — le projet civilisateur impérial face à des pratiques culturelles qui semblaient alors à la fois futiles et primaires, au sens où les particularités linguistiques du *hlonipha* pouvaient être interprétées comme des stratégies langagières contraignantes mais productives, à l'origine d'une évolution de la langue des seules femmes, ou au contraire, comme le reflet d'un retard de l'évolution contribuant à légitimer la hiérarchisation entre peuples civilisés et peuples non-civilisés.

Enfin, il semble nécessaire de compléter cette recherche en y ajoutant les éventuelles descriptions et représentations du *hlonipha* parmi les peuples Sotho ayant empruntés à leurs voisins Nguni certains principes de cette coutume. De plus, il semble évident que les descriptions du *hlonipha* se développant au XX^e siècle constituent une étape importante dans la construction du savoir sur le *hlonipha*, notamment car nous avons pu l'observer avec l'article « The custom of “Hlonipha” and its influence on language » de Werner (1905), le *isihlonipho* devient tout d'abord un objet d'étude linguistique à part entière (Faye, 1925 ; Kunene, 1858 ; Finlayson, 1978, 1982, 1984), puis, la nécessaire compréhension de la composante sociale du *hlonipha* afin d'appréhender les raisons pour lesquelles une telle pratique langagière a pu advenir et se maintenir entraîne un regain d'intérêt pour la coutume dans son ensemble, c'est-à-dire au niveau linguistique et social (Raum, 1973 ; Dowling, 1988 ; Herbert, 1990). Ainsi, à la fin du XX^e siècle, la définition purement linguistique du *hlonipha* est enfin accompagnée de descriptions des règles sociales de la coutume.

Cependant, pour terminer, nous pouvons nous demander quelles ont été les voix locales et concernées par la coutume ayant permis d'accéder au *hlonipha* dans sa globalité au

cours du XX^e siècle par rapport à la plupart des descriptions insuffisantes du *hlonipha* au cours du XIX^e siècle ? Qui sont les réels médiateurs du savoir parmi les peuples Nguni et de quelles manières ont-ils eux aussi contribué à la construction des représentations de la coutume du *hlonipha* au cours du XIX^e siècle, puis au cours du XX^e siècle ? Si un éventuel dialogue entre peuples Nguni concernés par la coutume et corps colonial puis corps intellectuel occidental ne semble pas avoir été au coeur de la représentation du *hlonipha* au XIX^e siècle, la construction d'un savoir adéquat sur la coutume au XX^e pourrait alors refléter une réelle prise en compte des voix locales dans une reconceptualisation sociale et linguistique du *hlonipha*.

Bibliographie de corpus

- Alberti, L. (1811). *Description physique et historique des Cafres, sur la côte méridionale de l'Afrique*. Amsterdam : E. Maaskamp.
- Appleyard, J. W. (1850). *The Kafir language*. King William's Town : Wesleyan Missionary Society.
- Ayliff, J. (1846). *A Vocabulary of the Kafir Language*. Londres : Wesleyan Mission House.
- Boyce, W. B. & Davis, W. J. (1844). *A grammar of the Kafir language*. Londres : Wesleyan missionary society.*
- Brigg, A. (1888). *"Sunny fountains" and "golden sand": pictures of missionary life in the south of the "dark continent"*. Londres : T. Woolmer.
- Bryant, A. T. (1905). *A Zulu-English Dictionary*. Marianhill : Mariannahill Mission Press.
- Callaway, H. (1868). *Nursery tales, traditions and histories of the Zulus, in their own words, with a translation into English and notes. Vol. 1*. Springvale : John. A. Blair.
- Callaway, H. (1870). *The religious system of the Amazulu: Izinyanga zokubula; or, Divination, as existing among the Amazulu, in their own words, with a translation into English, and notes*. Natal : J. A. Blair.
- Colenso, J. W. (1861). *Zulu-English Dictionary*. Pietermaritzburg.
- Davis, W. J. (1872). *A grammar of the Kaffir language*. London : Wesleyan missionary society.*
- Davis, W. J. (1872). *A Dictionary of the Kaffir Language: including the Xosa and Zulu dialects. Part 1: Kaffir-English*. Londres : The Wesleyan Mission House.
- Davis, W. J. & Hunter, W. (1903). *An English-Kaffir dictionary. Principally of the Xosa-Kaffir but including also many words of the Zulu-Kaffir dialect*. Le Cap : Methodist Publishing Office and Bookroom.*
- De Puy, W. H. (Ed.) (1899). *The World-wide encyclopedia and gazetteer. Vol VIII*. New York : Christian Herald.
- Döhne, J. L. (1857). *A Zulu-Kafir Dictionary. Etymologically explained with copious illustrations and examples, preceded by an introduction on the Zulu-Kafir Language*. Le Cap.

- Farrar, F. W. (1866). Language and Ethnology. In Ethnological Society of London (Ed.), *Transactions of the Ethnological Society of London. Vol. IV* (pp. 186-204). Londres : John Murray.
- Farrer, J. A. (1879a). *Zululand and the Zulus*. Londres : Kerby and Endean.
- Farrer, J. A. (1879b). *Primitive manners and customs*. Londres : Chatto & Windus.
- Fiske, J. (1872). *Myths and myth-makers: old tales and superstitions interpreted by comparative mythology*. Boston : J. R. Osgood.
- Fleming, F. (1854). *Kaffraria and its inhabitants*. Londres : Simpkin, Marshall, and Co.
- Fradenburgh, J. N. (1874). The principles and tests of etymology III. *Pennsylvania school journal*, 23(2), 39-41.
- Frazer, J. G. (1900). *The golden bough: a study in magic and religion. Vol. I*. Londres : Macmillan and Co.
- Holden, W. C. (1866). *The past and future of the Kaffir races*. Londres.
- Junod, H. A. (1898). *Les Ba-Ronga. Étude ethnographique sur les Indigènes de la baie de Delagoa*. Neuchâtel.
- Kidd, D. (1904). *The Essential Kafir*. Londres : Adam and Charles Black.
- Kidd, D. (1906). *Savage Childhood. A study of Kafir Children*. Londres : Adam and Charles Black.
- King, W. R. (1855). *Campaigning in Kaffirland; Or, Scenes and Adventures in the Kaffir War of 1851-2*. Londres : Saunders & Otley.
- Kropf, A. (1899). *A Kaffir-English Dictionary*. South Africa : Lovedale Mission Press.
- Kropf, A. & Godfrey, R. (1915). *A Kafir-English Dictionary*. Lovedale : Lovedale Mission Press.
- Lang, A. (1884). *Custom and myth*. London: Longmans, Green and co.
- Larousse, P. (1875). *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle. Tome Quatorzième*. Paris : Administration du Grand dictionnaire universel.
- Lefèvre, A. (1871). Africaines (langues). In Alcan, M., Asseline, L., Avenel G. *et al.* (Eds.), *Encyclopédie Générale. Tome Premier* (pp. 242-248). Paris : Bureau de l'Encyclopédie Générale.
- Leslie, D. (1875). *Among the Zulus and Amatongas*. Édimbourg : Edmonston & Douglas.

