École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale de l'EHESS

Centre d'études en Sciences Sociales du religieux (CéSor)

Doctorat

Discipline : Histoire et civilisations

BAGUR-BAUDRY BARBARA

Les missions jésuites françaises en Afrique subsaharienne 1946-1976 : sociétés, cultures et religions.

Étude des fonds conservés aux Archives jésuites de France

Thèse dirigée par: Pierre-Antoine Fabre

Date de soutenance : le 30 janvier 2026

Jury
1 Jean-Luc Enyegue, Professeur, Université Hékima Nairobi, rapporteur
2 Pierre-Antoine Fabre, Professeur, CéSor, EHESS, directeur d'études
3 Laura Pettinaroli, Professeur, LARHRA, Université Lumière Lyon 2, rapportrice
4 Hélène Vu Thanh, HDR, Temos, Université Bretagne Sud, examinatrice
5 Margherita Trento, Maître de conférences, Cesah, EHESS, examinatrice

À mes parents

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur d'études, Pierre-Antoine Fabre, maïeuticien d'exception, toujours bienveillant et qui m'a permis de mener à bien ce travail. Un grand merci également à Hélène Vu Thanh et Margherita Trento dont les précieux conseils lors des comités de suivi m'ont permis de progresser tout au long de ces années.

Merci également à Valérie Murger pour sa relecture et Joana Casenave pour ses conseils et son aide technique.

Un infini merci à mon mari et mes enfants, sur qui le poids de ce travail s'est fortement répercuté et sans le soutien desquels je n'aurais jamais pu le mener à bien.

Cette recherche n'aurait pas été possible sans le concours de la Compagnie de Jésus qui m'a permis d'entreprendre ces recherches en parallèle de mes responsabilités professionnelles.

Je tiens également à remercier tous mes collègues des ARSI qui m'ont accueillie et conseillée avec la plus grande bienveillance lors de mon séjour de recherche au sein de leur service à Rome.

RESUME ET MOTS CLES

Résumé

Cette recherche propose de comparer trois objets d'étude : les missions jésuites françaises du Tchad, du Cameroun et de la Côte-d'Ivoire. Mises en place respectivement en 1946, 1957 et 1962, elles deviennent indépendantes en 1976 avec l'érection de la Province jésuite d'Afrique Occidentale. L'analyse des sources primaires nous permet d'observer ce monde missionnaire en pleine mutation de l'intérieur et d'examiner comment le dessein d'universalité, qui guide les missionnaires, recouvre peu à peu de nouvelles valeurs et fins. L'étude croisée de ces trois espaces missionnaires nous a ainsi aidé à mettre en évidence le lien entre mission et décolonisation. Plus précisément, l'influence de la décolonisation sur la réinvention du modèle missionnaire. Nous assistons donc à l'invention de nouveaux modèles missionnaires par le biais de l'adaptation, tout en tentant de suivre un dessein utopique d'universalité, lui-même en perpétuelle évolution. On constate une adaptation aux milieux, aux contextes religieux et géopolitiques nationaux et internationaux, sociaux et historiques avec la création de trois modèles missionnaires bien distincts ayant leurs réalités propres. Ces éléments ont bien entendu été pris en compte non seulement dans l'élaboration et la mise en œuvre des missions, mais également dans la forme qu'elles revêtent ainsi que dans l'ensemble des mécanismes de leur fonctionnement : évolution de la formation et professionnalisation des missionnaires, du rapport aux laïcs, élaboration d'outils scientifiques, autochtonisation et évolutions administratives, glissement de l'évangélisation vers le développement et une certaine sécularisation. De ce fait, leur principal point commun se révèle dans une nette évolution du concept de mission à travers la notion d'adaptation, qui devient à la fin de notre chronologie, inculturation.

Mots clés

Jésuites - Mission d'évangélisation - Église catholique – Colonisation – Décolonisation – Afrique – Europe - Inculturation

ABSTRACT AND KEYWORDS

Abstract

This research compares three subjects of study: the French Jesuit missions in Chad, Cameroon, and Ivory Coast. Established in 1946, 1957, and 1962, respectively, they became independent in 1976 with the creation of the Jesuit Province of West Africa. Analysis of primary sources allows us to observe this rapidly changing missionary world from within and to examine how the missionaries' guiding principle of universality gradually took on new values and purposes. The comparative study of these three missionary areas has thus helped us to highlight the link between mission and decolonization. More specifically, we see the influence of decolonization on the reinvention of the missionary model. We are therefore witnessing the invention of new missionary models through adaptation, while attempting to follow an utopian ideal of universality, which is itself in constant evolution. We see an adaptation to national and international religious and geopolitical contexts, as well as social and historical contexts, with the creation of three distinct missionary models, each with its own realities. These elements have, of course, been taken into account not only in the development and implementation of missions, but also in the form they take and in all the mechanisms of their functioning: changes in missionary training and professionalization, relations with lay people, the development of scientific tools, indigenization and administrative changes, a shift from evangelization to development, and a certain degree of secularization. As a result, their main commonality lies in a clear evolution of the concept of mission through the notion of adaptation, which at the end of our chronology becomes inculturation.

Keywords

Jesuits - Evangelization mission - Catholic Church - Colonization - Decolonization - Africa - Europe - Inculturation

PRINCIPAUX SIGLES UTILISES

ACJF : Association catholique de la jeunesse française

AEF : Afrique équatoriale française

ANOM : Archives nationales d'Outre-mer

AOF : Afrique occidentale française

ARSI : *Archivum romanum Societatis Iesu*

ASA : Agri service Afrique

BEPC : Brevet d'études du premier cycle

CCFD : Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement

CEFOD : Centre de formation pour le développement

CEL : Centre d'études linguistiques

CESAO : Centre économique et social de l'Afrique de l'Ouest

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

EPHE : École pratique des Hautes études

FIDES : Fond d'investissement pour le développement

FAO : Food and agriculture organization

INADES : Institut africain pour le développement économique et social

JAC : Jeunesse agricole chrétienne

JAD : Jeunesse agricole pour le développement

JEC : Jeunesse étudiante chrétienne

JESAM : Conférence des Jésuites d'Afrique et de Madagascar

JHIA : Jesuit historical institute in Africa

JMC : Jeunesse maritime chrétienne

JOC : Jeunesse ouvrière chrétienne

PAO : Province d'Afrique occidentale

SCEAM : Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar

SEF : Service féminin

VPAO : Vice-Province d'Afrique de l'Ouest

OMI : Oblats de Marie Immaculée

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des nations unies

OUA : Organisation de l'unité africaine

SAC : Société africaine de Culture

UNESCO : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

UPC : Union des populations du Cameroun

URSS : Union des républiques socialistes soviétiques

USA : United states of America

USAID : United states agency for international development

GLOSSAIRE

Assistance : chez les Jésuites, le terme « Assistance » fait référence à une division administrative au sein de l'ordre. Les Jésuites sont organisés en plusieurs niveaux administratifs, et une assistance est une subdivision qui regroupe plusieurs Provinces jésuites. Chaque Province est elle-même composée de plusieurs communautés locales. Les assistances sont dirigées par **un Assistant**, qui est un conseiller du supérieur Général de la Compagnie de Jésus, et les assistants l'aident à superviser et à coordonner les activités des Provinces au sein de leur assistance respective. Cette structure permet une meilleure organisation et une gestion plus efficace des ressources et des missions de l'ordre à travers le monde. Les assistances jouent un rôle crucial dans la coordination des efforts apostoliques et administratifs des Jésuites dans différentes régions géographiques.

Congrégation générale : assemblée générale de la Compagnie de Jésus, qui se réunit pour traiter des affaires majeures concernant l'ordre et prendre des décisions cruciales pour son avenir. Elle est composée de représentants élus de toutes les Provinces de l'ordre, pour le monde entier. Parmi les principales fonctions de la Congrégation Générale, on trouve l'élection du supérieur Général. Elle traite également des questions importantes concernant l'organisation, la gouvernance et les principales missions de la Compagnie de Jésus. Elle se réunit de manière irrégulière et elle est convoquée dans des circonstances particulières, au premier rang desquelles la mort ou la démission du Supérieur Général, ou lorsque des décisions importantes doivent être prises pour l'ensemble de l'ordre. Les décisions prises par la Congrégation Générale sont contraignantes pour l'ensemble de l'ordre et orientent la direction et les priorités apostoliques des Jésuites.