- Lubbock, J. (1882). *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. New York : Appleton.
- Maclean, C. (1968)[1858]. *A compendium of Kaffir laws and customs*. Londres : Frank Cass & Co Limited, Coll. Class Library of African Law.
- Massey, G. (1883). *The Natural Genesis*. Londres : William and Norgate.
- McLennan, J. F. (1896). *Studies in Ancient History. The second series*. Londres, New York : Macmillan & Co.
- Moodie, D. F. C. (1888). *The History of the Battles and Adventures of the British, the Boers, and the Zulus, Etc. in Southern Africa, from the Time of Pharaoh Necho, to 1888. Vol. II*. Le Cap : Murray & St Léger.
- Müller, F. M. (1867)[1863]. *Nouvelles leçons sur la science du langage. Cours professé à l'Institution Royale de la Grande-Bretagne en l'année 1863 par M. Max. Müller. Tome I*. Paris : A. Durand et Pedone Lauriel.
- Müller, M. (1873). *Essais sur la mythologie comparée. Les traditions et les coutumes*. Paris : Didier & Cie.
- Oppert, G. S. (1879). *On the Classification of Languages: A Contribution to Comparative Philology*. Madras : Higginbotham & Co, Londres : Trübner & Co.
- Perrin, J. (1855). *Kafir-English Dictionary of the Zulu-Kafir Language, as spoken by the tribes of the colony of Natal*. Londres.
- Roberts, C. (1880, 1895). *An English-Zulu dictionary : with the principles of pronunciation and classification fully explained*. Londres : Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Roberts, C. A. (1900). *Zulu Manual or Vade-Mecum. Being a companion to "The Zulu-Kafir language," and the "English-Zulu Dictionary"*. Londres : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
- Sayce, A. H. (1875). *The principles of comparative philology*. Londres : Trübner.
- Shaw, W. (1860). *The story of my mission in South-Eastern Africa*. Londres : Hamilton, Adams & Co.
- Shooter, J. (1969). *The Kafirs of Natal and the Zulu country*. New York : Negro Universities Press.
- Smith, B. E. & Whitney, W. D. (1895). *The Century dictionary: an encyclopedic lexicon of the English language*. New York : The Century co.

- Society for the Propagation of the Gospel. (1880). *The Mission Field. A monthly record of the Proceedings of the Society for the Propagation of the Gospel, at Home and Abroad. Vol. 25.* Londres : G. Bell & Sons.
- Starr, F. (1895). *Some first steps in human progress.* Meadville : Flood and Vincent.
- Theal McCall, G. (1886). *Kaffir Folk-Lore. A Selection from the traditional tales current among the people living on the Eastern Border of the Colony.* Londres : W. Swan Sonnenschein.
- Theal McCall, G.. (1896). *The Portuguese in South Africa: with a description of the native races between the River Zambesi and the Cape of Good Hope during the sixteenth century.* Londres : T. F. Unwin.
- The Christian Herald.* (1898). Vol. 21(22). 470.**
- The Encyclopaedia Britannica. (1894). *The Encyclopaedia Britannica, a dictionary of arts, sciences, and general literature. Vol. XXIV.* Philadelphie : Maxwell Sommerville.
- Tylor, E. B. (1865). *Researches into the early history of mankind and the development of civilization.* Londres : J. Murray.
- Van Gennep, A. (1908). Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales. *Revue des études ethnographiques et sociologiques, 1.* 327-337.
- Webb, C. de B. & Wright, J. B. (1987). *A Zulu King Speaks. Statements made by Cetshwayo kaMpande on the history and customs of his people.* Pietermaritzburg : University of Natal Press, Coll. Killie Campbell Africana Library Reprint Series, No. 3.
- Werner, A. (1905). The custom of "Hlonipha" in its influence on language. *Journal of the Royal African Society, 4(15),* 346-356.
- Wood, J. G. (1868). *The Natural History of Man: Africa.* Londres : George Routledge and Sons.
- Wood, J. G. (1872). *The uncivilized races of men in all countries of the world ; being a comprehensive account of their manner and customs, and of their physical, social, mental, moral and religious characteristics. Vol. 1.* Hartford : J. B. Burr and Hyde.

* Ces sources sont utilisées dans notre corpus pour montrer une absence de descriptions du *hlonipha* dans les premières productions linguistiques sur les langues Nguni.

** Cette source est mentionnée en introduction mais non-exploitée dans ce mémoire.

Bibliographie

- Ahne, E. (1994). De la coutume du Pi'i et des modifications qu'elle apporta au vocabulaire tahitien. *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 261-62. 14-17.
- Amoateng, A. Y. & Richter, L. M. (2007). Social and economic context of families and households in South Africa. In Amoateng, A. Y. & Heaton, T. B. (Eds.), *Families and Households in post-apartheid South Africa : Socio-demographic perspectives* (pp. 1-26). Le Cap : Human Sciences Research Council.
- Arndt, J. S. (2015) *Missionaries, Africans and the Emergence of Xhosa and Zulu as distinct languages 1800-54*. [Thèse de doctorat, Université de l'Illinois].
- Arndt, J. S. (2018). What's in a Word? Historicising the Term 'Caffre' in European Discourses about Southern Africa between 1500 and 1800. *Journal of Southern African Studies*, 44(1). 59-75.
- Babrow, M. (1962). *A critical assessment of Dr. George McCall Theal*. [Mémoire de master, Université du Cap].
- Baderon, G (2009). *The Provenance of the term 'Kafir' in South Africa and the notion of Beginning*. Article non-publié. Disponible en ligne via l'Université du Cap : http://www.humanities.uct.ac.za/usr/cci/publications/aria/download_issues/2004/2004_MS4.pdf [consulté le 06/05/2021].
- Ballard, C. (1980). John Dunn and Cetshwayo: The Material Foundations of Political Power in the Zulu Kingdom, 1857-1878. *The Journal of African History*, 21(1). 75-91.
- Bennie, J. (1826). *A systematic Vocabulary of the Kaffrarian Language in two parts ; to which is prefixed an introduction to Kaffrarian*. Lovedale.
- Berthoud, G. (1985). Entre l'anthropologue et le missionnaire. La contribution d'Henri-Alexandre Junod (1863-1934). *Revue européenne des sciences sociales*, 23(71). 219-238.
- Bleek, W. H. I (1862). *A Comparative Grammar of South African languages*. Part I. Phonology. Londres : Trübner & Company.
- Bleek, W. H. I. (1869). *A Comparative Grammar of South African languages*. Part II. The Concord. Londres : Trübner & Company.

- Bréal, M. (1900). Notice sur M. Max Müller, associé étranger de l'Académie. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 44(6). 558-564
- Brock, S. M. (1974). *James Stewart and Lovedale: A reappraisal of missionary attitudes and African response in the Eastern Cape, South Africa, 1870-1905*. [Thèse de doctorat, Université d'Edimbourg].
- Brookes, E. H. (1924). *The History of Native Policy in South Africa from 1830 to the Present Day*. Le Cap.
- Brunot, F. (1933). Éloge funèbre de M. Archibald Sayce, correspondant étranger de l'Académie. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 77(1). 57-59.
- Carton, B. (2009). Faithful Anthropologists. Christianity, Ethnography and the Making of 'Zulu Religion' in Early Colonial Natal. In Carton, B., Laband, J. & Sithole, J. (Eds.), *Zulu Identities: Being Zulu Past and Present* (pp. 153-167). New-York : Columbia University Press.
- Chidester, D. (2004). "Classify and Conquer". Friedrich Max Müller, indigenous religious traditions, and imperial comparative religion. In Olupona, J. K. (Ed.), *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity* (pp. 71-88). New York, Londres : Routledge.
- Commager, H. (1936). John Fiske: An Interpretation. *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 66. 332-345.
- Cope, R. L. (1995). Written in characters of blood? The reign of King Cetshwayo ka Mpande 1872-79. *Journal of African History*, 36. 247-269.
- Costa, A. A. (2000). Chieftaincy and Civilisation: African Structures of Government and Colonial Administration in South Africa. *African Studies*, 59(1). 13-43.
- Da Col, G. & Palmié, S. (Eds). (2018). *Ludwig Wittgenstein. The Mythology in our Language. Remarks on Frazer's Golden Bough*. Chicago : HAU Books.
- Davies, S. B. (2010). *History in the Literary Imagination: The Telling of Nongqawuse and the Xhosa Cattle Killing in South African Literature and Culture (1891-1937)*. [Thèse de doctorat, Université de Cambridge].
- Davis, W. J. (1872). *A grammar of the Kaffir language*. Londres : Wesleyan Missionary Society.

- Davis, J. R. & Nicholls, A. (2016). Friedrich Max Müller: The Career and Intellectual Trajectory of a German Philologist in Victorian Britain. *Publications of the English Goethe Society*, 85(2-3), 67-97.
- Davis, W. N. G. & Quinche, C. (1933) . AmaNdebele Taboos and Etiquette. *Bantu Studies*, 7. 277-284.
- De Gérando, J.-M. (1800). *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Paris : Société des Observateurs de l'Homme.
- De Kock, L. (1968). Préface. In Fehr, W. (Ed.), *Ludwig Alberti's account of the tribal life & customs of the Xhosa in 1807*. Le Cap : A. A. Balkema, Coll. Travel and Social History.
- Denis, P. (2010). Race, politics and religion: the first Catholic mission in Zululand (1895-1907). *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 36(1). 77-94.
- Dixie, F. (1882). *A Defence of Zululand and its King. Echoes from the Blue Books*. Londres : Chatto and Windus.
- Doke, C.M. & D. T. Cole. (1961). *Contributions to the History of Bantu Linguistics*. Johannesburg : Witwatersrand University Press.
- Dorson, R. M. (1968). *History of British Folklore, Volume 1. The British Folklorists*. Londres, New-York : Routledge and Kegan Paul.
- Dowling, T. (1988). *Isihlonipho sabafazi-The Xhosa women's language of respect. A sociolinguistic exploration*. [Mémoire de master, Université du Cap].
- Dubow, S. (1989). The Idea of Race in Early 20th Century South Africa: Some Preliminary Thoughts. *African Studies Seminar Papers - April 1989*, 252. Johannesburg : University of Witwatersrand.
- Duff-Cooper, A. (1986). Andrew Lang: Aspects of His Work in Relation to Current Social Anthropology. *Folklore*, 97(2), 186-205.
- Elphick, R. (2012). *The Equality of Believers. Protestant Missionaries and the Racial Politics of South Africa*. Charlottesville, Londres : The University of Virginia Press.
- Etherington, N. (1977). Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa: A South African Case Study. *Journal of the International African Institute*, 47(1). 31-40.
- Farrar, F. W. (1860) An essay on the origin of Language. Based on modern research and especially on the works of M. Renan. Londres : John Murray.
- Farrar, F. W. (1865) Chapters on language. Londres : Longmans, Green & Co.

- Faye, C. U. (1925). The Influence of “Hlonipa” on the Zulu Clicks. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 3(4). 757-782.
- Fee, E. (1973). The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology. *Feminist Studies*, 1(3/4). 23-39.
- Finlayson, R. (1978). A preliminary survey of hlonipha among Xhosa. *Taalfasette*, 24(2). 48-63.
- Finlayson, R. (1982). Hlonipha-the women’s language of avoidance among the Xhosa. *South African Journal of African Languages*, 2(1). 35-60.
- Finlayson, R. (1983). “Linguistic terms of respect among the Xhosa.”. In Raper, P. E. (Ed.), *Names : 1983. Proceedings of the Second South African Names Congress* (pp. 128–138). Pretoria : Human Sciences Research Council.
- Finlayson, R. (1984). The changing nature of isihlonipho sabafazi. *African Studies*, 43(2). 137-146.
- Finlayson, R. (1998). The Linguistic Implications of the Xhosa Initiation Schools. *Language Matters*, 29(1). 101-116.
- Finlayson, R. (2002). Women’s language of respect: isihlonipho sabafazi. In R. Mesthrie (Ed.), *Language in South Africa* (pp. 279–296). Cambridge : Cambridge University Press.
- Gauld, N. (2011). “One Universal Family’: John George Wood, Charles Darwin and the visual re-ordering of nature. In Talairach-Vielmas, L. (Ed.), *Science in the Nursery. The popularisation of science in Britain and France, 1761-1901* (pp. 164-177). Cambridge : Cambridge scholars publishing.
- Gilmour, R. (2006). *Grammars of colonialism. Representing Languages in Colonial South Africa*. New York : Palgrave Macmillan.
- Girvin, S. D. (1996). The Architects of the Mixed Legal System. In Zimmermann, R. & Visser, D. (Eds.), *Southern Cross. Civil Law and Common Law in South Africa* (pp. 95-140). Oxford : Clarendon Press.
- Gump, J. (1998). The Imperialism of Cultural Assimilation: Sir George Grey’s Encounter with the Maori and the Xhosa, 1845-1868. *Journal of World History*, 9(1). 89-106.