Constitutions : ensemble des textes fondamentaux qui définissent la structure, les missions et le mode de vie des membres de l'ordre des Jésuites. Elles ont été principalement écrites entre 1540 et 1556 par le premier gouvernement de la Compagnie dirigé par Ignace de Loyola, son fondateur, et ont été officiellement approuvées par le Pape en 1558. Elles sont régulièrement mises à jour lors des congrégations générales.

Consulte : groupe de conseillers qui assistent un supérieur dans la gouvernance et la prise de décision. La consulte est un organe consultatif, ses membres appelés « **consulteurs** », offrent des conseils et des recommandations au supérieur, qui peut être, par exemple, le supérieur

Général, un provincial, ou un autre responsable de communauté ou d'institution jésuite. La consulte est généralement composée de Jésuites expérimentés et respectés, choisis pour leur sagesse, leur expérience et leur capacité à discerner les enjeux importants pour la communauté ou les missions apostoliques de l'ordre. Bien que la consulte ne prenne pas de décisions exécutives, elle joue un rôle crucial dans le processus décisionnel. Le supérieur écoute les avis et les suggestions de la consulte avant de prendre une décision finale. La consulte se réunit régulièrement pour discuter des questions importantes, examiner les politiques et les pratiques, et conseiller sur les orientations futures.

Préfecture apostolique : juridiction territoriale de l'Église catholique romaine. Elle est établie dans des régions qui ne sont pas encore considérées comme suffisamment développées ou stables pour devenir un diocèse à part entière. Elle est dirigée par un préfet apostolique, qui est un prêtre (et non un évêque) nommé par le Pape. Le préfet apostolique a pour mission de superviser et de développer la vie chrétienne dans cette région, souvent en vue de son évolution future vers un vicariat apostolique, puis éventuellement un diocèse. Les préfets apostoliques ont des responsabilités similaires à celles d'un évêque dans un diocèse, mais leur autorité est généralement plus limitée et leur nomination est souvent temporaire, en attendant que la communauté chrétienne locale soit suffisamment mature pour justifier la création d'un diocèse.

***Propaganda Fide* ou Congrégation pour l'évangélisation des peuples :** congrégation de la curie romaine de l'Église catholique. Fondée en 1622 par le pape Grégoire XV, son nom complet à l'époque était « Sacrée Congrégation pour la Propagation de la Foi » (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*). Sa mission principale est de superviser et de coordonner les activités missionnaires de l'Église catholique dans le monde entier. Elle est responsable de l'évangélisation et de l'établissement de nouvelles églises dans les régions où le Christianisme n'est pas encore bien établi. Elle s'occupe de la formation des missionnaires, de la création de nouvelles diocèses et paroisses, et de la promotion des œuvres missionnaires. Elle travaille également à la diffusion de la foi catholique à travers divers moyens, y compris l'éducation et les médias.

Provincial : supérieur provincial, qui est responsable de la gouvernance, de l'administration et de la supervision des activités apostoliques et pastorales des Jésuites dans sa Province. Il est nommé par le supérieur Général.

Province : division administrative et géographique de l'ordre. Chaque Province est une entité majeure au sein de la Compagnie de Jésus et elle est dirigée par un supérieur provincial. Bien que faisant partie de la Compagnie de Jésus mondiale, chaque Province a une certaine autonomie pour adapter ses activités et ses priorités aux besoins locaux et régionaux. Les Provinces sont responsables de la formation des nouveaux membres de l'ordre et de la gestion des ressources humaines et matérielles nécessaires à leurs missions. Elles sont coordonnées au niveau international par le Supérieur Général de la Compagnie de Jésus, qui veille à l'unité et à la cohérence de la congrégation jésuite dans le monde entier.

Région dépendante : subdivision géographique ou administrative au sein de l'ordre. Une région peut être dirigée par un supérieur régional, qui travaille sous l'autorité du supérieur provincial. Ce supérieur régional est responsable de la supervision des communautés et des missions dans sa région.

Supérieur Général : chef de l'ordre des Jésuites, Il est responsable de la direction spirituelle et administrative de l'ordre à l'échelle mondiale. Il est élu à vie lors d'une Congrégation Générale.

Vicariat : division administrative de l'Église catholique, souvent dirigée par un vicaire. Il peut s'agir d'une subdivision d'un diocèse ou d'une structure temporaire mise en place pour des raisons spécifiques, comme l'absence d'un évêque.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS **5**

RESUME ET MOTS CLES **7**

ABSTRACT AND KEYWORDS **8**

PRINCIPAUX SIGLES UTILISES **9**

GLOSSAIRE **11**

TABLE DES MATIERES **15**

TABLE DES ILLUSTRATIONS **19**

INTRODUCTION **21**

1. INTRODUCTION 21
2. EXPLICATION DU PROJET 21
3. METHODOLOGIE 23
4. ÉLEMENTS DE CONTEXTE 24
   a) Qui sont les Jésuites ? *24*
   b) Missions et missionnaires *26*
   c) Histoire générale des missions *27*
   d) Liens entre les missionnaires et les empires *30*
   e) L'Église catholique dans les années 1960 ..... *31*
   f) Contextes plus précis des trois objets d'étude *31*
5. PROBLEMATIQUE 33
   a) Universalité *33*
   b) Inculturation *34*
   c) Africanisation *36*
6. QUESTIONNEMENTS 36
7. ORGANISATION DE LA THESE 37

CHAPITRE 1 : ÉTAT DES SOURCES, STRATEGIES ET CONTEXTES DE FONDATION DES MISSIONS **39**

I — MATERIALITE DES SOURCES **39**

1. QUELS FONDS D'ARCHIVES ? 41
   a) Aux Archives jésuites de France *41*
   b) Aux ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) *48*
   c) Dans les archives publiques - Archives Nationales d'outre-Mer (ANOM) *48*
2. QUELLES EXPLOITATIONS POSSIBLES ? 49
   a) Les fonds des missions *50*
   b) Les archives de gouvernance *50*
   c) Les archives personnelles *51*
   d) Les périodiques *51*
   e) Les catalogues *52*
   f) L'iconographie *52*

II — LES DIFFERENTS MILIEUX : UNE INCONNUE A APPREHENDER **54**

1. HISTOIRES ET GEOGRAPHIES LOCALES SUR LE TEMPS LONG 55
   a) Tchad *56*
      Période coloniale pré-missionnaire 56
         Géographie 56
         La population 57
         Les religions 59
         La Politique 62
      La Seconde Guerre mondiale 63
   b) Cameroun *63*

Géographie ... 64
Socio-Politique ... 65
Religion ... 68
L'Église catholique au Cameroun ... 68
Les protestants ... 70
Église presbytérienne ... 70
Place de l'Islam ... 71
c) Côte d'Ivoire ... *72*
Géographie ... 72
Premiers peuplements ... 73
Premiers royaumes ... 73
Les premiers Européens ... 73
La période coloniale ... 74
Les années 1960 ... 74
Quelles religions ? ... 76
Religions traditionnelles ... 76
Place de l'Islam ... 76
Place des Protestants ... 77
Catholicisme jusqu'à l'avènement du concile Vatican II ... 77

III — PROCEDES ET STRATEGIE DE LA FONDATION ... 78

1. DETAILS D'UNE ELABORATION PEU ORTHODOXE ... 79
a) Le Père de Bélinay pionnier ou aventurier ? ... *80*
Qui était-il ? ... 80
Pourquoi cette obsession pour le Tchad ? ... 80
b) Une stratégie invraisemblable : désobéissance, insistance et concurrence ... *81*
Liens avec la politique française ... 85
Des débuts mitigés ... 90
2. LES JESUITES AU CAMEROUN : AU SERVICE DE L'ÉGLISE LOCALE. CHANGEMENT DE PARADIGME DU CONCEPT MISSIONNAIRE ... 92
a) Fin de la mission de Chine ... *93*
b) Appel de l'Église locale ... *93*
c) Lycée, paroisse, grand séminaire : teneur exacte de la mission ... *94*
3. AU SERVICE DES PERSONNES ET DE L'ÉGLISE AFRICAINE : LES MOTS MISSION ET MISSIONNAIRE DISPARAISSENT ... 97
a) Discours et méthodes de professionnalisation. Vocabulaire de la mission disparait. ... *97*
b) Une mission au caractère singulier ... *98*
c) Héritage de l'Action Populaire ... *99*
d) Au service de l'Église et de la société locales : une institution panafricaine ... *103*

CHAPITRE 2 : LINGUISTIQUE ET SCIENCES SOCIALES : TEMOINS ET MOTEURS DE L'ADAPTATION DES MISSIONNAIRES ... 105

I — LA LANGUE : UN OBSTACLE QUI DEVIENT UN OUTIL (1946-1960) ... 107

1. UN OBSTACLE A APPREHENDER ... 108
2. FORMATION AVANT LE DEPART ... 112
a) Les périodiques ... *112*
b) L'iconographie ... *116*
La promotion de la mission ... *118*
Image support de l'oralité ... *123*
Journées missionnaires ... *125*
3. FORMATION SUR LE TERRAIN - APPRENTISSAGE DE LA LANGUE ET OBSERVATIONS ETHNOGRAPHIQUES 126
4. PREMIERS TRAVAUX ... 128
a) Le rôle de l'ethnologie ... *130*
b) Relations et rencontre avec les autochtones ... *131*

II — 1960-1976 : SCIENCES SOCIALES ET LINGUISTIQUE, PROFESSIONNALISATION DES MISSIONNAIRES ... 134

1. AFRIQUE ET LANGAGE : FORMATION DES JEUNES JESUITES, OUVERTURE SUR L'EXTERIEUR ET PROFESSIONNALISATION ... 134
a) Mise en place ... *135*
b) Activités ... *137*
2. PROFESSIONNALISATION DES MISSIONNAIRES ET DES TECHNIQUES LINGUISTIQUES ... 139

a) Claude Pairault, un scientifique avant tout ... *141*
b) Enseignements langues et cultures locales au collège Libermann de Douala ... *143*
3. LE CEL VECTEUR DU DEVELOPPEMENT : PRODUCTIONS SCIENTIFIQUES ET DOCUMENTAIRE, OUTIL DE REFERENCE EN AFRIQUE ... 144
a) Buts et organisation ... *144*
b) Répartition des activités ... *146*

CHAPITRE 3 : L'AFRICANISATION DANS LES MISSIONS FRANÇAISES DE LA COMPAGNIE DE JESUS : UNE HISTOIRE POLYPHONIQUE ... 151

I — UN CLERGE AFRICANISE ? ÉTAT DES LIEUX ... 152

1. AU TCHAD, ABSENCE D'AUTOCHTONIE ... 153
a) Mise en place tardive ... *154*
b) Pas de hiérarchie ecclésiale locale ... *154*
c) Une préoccupation inexistante ou très tardive ... *159*
d) Ruralité, communisme et Islam : des difficultés ? ... *162*
e) Essai d'africanisation par l'architecture religieuse ? ... *166*
2. EN COTE-D'IVOIRE, PAS DE JESUITE AFRICAIN ... 170
a) Mise en place très tardive, mais hiérarchie ecclésiale africanisée ... *170*
b) Bâtir sur un modèle européen ... *171*
3. AU CAMEROUN : UNE COMMUNAUTE CHRETIENNE ENRACINEE ... 172
a) Clergé local et vocations ... *172*
b) Dynamisme ... *173*
c) Des missions commanditées par l'Église locale, pour l'Église locale : l'exemple du grand séminaire d'Otélé ... *175*

III — LES REVENDICATIONS DU CLERGE AFRICAIN : VOIES ET VOIX DE L'AUTOCHTONIE ... 176

1. TROIS GRANDS PORTE-VOIX AFRICAINS : UNE TENTATIVE DE DECOLONISATION DES ESPRITS ... 177
a) Le Père Meinrad Pierre Hebga : le précurseur ... *178*
b) Fabien Eboussi Boulaga : le démissionnaire engagé ... *185*
c) Engelbert Mveng : ancrage et postérité de l'africanisation : ... *189*
2. LES *SURVEY* : CANAL OFFICIEL D'AMPLEUR POUR L'AFRICANISATION ... 193
a) Historicité et épistémologie d'un outil de discernement collectif ... *193*
b) Analyse du contenu des Survey et de leur portée ... *196*
3. CREATION DE LA VICE-PROVINCE D'AFRIQUE DE L'OUEST EN 1973 : UN ACTE NEOCOLONIAL ? ... 199
a) Une mise en place précipitée ... *200*
b) Un territoire mal défini ... *201*
c) Direction occidentale et perte d'autonomie du Cameroun ... *201*
d) Deux visions de l'Église et de la Compagnie en Afrique ... *208*

IV — AFRICANISATION DES MISSIONNAIRES ... 210

1. L'EXEMPLE DU PERE HALLAIRE AU TCHAD ... 210
a) Insertion et acceptation du Yondo ... *210*
b) Vision globale ... *212*
2. LE PERE ÉRIC DE ROSNY AU CAMEROUN : LA CONVERSION DU MISSIONNAIRE ... 214
a) Vocation missionnaire et formation ... *214*
b) Rencontre et transformation personnelle ... *215*
3. DES SCIENTIFIQUES EN COTE D'IVOIRE : LE CAS DU PERE CLAUDE PAIRAULT ... 216
4. LA TRANSCRIPTION, UN PAS DE PLUS VERS L'AFRICANISATION ... 218

CHAPITRE 4 : LE DEVELOPPEMENT ET LA PRISE EN CONSIDERATION DES LAÏCS : POINT DE BASCULE DE LA CONVERSION DE LA MISSION ... 221

I — PLACES ET ROLES DES LAÏCS ... 222

1. OUTILS DE L'EVANGELISATION : CATECHISTES ET ACTION CATHOLIQUE ... 224
a) Les catéchistes ... *224*
b) L'Action Catholique ... *239*
2. LES LAÏCS DANS L'INADES, DES COLLABORATEURS ACTIFS ET RECONNUS : L'UNIVERSALITE PAR LE BIAIS DE LA SECULARISATION ... 245
a) Les laïcs locaux au centre du projet ... *245*

b) Prise en charge d'INADES-Formation et sécularisation ... *246*

II — DES INITIATIVES SOCIALES AU DEVELOPPEMENT ... **248**

1. INITIATIVES SOCIALES AVANT LES INDEPENDANCES ... 248
a) Le rôle des Sœurs de Notre-Dame des Apôtres ... *249*
b) L'engagement social de l'Eglise après la Seconde Guerre mondiale ... *254*
2. L'INADES - DETAILS DE FONCTIONNEMENT ... 257
a) L'INADES : une pédagogie jésuite du développement ? ... *257*
b) Déploiement : l'expertise scientifique comme spécificité ... *262*
c) À contre-courant des autres centres de développement ... *271*
d) Limites ... *272*
3. LA COMMUNICATION DE L'INADES ... 278
a) À destination des occidentaux et les bienfaiteurs ... *283*
b) À destination des Africains ... *284*
c) Une double communication ... *285*
4. AUTRES INITIATIVES, REPLIQUES ET HERITAGES ? ... 287
a) Jeunesse agricole pour le développement au Tchad ... *287*
b) Le CEFOD au Tchad ... *288*
c) Initiatives de développement au Cameroun ... *290*