- Gunnink, H. (2020). Click adoption and insertion in Xhosa revisiting the role of hlonipha. *Research Seminar by the Department of English Language and Linguistics*. Gand : Université de Gand.
- Guy, J. (1983). *The Heretic: A Study of the Life of John William Colenso 1814-1883*. Pietermaritzburg : University of Natal Press.
- Harries, P. (1995). Discovering languages: the historical origins of standard Tsonga in Southern Africa. In R. Mesthrie (Ed.), *Language and social history. Studies in South African Linguistics* (pp. 154-175). Cape Town : David Philip.
- Harries, P. (2005). Exclusion, Classification and Internal Colonialism: the Emergence of Ethnicity Among the Tsonga-speakers of South Africa. In Vail, L. (Ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (pp. 82-117). Oxford : James Currey, Le Cap : David Philip.
- Herbert, R. K. (1990). Hlonipha and the Ambiguous Woman. *Anthropos*, 85. 455-473.
- Herbert, R. K. (1990b). The sociohistory of clicks in Southern Bantu. *Anthropological Linguistics*, 32(3/4). 295-315.
- Hofmeyr, G. S. (1981). *King William's Town and the Xhosa, 1854-1861. The Role of a Frontier Capital during the High Commissionership of Sir George Grey*. [Mémoire de master, Université du Cap].
- Hugues, G. (2006). *An Encyclopedia of Swearing: The Social History of Oaths, Profanity, Foul Language, and Ethnic Slurs in the English-Speaking World*. Armonk, Londres : M. E. Sharpe.
- Huigen, S. (2009). *Knowledge and Colonialism: Eighteenth-century Travellers in South Africa*. Leiden, Boston : Brill.
- Hunter, M. (1933). The Effects of Contact with Europeans on the Status of Pondo Women. *Journal of the International African Institute*, 6(3). 259-276.
- Irvine, J. T., & Gal, S. (2000). Language ideology and linguistic differentiation. In P. V. Kroskrity, (Ed.), *Regimes of language: Ideologies, politics, and identities* (pp. 35-84). Santa Fe : School of American Research Press.
- Jamin, J. (1979). Naissance de l'observation anthropologique : la Société des Observateurs de l'Homme (1799-1805). *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 67. 313-335.

- Junod, H. (1897). Les Ba-Ronga de la baie de Delagoa. *Le Globe. Revue genevoise de géographie*, 36. 63-74.
- Kelk Mager, A. (2014). Gungubele and the Tambookie Location 1853-1877: End of a Colonial Experiment. *Journal of Southern African Studies*, 40(6). 1159-1176.
- Kloppers, R. J. (2003). *The History and Representation of the History of the Mabudu-Tembe*. [Mémoire de master, Université de Stellenbosch].
- Kolb, P. (1743). *Description du Cap de Bonne-Espérance. Tome Premier*. Amsterdam : Jean Catuffe.
- Koopman, A. (1979). The linguistic difference between nouns and names in Zulu. *African Studies*, 38(1). 67-80.
- Kuckertz, H. (1997). Ukuhlonipha as idiom of moral reasoning in Mpondo. *African Studies*, 56(2). 311-348.
- Kunene, D. P. (1958). Notes on Hlonipha among the Southern Sotho. *African Studies*, 17(3). 159-182.
- Lewis, A. & Steyn, J. C. (2003). A critique of the mission education in South Africa according to Bosch's mission paradigm theory. *South African Journal of Education*, 23(2). 101-106.
- Lichtenstein, H. (1806). *Remarks upon the Language of the Koosas accompanied by a Vocabulary of their Words*.
- Lowie, R. H. (1917). Edward B. Tylor. *American Anthropologist*, 19(2). 262-268.
- Ludlow, W. R. (1882). *Zululand and Cetewayo, containing an account of Zulu customs, manners and habits*. Londres : Simplon, Marshall & Co.
- Luthuli, T. (2007). *Assessing politeness, language and gender in hlonipha*. [Mémoire de master, Université du KwaZulu-Natal].
- Machaka, B. J. (2019). *The cultural practice of ukuthwala in South Africa*. [Mémoire de master, Université du Nord-Ouest].
- Mahoney, M. R. (2012). *The Other Zulus. The spread of Zulu ethnicity in colonial South Africa*. Durham, Londres : Duke University Press.
- Maine, H. S. (1861). *Ancient Laws: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas*. Londres : John Murray.

- Makoni, B. (2014). Feminizing linguistic human rights: use of isihlonipho sabafazi in the courtroom and intra-group linguistic differences. *Journal of Multicultural Discourses*, 9(1). 27-43.
- Maylam, P. (1986). *A History of the African People of South Africa: from the Early Iron Age to the 1970s*. Londres : Croom Helm.
- McFarland Davis, A. (1902). John Fiske. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 37(23). 665-678.
- Mcilwraith, T. F. (1956). Men and books: Frazer of “The Golden Bough”. *Canadian American Association Journal*, 74. 70-75.
- Michler, B. L. (2003). *Biographical study of H.-A. Junod: the fictional dimension*. [Mémoire de master, Université de Pretoria].
- Miller, R. B. (1975). Anthropology and institutionalization. Frederick Starr at the University of Chicago, 1892-1923. *Kroeber Anthropological Society Papers*, 51-52. 49-60.
- Mokoena, M. (2020). *Naming and praises of amasokana among the Southern amaNdebele during initiation process*. [Mémoire de master, Université d’Afrique du Sud].
- Moropa, K. & Kruger, A. (2000). Mistranslation of culture-specific terms in Kropf’s *Kafir-English dictionary*. *South African Journal of African Languages*, 20(1). 70-79.
- Müller, M., Harris, G., Perrot, G. (1867). *La science du langage: cours professé à l’Institution royale de la Grande-Bretagne en l’année 1861*. 2ème édition. Paris : A. Durand et Pedone Lauriel.
- Murphree, I. L. (1961). The Evolutionary Anthropologists: The Progress of Mankind: The Concepts of Progress and Culture in the Thought of John Lubbock, Edward B. Tylor, and Lewis H. Morgan. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105(3). 265-300.
- Naidu, S. (2012). Three Tales of Theal: Biography, History and Ethnography on the Eastern Frontier. *English in Africa*, 39(2). 51-68.
- Natural History Society of Glasgow. (1878). *Proceedings of the Natural History Society of Glasgow. Vol. III. 1875-1878*. Glasgow : Natural History Society of Glasgow.
- Neethling, B. (2005). *Naming among the Xhosa of South Africa*. Lewiston : Edwin Mellen Press, Coll. Studies in Onomastics.