CONCLUSION ... **293**

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE ... **301**

ANNEXE 1 CHRONOLOGIE – DATES IMPORTANTES ... **329**

ANNEXE 2 CLASSEMENT GENERAL ET TYPOLOGIE DES ARCHIVES JESUITES DE FRANCE POUR LES DIFFERENTES PROVINCES ... **333**

ANNEXE 3 NOTICES BIOGRAPHIQUES DE DIVERS JESUITES CITES ... **339**

ANNEXE 4 CARTES ... **363**

ANNEXE 5 PHOTOGRAPHIES COMPLEMENTAIRES ... **367**

INDEX GÉNÉRAL ... **371**

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1- Carte des Provinces jésuites de France - 1936 41
Figure 2- Cadre de classement des Provinces jésuites de France jusqu'en 1976 42
Figure 3- Carte de la mission jésuite du Tchad 57
Figure 4- Prospectus pour l'édification de la cathédrale de N'Djamena 114
Figure 5- Prospectus promotionnel pour les retraites spirituelles jésuites en Afrique 115
Figure 6- Album du Père Chaine - première page 117
Figure 7- Album du Père Chaine - suite 117
Figure 8- Catéchisme 1953 - 1 123
Figure 9- Catéchisme 1953 - 2 124
Figure 10- Catéchisme 1953 - 3 124
Figure 11- Catéchisme 1953 - 4 125
Figure 12- Carte de l'implantation jésuite à Fort-Lamy -1952 164
Figure 13- Église à Kourma - 1952 168
Figure 14- Visite de catéchistes au Tchad - années 1950 228
Figure 15- École des élèves catéchistes 1954 232
Figure 16- Camp scout Pâques 1957 241
Figure 17- Écoles des Sœurs -Fort-Archambault 1951 253
Figure 18- Couverture d'un support de formation de ASA 263
Figure 19- Intérieur d'un support de formation ASA 264
Figure 20- Prospectus promotionnel de l'INADES 1962 -1 279
Figure 21- Prospectus Inades - 2 280
Figure 22- Prospectus Inades - 3 281
Figure 23- Prospectus Inades - 4 282
Figure 24- Prospectus Inades - 5 283
Figure 25- Logo de l'INADES 285

INTRODUCTION

1. Introduction

La création de missions jésuites à l'heure de la décolonisation religieuse ? C'est peut-être le titre que nous aurions pu donner à notre étude. En effet, les trois missions que nous avons choisi d'étudier, ont cette particularité paradoxale d'avoir été créées à une période où les missions disparaissaient au profit d'Églises particulières, autochtonisées, ainsi qu'au niveau des congrégations religieuses, de Provinces locales et indépendantes. Mais s'agit-il réellement d'une disparition ou d'un phénomène plus complexe d'adaptation et de mutation ? En témoigne un rapport des années soixante réalisé par le Père jésuite camerounais Fabien Eboussi Boulaga sur la situation :

> « Le vrai contexte africain exige une libération économique, sociale, culturelle et même religieuse et ce contexte-là conditionne profondément notre apostolat. […] La façon d'évangéliser ne peut plus opérer ; le langage employé est de moins en moins acceptable. Cette ère que j'appelle post-missionnaire est conditionnée par la situation politique. Naguère on parlait à un homme qui n'était pas un animal politique : il n'avait ni nation, ni avenir culturel, etc… On pouvait lui parler d'un tas de choses. Mais aujourd'hui tous ces présupposés sont périmés ou en train de le devenir dans un contexte nouveau. »[1]

2. Explication du projet

Le point de départ de ce projet a été la volonté d'exploiter et de valoriser un ou plusieurs fonds d'archives méconnus, ou du moins peu exploités, conservés au sein des Archives jésuites de France, à Vanves, que je dirige depuis 2015. L'objectif était de structurer et d'enrichir les investigations archivistiques et historiques entreprises dans le cadre de mes attributions, tout en consolidant les liens entre le monde universitaire et les Archives jésuites. J'ai ainsi pu constater, au fil des ans, qu'aucun chercheur extérieur à la Compagnie de Jésus ne s'était intéressé aux fonds d'archives concernant les missions des Jésuites français au Tchad, au Cameroun et en Côte d'Ivoire ; aucune exploitation académique n'en avait été faite à une exception près[2].

[1] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[2] Celle du Père jésuite camerounais Jean Luc Enyegue. Son travail est en anglais, et porte uniquement sur les missions du Tchad et du Cameroun.

Les Archives françaises de la Compagnie de Jésus sont composées de documents produits ou reçus par les personnes et les instances qui la composent, de ses origines, au XVIe siècle à aujourd'hui[3]. Les fonds d'archives les plus consultés par les chercheurs extérieurs, en particulier les universitaires, sont les archives des missions d'évangélisation. Dans cet ensemble, la majorité des recherches portent sur les missions en Chine et principalement pour l'époque moderne. Le caractère missionnaire de la Compagnie de Jésus étant à la fois représentatif, central et constitutif, il est logique que ce thème de recherche ait été le plus exploité. Cependant, les archives concernant les missions d'évangélisation contemporaines en Afrique subsaharienne continentale n'étaient, jusqu'ici, absolument pas exploitées par les chercheurs.

Ce silence historiographique concernant les Jésuites français en Afrique subsaharienne peut s'expliquer par plusieurs facteurs. Le premier et le plus évident est un accès restreint à des archives, dont l'existence même était peu connue, ce qui a limité les recherches approfondies. Deuxièmement, l'historiographie africaine a souvent privilégié l'étude des structures coloniales et des dynamiques politiques et économiques, négligeant parfois les aspects religieux et missionnaires, surtout lorsqu'ils concernent des ordres spécifiques comme les Jésuites. De plus, les missions catholiques, y compris celles des Jésuites, ont parfois été perçues comme des extensions des empires coloniaux européens. Cette perception peut avoir conduit à une moindre attention académique, surtout dans les contextes postcoloniaux où l'accent est mis sur les mouvements d'indépendance et les identités nationales émergentes. De surcroît, la documentation sur les activités des Jésuites est principalement disponible dans les archives européennes, avec peu de sources locales africaines. Cela a pu rendre difficile la construction d'une histoire équilibrée et complète de leurs activités sur le continent. Enfin, le nombre de Jésuites ayant diminué au fil des décennies, leurs activités se sont redéployées vers d'autres régions du monde, ce qui peut avoir réduit l'intérêt pour l'étude précise de leur présence historique en Afrique subsaharienne. En outre, ces trois installations sont très tardives et les Jésuites français, contrairement aux Spiritains ou aux Pères blancs, n'ont pas eu de longues et nombreuses installations sur le continent africain.

C'est donc dans le but de palier à cette lacune que j'ai décidé d'entreprendre un travail académique historique centré sur l'exploitation de ces sources quasi inédites. Cela a permis de produire un premier travail historique et archivistique qui pourra servir de base aux futurs chercheurs.

[3] Voir organisation générale dans Annexe 2.

En effet, la meilleure manière de valoriser un fonds d'archives demeure son exploitation par les chercheurs et la production documentaire qui en résulte : articles, mémoires, ouvrages. Ces travaux vont à leur tour attirer d'autres chercheurs sur ce même sujet, ou du moins des sujets connexes. Il existe aussi des méthodes internes de mise en valeur par les archivistes eux-mêmes, telles que la diffusion d'instruments de recherches, ou encore le montage d'expositions.

Le cœur du projet est donc de mutualiser les méthodes de valorisation en présentant à la fois un travail académique original, tout en se plaçant au plus près de l'analyse des documents d'archives, et en produisant des outils archivistiques plus clairs et pertinents[4].

Les sources consultées se composent des trois fonds des missions étudiées, mais également des éléments les concernant dans les fonds de gouvernance et certains fonds personnels de missionnaires. Les périodiques internes, les annuaires, ainsi que l'iconographie contiennent aussi de précieux renseignements. Nous en présenterons une analyse détaillée dans le premier chapitre de notre étude.

Pour enrichir ce travail, nous avons également consulté un corpus de sources complémentaires, au sein des archives de la curie générale des Jésuites à Rome, organe central de la Compagnie de Jésus, l'ARSI (*Archivum Romanum Societatis Iesu*). Les sources trouvées offrent une perspective plus institutionnelle et mondiale. De même, les documents consultés aux Archives nationales d'Outre-Mer (ANOM) à Aix-en-Provence nous ont permis de compléter nos données avec des documents officiels émanant des instances coloniales et riches des enjeux géopolitiques de l'époque. Ces dernières nous offrent un regard profane sur le religieux et les missionnaires vus uniquement sous un angle politique.