- Nkomo, D. & Wababa, Z. (2013). IsiXhosa Lexicography: Past, Present and Future. *Lexikos*, 23. 348-370.
- Nyamende, A. (1994). Regional variation in Xhosa. *Stellenbosch Paper in Linguistics Plus*, 26. 202-217.
- Oppenheim, R. (2005). "The West" and the Anthropology of Other People's Colonialism: Frederick Starr in Korea, 1911-1930. *The Journal of Asian Studies*, 64(3), 677-703.
- Peires, J. B. (1984). Sir George Grey versus the Kaffir Relief Committee. *Journal of Southern African Studies*, 10(2). 145-169
- Peires, J. B. (1987). The Central Beliefs of the Xhosa Cattle-Killing. *The Journal of African History*, 28(1), 43-63.
- Prichard, J. (1848). On the Relations of Ethnology to Other Branches of Knowledge. *Journal of the Ethnological Society of London*, 1. 301-329.
- Prichard, J. C. (1848) On the Relations of Ethnology to Other Branches of Knowledge. *Journal of the Ethnological Society of London (1848-1856)*, 1. 301-329.
- Psomiades, K. A. (2013). Hidden Meaning: Andrew Lang, H. Rider Haggard, Sigmund Freud, and Interpretation. *Romanticism and Victorianism on the Net [en ligne]*, 64. Disponible en ligne : <https://doi.org/10.7202/1025669ar> [consulté le 04/04/2021].
- Rapple, B. A. (1995). Dean Frederic William Farrar (1831-1903): Educationist. *British Journal of Educational Studies*, 43(1). 57-74.
- Ratnapalan, L. (2008) E. B. Tylor and the Problem of Primitive Culture. *History and Anthropology*, 19(2). 131-142.
- Raum, O. (1973). *The Social Functions of Avoidances and Taboos among the Zulu*. Berlin, New York : De Gruyter.
- Rich, P. (1975). The Agrarian Counter-Revolution in the Transvaal and the Origins of Segregation: 1902-1913. *African Studies Seminar Papers - June 1975*, 29. Johannesburg : University of the Witwatersrand.
- Roberts, C. (1880). *The Zulu-Kafir language simplified for beginners*. Londres : Wesleyan Missionary Society.
- Ross, R., Kelk Mager, A. & Nasson, B. (Eds.). (2011). *The Cambridge History of South Africa. Volume 2, 1885-1994*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Royal Geographical Society. (1872). *The Journal of the Royal Geographical Society*. 42.

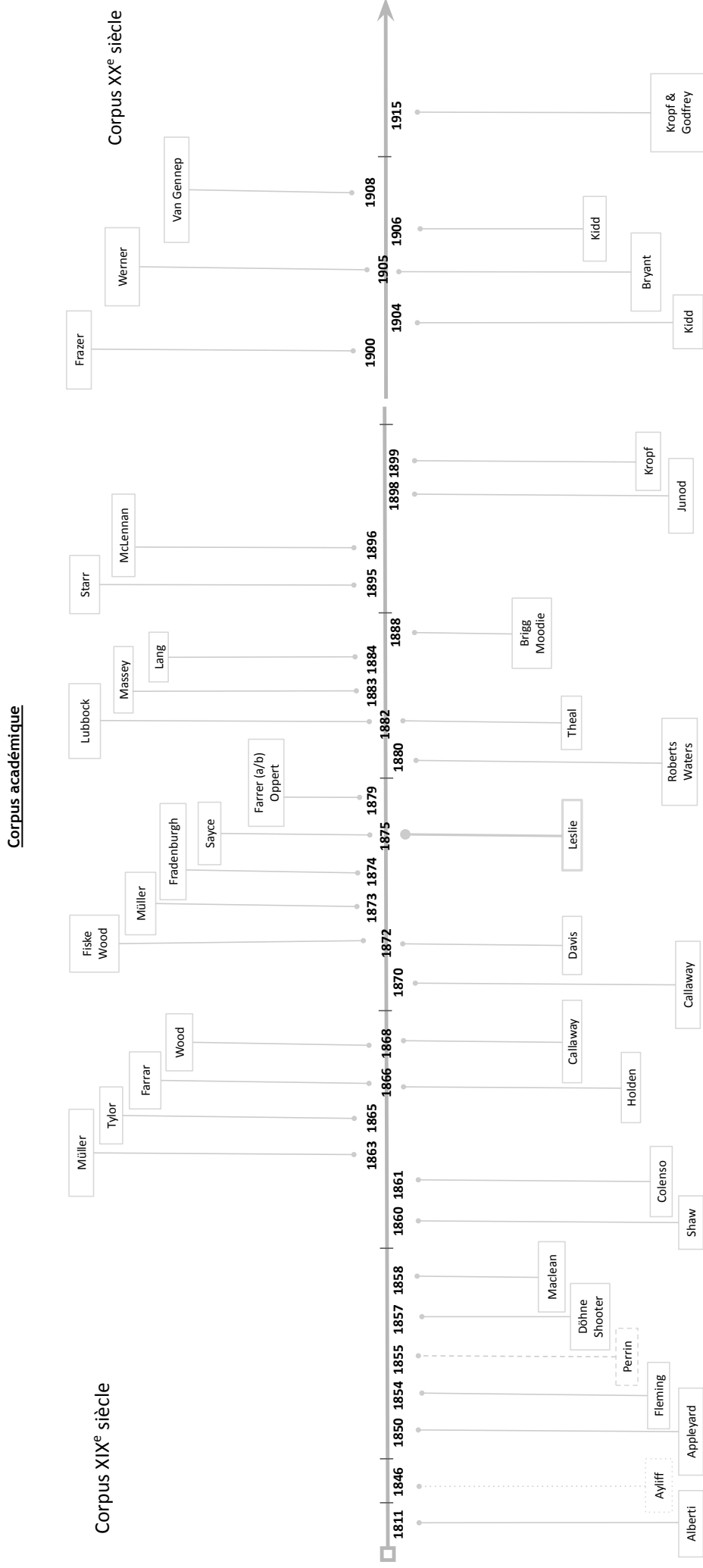
- Royal Geographical Society. (1872). *Proceedings of the Royal Geographical Society*, 15(1-5).
- Rudwick, S. & Shange, M. (2006). Sociolinguistic oppression or expression of 'Zuluness'? 'IsiHlonipho' among isiZulu-speaking females. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, 24(4). 473-482.
- Rudwick, S. (2008). Shifting Norms of Linguistic and Cultural Respect: Hybrid Sociolinguistic Zulu Identities. *Nordic Journal of African Studies*, 17(2). 152-174.
- Rudwick, S. (2011). Defying a Myth: A Gay Sub-Culture in Contemporary South Africa. *Nordic Journal of African Studies*, 20(2). 90-111.
- Rudwick, S. (2013). Gendered linguistic choices among isiZulu-speaking women in contemporary South Africa. In Atanga, L. L. et al. (Eds.), *Gender and Language in Sub-Saharan Africa. Tradition, struggle and change*. Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, Coll. Impact, Studies in Language and Society, Vol. 33.
- Rudwick, S., Nkomo, K. & Shange, M. (2006). Ulimi lwenkululeko : Township women's language of empowerment and homosexual linguistic identities. *Agenda*, 20(67). 57-65.
- Sanderson, J. (1878). The Transvaal and the Zulu countries. *Fortnightly Review*, 23(138). 937-954.
- Sanderson, J. (1879). Polygamous Marriage Among the Kafirs of Natal and Countries Around. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 8. 254-260.
- Saunders, C. (1981). George McCall Theal and Lovedale. *History in Africa*, 8. 155-164.
- Sayce, A. (1876). Language and Race. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 5. 212-221.
- Sayce, A. (1888). Address to the Anthropological Section of the British Association at Manchester. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 17. 166-181.
- Schmidt, B. (1996). *Creating Order. Culture as Politics in 19th and 20th century South Africa*. Nimègues : Third World Centre, University of Nijmegen.
- Schreuder D. M. (1986) The Imperial Historian as 'Colonial Nationalist': George McCall Theal and the Making of South African History. In Martel G. (Ed), *Studies in British Imperial History* (pp. 95-158). Londres : Palgrave Macmillan.

- Simelane-Kalumba, P. I. (2014). *The use of proverbial names among the Xhosa society : Socio-cultural approach*. [Thèse de doctorat, Université du Cap-Oriental].
- Smith, T. (1881). *Memoir of the Rev. John Whittle Appleyard, Wesleyan missionary in South Africa*. Londres : Wesleyan Missionary Society.
- Snell, M. (1997). Notes and Queries. "Early Natal Historian". *Natalia*, 26. 92-96.
- Sparrman, A. (1776). *A Voyage to the Cape of Good Hope: Towards the Antarctic Polar and round the World but Chiefly into The Country of the Hottentots and Caffres, From the year 1776, to 1776*. Londres : G. G. J. & J. Robinson.
- Stapleton, T. J. (1995). Oral Evidence in a Pseudo-Ethnicity: The Fingo Debate. *History in Africa*, 22. 359-368.
- Stillwaggon, E. (2012). Racial metaphors: the background to behaviour modification strategies for fighting aids in Africa. In Lauer, H. & Anyidoho, K. (Eds.), *Reclaiming the Human Sciences and Humanities through African Perspectives, Volume II* (pp. 997-1016). Accra : Sub-Saharan Publishers.
- Stocking, G. (1971). What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71). *Man*, 6(3). 369-390.
- Stocking, G. (1987). *Victorian Anthropology*. New York : Free Press, Londres : Collier Macmillan.
- Surun, I. (2006). « L'exploration de l'Afrique au XIX^e siècle : une histoire pré coloniale au regard des postcolonial studies ». *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 32. 11-17.
- Theal McCall, G. (1870). *South Africa as it is*. Lovedale : Lovedale Mission Press.
- Theal McCall, G. (1874). *The Compendium of South African History and Geography*. Lovedale : Lovedale Mission Press.
- Theal McCall, G. (1888). *History of South Africa*. Londres : Sonnenschein.
- Theal McCall, G. (1896). *The Portuguese in South Africa*. Londres : T. F. Unwin.
- Theron, B. (2006). King Cetshwayo in Victorian England: A Cameo of Imperial Interaction. *South African Historical Journal*, 56(1). 60-87.
- Thethela, P. H. (2002). Sex discourses and gender construction in Southern Sotho: a case study of police interviews of rape/sexual assaults victims. *Southern African Linguistics and Applied Language Studies*, 20. 177-189.

- Thethela, P. H. (2006). Culture, voice and the public sphere: A critical analysis of the female voice on sexuality in indigenous South African society. In Baxter, J. (Ed.), *Speaking Out. The Female Voice in Public Contexts* (pp. 198-216). Basingstoke : Palsgrave Macmillan.
- Thethela, P. H. (2013). Sex discourses and the construction of gender identity in Sesotho. In Atanga, L. L. *et al.* (Eds.). *Gender and Language in Sub-Saharan Africa. Tradition, struggle and change* (pp. 205-215). Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, Coll. Impact, Studies in Language and Society, Vol. 33.
- Van den Bosch, L. P. (2002). *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*. Leiden, Boston, Cologne : Brill.
- Van der Geest, S. (1990). Anthropologists and Missionaries: Brothers Under the Skin. *Man*, 25(4). 588-601.
- Vanderkemp, J. T. (1803). *Specimen of the Caffra Language*. Londres. London Missionary Society.
- Vernier, C. (1948). Les variations du vocabulaire tahitien avant et après les contacts européens. *Journal de la Société des Océanistes*, 4. 57-85.
- Vickery, J. B. (1963). "The Golden Bough": Impact and Archetype. *The Virginia Quarterly Review*, 39(1). 37-57.
- Walker, E. C. (1922). *Historical Atlas of South Africa*. Oxford : Humphrey Milford, Oxford University Press.
- Webster, D. J. (1986). Tembe-Thonga Kinship : The Marriage of Anthropology and History. *Cahiers d'études africaines*, 26(104). 611-632.
- Werner, A. (1905). The custom of "Hlonipha" in its influence on language. *Journal of the Royal African Society*, 4(15), 346-356.
- Williams, D. (1989). The Missionary Personality in Caffraria, 1799-1853: A study in context of biography. *Historia*, 34(1). 15-35.
- Wright, D. (1924). Gerald Massey. *The Open Court*, 8(219). 449-457.
- Zungu, P. (1997). Some Aspects of Hlonipha in Zulu Society. *Language Matters*, 28(1). 171-181

Annexe 1 — Frise chronologique du corpus (1811-1915)

(Sans les dictionnaires et encyclopédies)



Corpus colonial

Annexe 2 – Contenu des descriptions de la coutume du *hlonipha* du corpus de sources coloniales (1811-1915)