3. Méthodologie

Dans ce cadre, il nous a paru fructueux d'essayer d'adapter la méthodologie développée par Ann Stoler dans son ouvrage *Au cœur de l'archive coloniale* [5],le contexte historique en étant assez proche, mais avec des spécificités qui en font ici un objet d'étude bien distinct.

L'analyse fine, non seulement de l'organisation générale de ces archives – de ce qui a été conservé, comment cela a été organisé, ce qui en est absent –, mais également de leur contenu, nous éclaire et nous interroge sur les visées et les actes des différents acteurs, ainsi que sur leur inconscient collectif voire leurs affects. Une certaine histoire linéaire veut nous être présentée,

[4] Les inventaires réalisés sont consultables sur le site Internet des Archives jésuites de France : https://archives.jesuites.com/

[5] Ann Laura Stoler, *Au cœur de l'archive coloniale, Questions de méthode*, EHESS, Paris, 2019.

contre des faits et des « ressentis » qui peuvent parfois être en totale opposition. Le cheminement entre le projet et le résultat est semé d'embûches et de contradictions. Ce qui nous a conduit à mettre en lumière un phénomène majeur qui ressort de l'examen de ces trois missions : les adaptations liées au contexte de décolonisation.

Cela nous permet d'examiner la manière dont les Jésuites se percevaient, tant en tant qu'institution, mais également en tant qu'individus. De plus, cela nous donne l'occasion de comprendre l'image qu'ils se faisaient des missionnés, des catéchistes, des laïcs, ainsi que du clergé autochtone. Le point de vue des missionnés apparait-il ? Est-il seulement pris en compte ? Des décalages évidents nous apparaissent et nous tenterons de les expliciter. Les doutes, les sentiments éprouvés et les incohérences qui émergent dans un contexte en perpétuel changement semblent effacer tout ce qu'ils avaient édifié et en quoi ils croyaient profondément (la mission, la mentalité et la civilisation occidentales, la colonisation, etc.). Chacun est affecté par les dynamiques politico-religieuses, chacun étant porteur de ses propres émotions. On assiste à une évolution des mentalités, en lien avec le temps, mais également à la cohabitation d'individus très différents, parfois même opposés, qui, malgré tout, partagent, au moins sur le papier, des croyances et un engagement commun. Au sein même de l'institution, des divergences de volonté et de pensée se manifestent selon les niveaux hiérarchiques.

4. Éléments de contexte

a) Qui sont les Jésuites ?

Mais avant toute chose, qui sont les Jésuites ? Ce sont des religieux catholiques exclusivement masculins. Le nom exact de leur congrégation religieuse est « Compagnie de Jésus », en latin *Societatis Jesu,* d'où le sigle s.j. qu'ils placent parfois à la suite de leur patronyme. Créé en 1540 par Ignace de Loyola, c'est un ordre, rapidement mondial, qui fonctionne de manière pyramidale. Une curie générale, siégeant à Rome, gère l'ordre et prend les décisions importantes. Sous son commandement, il y a des Provinces, structures de gouvernances locales. Dans le cadre de notre étude, nous nous intéresserons aux Provinces de France et plus particulièrement aux Provinces de Paris et de Lyon, puisque ce sont les seules qui avaient en charge des missions en Afrique subsaharienne continentale.

Comme tous les membres du clergé régulier, ils émettent trois vœux solennels : celui de vivre dans la pauvreté, celui de demeurer chaste, et celui d'obéir aux préceptes de leur ordre religieux.

Ils prononcent également un quatrième vœu qui leur est propre : l'obéissance au Pape concernant les missions d'évangélisation, ce qui les caractérise donc comme un ordre missionnaire. Dès leur origine, dans la bulle d'approbation papale de 1540, les Jésuites se définissent comme tels et ils affirment : « se consacrer principalement à la défense de la propagation de la foi[6]».

Les Jésuites et l'Afrique

Les liens entre les Jésuites et l'Afrique sont, quant à eux, également anciens. Ignace avait déjà envoyé des Jésuites au royaume du Kongo et en Ethiopie, où ils resteront jusqu'en 1639. Au XVIe siècle, ils s'établissent également au Mozambique, au Zimbabwe et en Angola, en étroite collaboration avec le royaume du Portugal. Au XVIIe siècle, ils fondent de nouveaux points d'ancrage en Afrique de l'Ouest, plus particulièrement sur la côte, au Cap vert et à Sao Tomé[7]. La suppression de la Compagnie à la fin du XVIIIe siècle et son rétablissement en 1814 offrent une nouvelle donne. Les anciens établissements disparaissent au profit de nouvelles installations en Algérie, en Égypte, à Fernando Po, au Soudan, à Madagascar et au Zambèze. Le seul établissement à être refondé est celui du Congo. D'ailleurs, lorsque Livingston y parvient en 1854, il y trouve des traces de la première évangélisation du Congo par les Jésuites[8]. L'histoire des Jésuites en Afrique au XXe siècle se divise, pour sa part, en deux périodes : avant et après la Seconde Guerre mondiale. Avant 1939, ils consolident leurs missions, portés par l'ordre colonial et la fin des guerres de conquête. Les nouvelles réalités induites après la Seconde Guerre mondiale ont également donné lieu à des changements et bouleversements internes dans la Compagnie de Jésus, et ont créé de nouvelles opportunités pour les missionnaires[9]. C'est une période d'expansion pour les Jésuites en Afrique. Les missions existantes évoluent et de nouvelles sont créées. Ce ne sont plus seulement des Jésuites européens qui investissent ces missions, mais également des Jésuites asiatiques et américains. Mais c'est surtout après le concile Vatican II (1962-1965) et l'arrivée du nouveau Supérieur Général des Jésuites Pedro Arrupe en 1965, que la Compagnie de Jésus débute son autochtonisation et s'étend sur tout le continent africain. Ainsi, en 1983, les Jésuites sont présents dans vingt-quatre pays africains et toutes les Provinces jésuites existantes aujourd'hui ont été établies durant cette période post-Seconde Guerre mondiale.

[6] Ignace de Loyola, *Écrits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.
[7] Festo Mkenda, *Jesuits in Africa: a historical narrative from Ignatius of Loyola to Pedro Arrupe*, Leiden, Brill, 2022.
[8] Léon Saint Moulin, *Histoire des jésuites en Afrique : du XVIe siècle à nos jours*, Namur, Éd. Jésuites, 2016.
[9] F. Mkenda, *Jesuits in Africa*, *op. cit.*

Les Jésuites après la Seconde Guerre mondiale

Dans le contexte interne de la Compagnie de Jésus, nous observons l'amorce de mutations dans les années 1930-1940. On constate l'existence de deux camps qui s'opposent au sein de la congrégation en France. Il y a ceux, que nous pouvons qualifier de conservateurs, et qui étaient plus attentifs à la menace communiste qu'à la montée des fascismes. Les autres, étaient plus engagés dans la voie du catholicisme social, porté par les *Semaines sociales* d'Eugène Duthoit et l'*Action Populaire* de Gustave Desbuquois[10]. Les années 1950 sont quant à elles marquées par la mise au ban de certains Jésuites progressistes comme les Pères Henri de Lubac ou Pierre Teilhard de Chardin. L'évolution des mentalités continue au sein de la Compagnie de Jésus et elle voit son point d'orgue avec le généralat de Pedro Arrupe, plus tourné vers la justice sociale et l'inculturation, qui débute en 1965. Certains historiens parlent même de l'avènement d'une « troisième Compagnie de Jésus »[11].

b) **Missions et missionnaires**

Concernant son objet proprement missionnaire, nous l'avons évoqué, celui-ci est constitutif de la Compagnie de Jésus. Or, le mot mission est polysémique. Nous ne retiendrons ici que deux de ses définitions, celles qui relèvent particulièrement de la religion catholique romaine. Dans ce contexte, cela désigne à la fois une organisation visant à la propagation de la foi catholique et l'établissement physique de missionnaires à un endroit donné[12]. Les missions et le vocabulaire associé à ce concept sont loin d'être univoques et ont subi des transformations considérables au cours du temps. Du latin *mittere* qui signifie envoyer, ce mot a pris sons sens tardivement en tant qu'action pacifique visant à la diffusion organisée du Christianisme par opposition aux croisades médiévales. C'est durant la deuxième moitié du XVIe siècle que la Compagnie de Jésus, introduit l'emploi du mot mission à propos de l'évangélisation des populations non chrétiennes. Le terme ainsi défini entre dans le vocabulaire catholique avec la création de la *Propaganda Fide* en 1622[13], mais il sera surtout utilisé au XIXe siècle et pendant la seconde colonisation française.