Date	Auteur	Publication	Isihlonipho	Ukuhlonipha	Féminin	Masculin	Source(s) d'inspiration	Remarques
1811	Alberti	<i>Description physique et historique des Cafres, sur la côte méridionale de l'Afrique</i>		❖	■			Description du <i>hlonipha</i> sans que la coutume soit explicitement nommée.
1846	Ayliff	<i>A Vocabulary of the Kafir Language</i>						Terme « Uku hlonipha » est répertorié sans mention de la coutume.
1855	Perrin	<i>Kafir-English Dictionary of the Zulu-Kafir Language</i>			■			Terme « Hlonipha (uku) » est répertorié sans mention de la coutume mais est attribué aux femmes.
1850	Appleyard	<i>The Kafir Language</i>	❖		■			Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1854	Fleming	<i>Kaffraria and its inhabitants</i>	❖		■		Appleyard (1850)	
1855	King	<i>Campaigning in Kaffirland</i>	❖		■			
1857	Döhne	<i>A Zulu-Kafir Dictionary</i>	❖		■			
1857	Shooter	<i>The Kafirs of Natal and the Zulu country</i>	❖	❖	■	■		
1858	Maclean	<i>A Compendium of Kaffir Laws and Customs</i>	❖	❖	■	■		
1860	Shaw	<i>The story of my mission in South-Eastern Africa</i>	❖		■	■	Maclean (1858)	
1861	Colenso	<i>Zulu-English Dictionary</i>	❖		■	■		
1866	Holden	<i>The past and future of the Kaffir races</i>	❖	❖	■	■	Maclean (1858), Shaw (1860)	
1868	Callaway	<i>Nursery tales, traditions and histories of the Zulus</i>	❖					
1870	Callaway	<i>The religious system of the Amazulu</i>	❖	❖	■			
1872	Davis	<i>A dictionary of the Kaffir Language including the Xosa and Zulu dialects</i>	❖	❖	■			Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1875	Leslie	<i>Among the Zulus and Amatongas</i>	❖	❖	■	■		Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1880	Society for the Propagation of the Gospel (Waters)	<i>The Mission Field. A monthly record of the Proceedings of the Society for the Propagation of the Gospel, at Home and Abroad. (Vol. 25)</i>	❖		■			
1882	Theal	<i>Kaffir Folk-Lore</i>	❖		■			
1883	Cetshwayo	<i>Cape of Good Hope Blue Books on Native Customs G. 4–83 (dans A Zulu King Speaks de Webb & Wright, 1987)</i>	❖		■	■		Interrogatoire du roi Zulu Cetshwayo datée de 1881.
1888	Brigg	<i>"Sunny fountains" and "golden sand": pictures of missionary life in the south of the "dark continent"</i>	❖	❖	■			
1888	Moodie	<i>The History of the Battles and Adventures of the British, the Boers, and the Zulus</i>	❖					
1896	Theal	<i>The Portuguese in South Africa</i>	❖		■			
1898	Junod	<i>Les Ba-Ronga. Étude ethnographique sur les Indigènes de la baie de Delagoa</i>	❖		■	■		
1899	Kropf	<i>A Kaffir-English Dictionary</i>	❖	❖	■	■	Döhne (1857)	
1900	Roberts	<i>A Zulu Manual or Vade-Mecum</i>	❖		■	■		
1904	Kidd	<i>The Essential Kafir</i>	❖	❖	■	■		
1905	Bryant	<i>A Zulu-English Dictionary</i>	❖	❖	■	■		Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1906	Kidd	<i>Savage Childhood</i>	❖		■			
1915	Kropf & Godfrey	<i>A Kaffir-English Dictionary</i>	❖	❖	■	■	Kropf (1899)	

Annexe 3 – Contenu des descriptions de la coutume du *hlonipha* du corpus de sources académiques occidentales (1863-1908)

Date	Auteur	Publication	<i>Isihlonipho</i>	<i>Ukuhlonipha</i>	Féminin	Masculin	Source(s) d'inspiration	Remarques
1863	Müller	<i>Nouvelles Leçons sur les Sciences du Langage (1867 en fr.)</i>	❖		■		Appleyard (1850)	Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1865	Tylor	<i>Researches into the early history of mankind and the development of civilization</i>	❖		■		Döhne (1857), Müller (1863)	Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1866	Farrar	"Language and Ethnology", <i>Transactions of the Ethnological Society of London (Vol. IV)</i>	❖		■		Müller (1863)	
1868 1870	Wood	<i>The natural history of man: Africa The uncivilized races of men in all countries of the world</i>	❖	❖	■	■	Shooter (1857)	
1871	Lefèvre	<i>Encyclopédie Générale (Tome 1)</i>	❖		■		Appleyard (1850) par Müller (1863)	Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1873	Fiske	<i>Myths and myth-makers: old tales and superstitions interpreted by comparative mythology</i>	❖		■		Müller (1863)	
1874	Fradenburgh	"The principles and tests of etymology III", <i>Pennsylvania school Journal (Vol 23, n° 2)</i>	❖		■		Müller (1863)	Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1875	Sayce	<i>The principles of comparative philology</i>	❖		■		Müller (1863)	
1875	Larousse	<i>Dictionnaire Universel du XIXe siècle</i>	❖		■		Müller (1863)	
1879	Farrar (a)	<i>Zululand and the Zulus</i>	❖	❖	■	■	Leslie (1875)	
1879	Farrar (b)	<i>Primitive manners and customs</i>	❖		■		Maclean (1858)	
1879	Oppert	<i>On the Classification of Languages</i>	❖		■		Davis (1872)	
1882	Lubbock	<i>The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages</i>	❖	❖	■	■	Maclean (1858)	
1883	Massey	<i>The Natural Genesis</i>	❖		■			
1884	Lang	<i>Custom and Myth</i>	❖				Müller (1863)	
1894	Colenso & Keane	<i>The Encyclopaedia Britannica (Vol. XXIV)</i>	❖		■		Leslie (1875)	
1895	Smith & Whitney	<i>The Century dictionary: an encyclopedic lexicon of the English language</i>	❖		■		Appleyard (1850) par Müller (1863)	
1895	Starr	<i>Some first steps in human progress</i>	❖	❖	■		Maclean (1858)	Mention du <i>isihlonipho</i> dans le rapport du gendre et de la belle-mère sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1896	McLennan	<i>Studies in Ancient Histories. The Second Series</i>	❖	❖	■	■	Leslie (1875), Theal (1882)	
1900	Frazer	<i>The golden bough: a study in magic and religion</i>	❖		■		Fleming (1854), Shooter (1857), Maclean (1858), Davis (1872), Leslie (1875), Theal (1882)	Mention du <i>isihlonipho</i> dans le rapport du gendre et de la belle-mère sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1905	Werner	"The custom of 'Hlonipha' in its influence on language", <i>Journal of the Royal African Society (Vol. 4, n° 15)</i>	❖		■		Colenso (1861), Müller (1863)	Mention du <i>isihlonipho</i> national sans impact sur la conceptualisation féminine de la coutume.
1908	Van Gennep	"Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales", <i>Revue des études ethnographiques et sociologiques (Vol. 1)</i>	❖		■		Werner (1905)	

Appendice

Analyses des descriptions du *hlonipha* des auteurs de notre corpus (1811-1915) par ordre d'apparition dans ce mémoire.