---

[10] Philippe Lécrivain, *L'engagement social et spirituel des jésuites au XXe siècle*, in Médiasèvres, n°179, p. 44.
[11] Pierre Antoine Fabre, « Pedro Arrupe », *in* Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins, 2022.
[12] Larousse, *Dictionnaire Larousse poche 2025.* -, Paris, France, Larousse dictionnaires, 2024.
[13] Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

Le missionnaire quant à lui, est celui qui travaille à l'accomplissement de la mission, il se définit donc par rapport à celle-ci. Mais dans notre chronologie, ce terme est non seulement plurivoque mais ils évolue, et par conséquent avec lui le statut des missionnaires. De surcroît, la notion de mission au sein de la Compagnie de Jésus étant centrale, il convient de l'aborder également sur le temps long de l'histoire des missions chrétiennes, à la fois terre et action, état et mouvement.

c) Histoire générale des missions

Cette analyse ne peut se faire sans un recul historique et méthodologique préalable. Tout effort missionnaire du Christianisme ne saurait être envisagé comme un phénomène isolé. Il doit être replacé dans une perspective globale et sur le long terme, en tenant compte des dynamiques complexes liées au développement démographique et civilisationnel de l'humanité[14].

Si la fondation de colonies, avec la conquête et le peuplement de nouvelles cités, est attestée dès l'Antiquité, une comparaison avec les époques moderne et contemporaine serait quelque peu anachronique. En revanche, la fondation des premiers empires coloniaux au XVIe siècle trouve un écho particulier pour notre sujet. Cette conquête rapidement destructrice des sociétés préexistantes, se voulait d'emblée « civilisatrice », en apportant aux populations le Christianisme, présenté comme mobile supérieur à atteindre et légitimation de cette colonisation. L'ordre des Jésuites a été profondément marqué par cette première colonisation car en tant qu'ordre missionnaire, il y a participé de manière particulièrement notable sur le continent américain. Une autre composante de la colonisation moderne fut bien entendu économique, car celle-ci avait pour finalité explicite d'enrichir le pays colonisateur et de lui assurer puissance et suprématie sur les rivales européennes. Notons également que pour atteindre son but, la colonisation a été jalonnée de l'émergence d'un grand nombre de découvertes et de pratiques scientifiques et techniques qui font toute l'ambiguïté et la distorsion de l'expansion européenne[15]. La première mondialisation effective juxtapose ces deux démarches qui ont formé le binôme inséparable de l'expansionnisme de l'Europe, jusque et y compris les entreprises coloniales des XIXe et XXe siècles, dans lesquelles les Jésuites ont également été des acteurs.

[14] Hugues Didier, Madalena Larcher, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Pédagogies missionnaires: traduire, transmettre, transculturer*, Paris, Karthala, 2012.

[15] Marcel Dorigny et al., *Grand atlas des empires coloniaux: premières colonisations, empires coloniaux, décolonisations, XVe-XXIe siècles*, Paris, Autrement, 2019.

Après le premier conflit mondial, les missions ont été mises au défi d'une réélaboration de la notion même d'universalité face aux nationalismes et beaucoup de missionnaires ont remis en question la supériorité occidentale. Ces évolutions rejoignent la volonté générale de l'Église d'accélérer la formation et la promotion d'un clergé indigène, comme nous pouvons le lire dans la lettre apostolique de 1919 du Pape Benoit XV *Maximum Illud* :

> « Afin, toutefois, de pouvoir obtenir les fruits espérés, il est absolument nécessaire que le clergé indigène soit instruit et éduqué comme il convient. Une formation quelconque et rudimentaire n'est donc pas suffisante pour pouvoir être admis au sacerdoce, mais elle doit être complète et parfaite, comme celle qu'ont coutume de recevoir les prêtres des nations civilisées. En somme, on ne doit pas former un clergé indigène de classe inférieure, qui serait employé pour des tâches secondaires, mais il doit être à la hauteur de son saint ministère afin de pouvoir un jour assumer lui-même le gouvernement d'une chrétienté. »

En outre, cette lettre dresse un bilan critique de l'activité missionnaire. Par ailleurs, la guerre a également désorganisé les soutiens et financements aux missions, ceux-ci venant d'une Europe en pleine reconstruction. Mais entre les deux guerres, l'enracinement missionnaire se poursuit [16].

La Seconde Guerre mondiale a profondément transformé les dynamiques politiques et sociales en Afrique et dans les territoires soumis à une domination étrangère. Elle a favorisé l'émergence de revendications nationalistes et de mouvements de libération, tout en alimentant une opposition grandissante à la colonisation, tant sur la scène internationale qu'au sein même des colonies. Par ailleurs, le mythe de la supériorité des peuples européens a été ébranlé, notamment sous l'impulsion des propositions de Félix Éboué[17], qui prônait une plus grande autonomie des autorités locales[18]. Pourtant, les espoirs nourris par les Africains, dont l'engagement aux côtés des puissances européennes durant le conflit avait été déterminant, furent rapidement déçus à l'issue de la guerre. À la veille du conflit, l'Afrique, presque entièrement soumise à l'emprise des empires coloniaux, semblait condamnée à perpétuer ce statut. Pourtant, la guerre a précipité le déclin de ces empires, en accélérant les mutations économiques et politiques à l'échelle mondiale. L'Afrique subsaharienne, en particulier, a été profondément marquée par cette

[16] Jean Comby et Claude Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, Paris, Karthala, 2022.
[17] Gouverneur du Tchad de 1938 à 1940, puis gouverneur de l'Afrique équatoriale française (AEF) de 1941 à 1944.
[18] Elikia MBokolo, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles: histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1992.

recomposition géopolitique. Le conflit a servi de catalyseur aux aspirations indépendantistes, offrant un terreau fertile à leur développement[19]. L'expérience de la guerre a également joué un rôle décisif dans la remise en cause de l'ordre colonial. De nombreux Africains, intégrés aux forces armées et déployés hors du continent, ont été confrontés à d'autres réalités, ce qui a contribué à saper les fondements idéologiques de la domination européenne. Les élites locales, quant à elles, ont su tirer parti des discours anticoloniaux portés par les États-Unis et l'URSS pour renforcer leurs revendications[20]. Le processus de décolonisation, initié en Asie, s'est ensuite étendu à l'Afrique à partir des années 1950, avec l'Algérie comme épicentre. En l'espace de quinze ans, la convergence de facteurs internes et externes a permis à la majorité des territoires africains d'accéder à l'indépendance, les dernières colonies achevant leur émancipation dans les décennies suivantes[21].

De la même façon, au sein des missions, l'après Seconde Guerre mondiale permet d'amorcer de grandes mutations. Une intensification de l'autocritique de la mission et de la colonisation est perceptible. Cette remise en question s'est propagée au sein des Églises, remettant en cause la conception et la conduite de la mission héritées de l'Europe[22]. L'historienne Elizabeth Foster souligne d'ailleurs que les populations réclament alors la mise en place d'un clergé local et rejettent les missions[23]. Un premier déclin externe des missions avait été amorcé durant l'entre-deux-guerres, marqué par le rejet des populations locales envers toute forme de domination occidentale, culminant lors des indépendances, où la mission religieuse a parfois été assimilée à la colonisation, ce qu'illustrent certains discours du Président François Tombalbaye au Tchad[24]. Parallèlement, un second déclin interne s'est amorcé, les chrétiens occidentaux remettant en question leurs actions missionnaires. Cette période a marqué le début d'une crise majeure de l'idée missionnaire, atteignant son apogée au milieu des années 1970 dans toutes les Églises chrétiennes[25].