- pp. 56—58 : Ludwig Alberti (1811)
p. 62 : John Ayliff (1846)
p. 63 : James Perrin (1855)
pp. 64—69 : John W. Appleyard (1850)
pp. 70—72 : Jacob L. Döhne (1857)
pp. 72—73 : John W. Colenso (1861)
pp. 74—76 : Charles Roberts (1880, 1895, 900)
pp. 76—80 : Alfred T. Bryant (1905)
pp. 81—83 : William J. Davis (1872)
pp. 83—84 : Albert Kropf (1899)
pp. 84—87 : Albert Kropf & Robert Godfrey (1899)
pp. 94—101 : John C. Warner dans Maclean (1858)
pp. 105—108 : Cetshwayo (1881/1883) dans Webb & Wright (1987)
pp. 109—112 : Francis P. Fleming (1854)
pp. 112—119 : Joseph Shooter (1857)
pp. 120—122 : William Shaw (1860)
pp. 122—129 : Arthur Brigg (1888)
p. 130 : Waters dans *Society for the Propagation of the Gospel* (1880)
pp. 131—135 : William C. Holden (1866)
pp. 136—141 : Henry Callaway (1868, 1870)
pp. 141-145 : George McCall Theal (1882)
pp. 145—148 : Henri-Alexandre Junod (1899)
pp. 149—161 : Dudley Kidd (1904, 1906)
pp. 162—180 : David Leslie (1875)
p. 181 : William R. King (1855)
p. 183 : Duncan C. F. Moodie (1888)
pp. 186—193 : Max Müller (1863 [1867], 1873)
pp. 198—201 : Edward B. Tylor (1865)
pp. 201—202 : John Lubbock (1882)
pp. 203—208 : James A. Farrer (1879a,b)
pp. 208—211 : John F. McLennan (1896)
pp. 211—214 : Frederick Starr (1895)
pp. 214—217 : John G. Wood (1868, 1870)
pp. 217—219 : John Fiske (1873)
pp. 219—221 : Gerald Massey (1883)
pp. 221—223 : Andrew Lang (1884)
pp. 223—227 : James Frazer (1900)
pp. 228-229 : Frédéric W. Farrar (1866)
pp. 229-231 : Jason N. Fradenburgh (1874)
pp. 231—235 : Archibald H. Sayce (1875)
pp. 235—237 : Gustav S. Oppert (1879)
pp. 237—241 : Alice Werner (1905)
pp. 241—246 : Arnold Van Gennep (1908)
p. 248 : *Encyclopédie Générale* (1871), *Dictionnaire universel du XIX^e siècle* (1875), *The Encyclopaedia Britannica* (1894), *The Century dictionary* (1895)

Résumé

Le partage de savoir entre différents peuples est une dynamique de contact et d'échange socioculturel reposant sur une appropriation des connaissances de l'Autre. En contexte colonial, le rapport de pouvoir entre les acteurs coloniaux et les peuples locaux ajoute une large dimension idéologique à toute construction du savoir sur autrui. Dans cette perspective, nous proposons de nous inscrire dans la continuité des recherches épistémologiques sur la production du savoir sur l'Afrique en y apportant une analyse spécifiquement centrée sur la construction d'un savoir sur les peuples Nguni d'Afrique du Sud dans leur pratique de la coutume appelée « *hlonipha* » (fr. respecter, honorer). Nous étudions ainsi une vingtaine de descriptions de la pratique socio-langagière du *hlonipha* qui ont été produites au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle par différents acteurs de l'agencement colonial (voyageur, administrateur, missionnaire, colon). De ce rassemblement de connaissances en contexte colonial sud-africain, nous poursuivons notre recherche en nous intéressant à l'exportation de ce savoir sur la pratique socio-langagière du *hlonipha* dans les cercles intellectuels occidentaux au XIX^e siècle et début XX^e siècle. Nous observons ainsi une vingtaine de mentions et de descriptions de la coutume du *hlonipha* dans des contributions d'ordres philologiques, ethno-anthropologiques et linguistiques contribuant à la construction d'un savoir externe sur cette pratique socio-langagière Nguni. Nous montrons tout d'abord que les implications du *hlonipha* sont difficilement appréhendées par tout étranger au système socioculturel dans lequel elle s'établit. Nous montrons ensuite que si une équivalence numérique de descriptions du *hlonipha* est en vigueur dans le contexte colonial et dans le contexte académique occidental, la richesse et la variété descriptive des contributions produites en contexte colonial sud-africain ne semble pas se refléter dans les réflexions académiques occidentales. Nous montrons alors qu'une conceptualisation linguistique et féminine, mais incomplète, de la coutume du *hlonipha* prédomine dans les productions académiques au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, l'ensemble des implications de cette pratique socio-langagière ne résistant pas ni à la première étape d'observation coloniale, ni à la transposition du savoir depuis l'intérêt colonial localisé jusqu'à l'intérêt académique généraliste.

Abstract

The encounter between colonial agents and local people on their own territories is a combining of knowledge acquisition and power mediation. To comprehend the sociocultural and sociopolitical organization of the local and “uncivilized” people was at the center of the political project of the 19th century South Africa. In this research, we aim at showing the knowledge-building dynamic regarding the Nguni custom and sociolinguistic practice called “hlonipha” (en. respect, reverence). We focus first on the ways in which the hlonipha custom has been depicted by colonial agents during the British occupation of South Africa in the 19th and early 20th centuries, mainly from the writings of missionaries (linguistic work, life narrative, monograph and ethnographic account) to which we had some travelers and colonial civil officers accounts of hlonipha. Secondly, we are interested in the Western academic transposition of this colonial knowledge and the ways in which representations and misrepresentations of the hlonipha custom spread in philology, linguistics, anthropology and natural history theories until the early 20th century. We identified a fair amount of hlonipha’ accounts in both colonial and academic settings between 1811 and 1915 that introduce the non-Nguni to the social implications (ukuhlonipha) and linguistic implications (isihlonipho) of this custom. However, we demonstrate that the most varied and complete depictions of this sociolinguistic practice seem to be confined to the South African colonial writings embedded in the sociocultural and sociopolitical organization of the Nguni people, whereas the Western academic depictions of hlonipha have mainly been focusing on a female-only and linguistic-only conceptualisation of the custom as an argument for general human and social sciences theories.