---

[19] *Ibid.*
[20] Catherine Coquery-Vidrovitch et Henri Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, France, Presses Universitaires de France, 2016.
[21] Hélène d'Almeida-Topor, *L'Afrique du XXe siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2013.
[22] C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*
[23] Elizabeth Ann Foster, *African Catholic: decolonization and the transformation of the Church*, Cambridge (Massachusetts), 2019.
[24] Voir l'expulsion du Père Roland Pichon du Tchad : Archives jésuites de France – Province de Lyon - Mission du Tchad : RTC63.
[25] Claude Prudhomme, *L'Afrique et la mission: terrains anciens, questions nouvelles avec Claude Prudhomme*, Paris, Karthala, 2015.

d) **Liens entre les missionnaires et les empires**

Les liens entre les missionnaires chrétiens et les constructions impériales du XVe au XIXe siècle sont omniprésents dans les travaux historiques[26]. Nous souhaitons ici poser un autre regard sur les relations entre ces missions, la colonisation et la décolonisation à partir d'un corpus de sources donné qui nous montre à la fois les itinéraires personnels et individuels, mais aussi globaux (Provinces, curie, Saint-Siège, etc.), ainsi que les et les connexions et interconnexions entre les différentes échelles. Le cœur de la réflexion se concentrera sur le processus de décolonisation, et en quoi est-il en phase avec l'évolution du concept missionnaire qui finit par mener à l'inculturation, à la fois d'un point de vue global dans l'Église et dans les instances de gouvernances de la Compagnie de Jésus : il faut se démarquer de la colonisation et planter des Églises locales, animées par un clergé local (*Maximum Illud* 1919) ; mais aussi d'un point de vue local et personnel au sein des trois espaces étudiés : la décolonisation des mentalités, des inconscients des missionnaires eux-mêmes et parfois même des missionnés. Comment est-ce visible à travers le corpus de sources étudiées, quels que soient leur producteur et sa fonction ? Comment une lecture à plusieurs niveaux peut-elle nous permettre de mettre en lumière les mentalités, les « ressentis » et les inconscients collectifs au sein de cette chronologie de mutations ? L'analyse croisée des différents écrits et de leurs producteurs met en reliefs toutes les facettes des missions et des missionnaires comme autant de témoins de la complexité du processus d'émancipation que fut l'inculturation et la mutation de la mission vers des Églises locales. Cela nous donne la mesure des attentes et des enjeux de cette ère missionnaire postcoloniale. Dans ce contexte, nous nous efforcerons de déterminer comment l'action des religieux catholiques, en particulier celle des Jésuites, dans des régions géopolitiques spécifiques, en s'adaptant, a permis l'invention de nouveaux modèles d'intervention. Pour cela, nous nous concentrerons sur l'étude de la mutation du concept missionnaire à l'aune de la disparition de la « mission » à travers l'étude critique des Archives jésuites de France. Ces actions, à la fois savantes et sociales, ont-elles pu mener à la conception d'un modèle missionnaire original ? Nous tenterons également d'en évaluer la mise en œuvre et les limites. Il s'agirait donc de mettre en perspective l'histoire et le fonctionnement de ces trois missions selon leurs caractéristiques propres et leur originalité, à la lumière de leurs temporalités et des contextes socio-politiques et religieux.

[26] Hélène Vu Thanh *et al*., *Les missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Maisonneuve & Larose - Hémisphères, 2022.

e) L'Église catholique dans les années 1960

Parallèlement, au sein de l'Église catholique, de nombreuses transformations s'opèrent, notamment l'autochtonisation des Églises issues des missions, entraînant ainsi la mutation, voire la disparition, du modèle missionnaire ancien. On assiste à la disparition des missions comme territoire pastoral dirigé par de lointaines Provinces occidentales et localement par des missionnaires occidentaux ; et qui évoluent vers une nouvelle définition, consacrée lors du concile Vatican II dans le décret *Ad gentes* sur l'activité missionnaire(1965) et la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965) sur l'Église dans le monde contemporain.

Par ailleurs, les bouleversements subis par la « mission » affectent logiquement la Compagnie de Jésus qui doit se redéfinir. C'est cette redéfinition qu'il s'agit ici d'interroger, d'examiner à travers notre corpus documentaire. Quelles en sont les spécificités, de la théorisation de l'inculturation à la foisonnante fondation de missions alors que le phénomène est en plein déclin ?

f) Contextes plus précis des trois objets d'étude

Les trois missions qui nous intéressent, quant à elles, se mettent en place après la Seconde Guerre mondiale, dans ce contexte de décolonisation et d'effondrement missionnaire. Une puissante contestation extérieure et interne a en effet entraîné une crise de l'idée missionnaire et une mise en cause de la légitimité des missions jusqu'au cœur des Églises[27].

La tranche chronologique choisie débute en 1946, avec l'érection officielle de la mission jésuite du Tchad, première mission des Jésuites français en Afrique continentale subsaharienne, et se termine en 1976, lorsque ces missions africaines se regroupent pour former une Province jésuite locale et indépendante. L'aire géographique étudiée correspond aux actuels pays du Tchad, du Cameroun et de la Côte d'Ivoire, les trois seuls territoires de mission des Jésuites français en Afrique continentale subsaharienne.

La mission mise en place au Tchad est une mission d'évangélisation assez classique de prime abord, mais avec cependant quelques particularités. En effet, c'est un Jésuite aumônier de guerre qui en est à l'origine. La directive ne vient donc pas directement de Rome ou de la curie générale des Jésuites. Il s'agit d'une démarche personnelle de cet aumônier, le Père Frédéric de

[27] C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*

Bélinay[28], qui bataille des années pour la mettre en place avec l'appui des autorités politiques françaises qui cherchaient alors à limiter l'expansion de l'Islam au sein des colonies. Ce fut la Province de Lyon qui prit en charge la mission en 1946. Le Tchad était un territoire très vaste, majoritairement rural, culturellement et linguistiquement éclectique et la majorité de la population était déjà convertie à l'Islam. Ils effectuèrent plus qu'ailleurs un travail ethnologique et linguistique poussé, mais ne parvinrent pas évangéliser les élites, ni à former un clergé local pour la période qui nous intéresse.
La deuxième mission créée est celle du Cameroun en 1957. Les Jésuites français de la Province de Paris sont appelés par la hiérarchie ecclésiastique locale, et déjà autochtone, pour prendre en charge le collège Libermann abandonné par les Pères spiritains. Ils sont dans la foulée appelés par cette même hiérarchie pour mettre en place un grand séminaire diocésain. La population du Cameroun étant déjà bien acquise au catholicisme, les Jésuites n'ont aucun mal à recruter localement et le Cameroun devient rapidement une région jésuite autonome en 1968. C'est également là, par les Jésuites camerounais eux-mêmes, que la critique de la « mission » et de la prise en main de la vie religieuse par les occidentaux fut la plus vive.

Enfin, les Jésuites de la Province de Paris, par le biais de l'*Action Populaire*[29] et à la demande de la hiérarchie ecclésiale locale, fondent en 1962 un institut africain pour le développement économique et social, l'INADES. Le but principal de cet institut à visée panafricaine est la formation des cadres locaux pour la prise en main des pays nouvellement indépendants et dans un deuxième temps la formation des agriculteurs et des femmes pour un meilleur rendement agricole. Cet institut, qui perdure aujourd'hui, s'est répandu à travers tout le continent africain et a été localement totalement pris en main par les laïcs.
Le point commun de ces trois objets d'étude n'est pas uniquement administratif et il ne repose pas non plus uniquement sur le caractère inédit des sources. Il s'appuie également sur le fait qu'ils s'articulent dès leur édification sur un contexte général de décolonisation, de déconstruction et de rejet des modèles occidentaux. Ils doivent se mettre en place et s'inventer dans un contexte politique et social mouvant et en pleine révolution mondiale, en particulier sur le continent africain. Ces trois modèles missionnaires sont façonnés par les milieux dans lesquels ils évoluent et l'époque postcoloniale, qui les contraignent à l'invention de nouveaux modèles missionnaires.

[28] Voir notice biographique dans Annexe 3.
[29] Fondée en 1903 par les jésuites français, centre de recherches et d'études fondé sur la doctrine sociale de l'Église.

5. Problématique

a) Universalité

Il nous a paru pertinent de fonder notre propos sur la problématique générale du concept d'universalité comme dessein utopique mais central et qui traverse toute la période historique de nos sources. La question, tout au long de cette étude, est celle de l'universalité dans sa perception par les différents acteurs, et ce qui est mis en œuvre pour l'atteindre dans les différents contextes et à différentes échelles.

L'universalité est un concept philosophique et théologique qui soutient que certaines idées, valeurs ou principes ont une validité universelle, c'est-à-dire qu'ils s'appliquent à tous les êtres humains, indépendamment de leur culture, religion ou contexte historique. Voici comment ce concept peut être appliqué dans les situations spécifiques que nous avons mentionnées.

Dans l'environnement de l'Église catholique, l'universalité est liée à l'idée que le message chrétien est destiné à toute l'humanité. L'Église catholique se considère comme universelle., D'ailleurs, le terme « catholique » vient du grec « katholikos » qui signifie « universel ». Ainsi, elle cherche à atteindre et inclure tous les peuples dans sa mission d'évangélisation. Cela se manifeste par des efforts missionnaires mondiaux et par l'accent mis sur l'unité de l'Église malgré la diversité culturelle. Les missions d'évangélisation sont donc motivées par une vision universaliste du Christianisme et croient que le message de l'Évangile est pertinent et nécessaire pour tous les peuples, indépendamment de leur contexte culturel.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'universalité a pris une nouvelle dimension dans la société civile, notamment avec la création des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Ces initiatives reflètent une vision universaliste des droits humains, affirmant que certains droits fondamentaux appartiennent à tous les êtres humains. Cette période a également vu un intérêt accru pour les valeurs universelles de paix, de justice et de coopération internationale. L'universalité, dans ces contextes, est donc une aspiration à l'unité et à l'inclusion, cherchant à transcender les différences pour atteindre des vérités ou des valeurs communes à toute l'humanité.

Cependant, dans un contexte colonial, cette idée a parfois été utilisée pour justifier l'imposition de valeurs occidentales à des cultures non occidentales, sous prétexte que ces valeurs étaient universellement bénéfiques. Les puissances coloniales ont souvent invoqué des idéaux

universalistes pour légitimer leurs actions, affirmant qu'elles apportaient la « civilisation » , la « modernité » ou la « véritable religion » aux peuples colonisés. En somme, bien que l'universalité puisse aspirer à l'unité et à l'inclusion, son application dans le contexte colonial a souvent été marquée par des dynamiques de pouvoir et de domination, suscitant des débats sur la nature et les limites des valeurs universelles. Ainsi, les missions d'évangélisation ont parfois imposé des valeurs culturelles occidentales aux peuples non occidentaux, sous couvert d'universalité, qui fut alors perçu comme une forme de paternalisme culturel. Pour s'en défaire, les missions d'évangélisation ont souvent nécessité une adaptation aux contextes culturels locaux (apprentissage des langues locales, compréhension des coutumes et la contextualisation du message chrétien pour le rendre accessible et pertinent) et ont également contribué à des efforts humanitaires, éducatifs et de développement dans de nombreuses régions du monde, souvent inspirés par des valeurs universalistes de compassion et de justice. Nous tenterons de mettre en lumière comment, de cette problématique générale, émerge une constellation de concepts au sein de ces trois espaces missionnaires qui vont les guider dans leurs mises en place et leurs évolutions.

b) **Inculturation**

C'est ainsi que, dans le contexte postcolonial, va émerger le concept d'inculturation. L'inculturation est un nouveau terme, officiellement apparu dans l'Église catholique durant les années 1970 pour exprimer la relation entre l'Évangile et les cultures. Les missionnaires, en portant l'Évangile, transforment les cultures locales et se laissent transformer par elles. Ce terme a été préféré à celui, plus sociologique, d'acculturation. La notion d''inculturation émerge dans un contexte de changements sociaux et religieux et est formalisée après le concile Vatican II. Mais le débat selon lequel le message chrétien devait être libéré de quelques revêtements occidentaux avait été lancé dès les années 1930 . La réflexion théologique fut particulièrement intensifiée par les Semaines Missiologiques de Louvain qui se réunissent à partir de 1926. Le Concile devait synthétiser ce travail de préparation en redéfinissant l'importance de l'évangélisation dans divers contextes culturels. Mais ce fut le Supérieur Général des Jésuites, Pedro Arrupe qui en fut le principal promoteur. Lors de sa 32e Congrégation Générale, en 1975, un décret sur l'inculturation est voté, soulignant son importance pour la mission de l'Église[30].

[30] Maurice Maurin, « De l'acculturation à l'inculturation. L'apport du Père Pédro Arrupe s. j. dans le débat théologique catholique », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 1991, vol. 15, nº 1, p. 61-82.

Plus précisément, l'inculturation désigne, dans un contexte religieux, le processus par lequel les messages et pratiques d'une religion (en particulier le Christianisme) sont intégrés dans une culture locale, tout en respectant les particularités de cette dernière. Le mouvement est radicalement autre que celui de l' « acculturation », par lequel certaines déterminations culturelles locales pouvaient intégrer une logique chrétienne. Ici, c'est le contraire, et cela permet une meilleure compréhension et acceptation des croyances et des rituels, tout en permettant aux populations de conserver leurs traditions et expressions culturelles. Ce concept, s'il a été particulièrement développé dans le contexte des missions chrétiennes en Afrique et en Amérique latine au XXe siècle, trouve en réalité son origine au XVIIe siècle. Les missionnaires jésuites en Chine, notamment Matteo Ricci et ses successeurs, adoptèrent une approche d'adaptation culturelle pour évangéliser. Ils permettent aux convertis chinois de conserver certains rites ancestraux (comme le culte des ancêtres et les cérémonies confucéennes), arguant que ces pratiques sont davantage sociales et culturelles que religieuses. Les Jésuites considèrent que ces rites peuvent être compatibles avec le christianisme, car ils ne sont pas idolâtres, mais expriment plutôt le respect familial et social. Par leur approche pragmatique, ils ont ouvert la voie à ce qui sera plus tard théorisé comme l'inculturation. S'il a fallu attendre le XXe siècle pour que ce concept ce développe, c'est parce qu'à l'époque, d'autres ordres religieux (comme les dominicains et les franciscains) et la papauté (notamment le pape Clément XI) condamnèrent cette pratique, y voyant une compromission avec le paganisme. En 1704, Rome interdit les rites chinois, provoquant une crise missionnaire. La querelle des rites chinois illustre une tension fondamentale : comment concilier universalité du message chrétien et respect des cultures locales ? Elle a ainsi posé les bases des débats ultérieurs sur l'inculturation, notamment lors du concile Vatican II.

Mais plus qu'une adaptation, l'inculturation implique un dialogue dynamique entre la foi chrétienne et les cultures locales, dans lequel les deux parties sont transformées. Il s'agit d'une démarche d'enracinement de la foi dans le vécu quotidien des croyants, en évitant une imposition étrangère. Cela a été vu comme un moyen de respecter la culture et les traditions locales, tout en partageant des valeurs universelles.

Ce concept est souvent utilisé en lien et en écart avec les concepts d'acculturation et d'africanisation dans les études culturelles, anthropologiques et théologiques pour décrire différents processus d'interaction et de transformation culturelles au sein des missions. L'acculturation fait référence au processus par lequel un groupe ou un individu adopte des éléments culturels d'un autre groupe, souvent dominant. Cela peut inclure des changements dans les comportements, les croyances, les valeurs et les pratiques culturelles. Elle peut être

volontaire ou imposée et peut conduire à une fusion ou à une perte partielle de la culture d'origine. C'est ce qui a été majoritairement suivi dans les missions d'évangélisation chrétiennes jusqu'à l'après Seconde Guerre mondiale, et c'est ce qui a été profondément ébranlé autour du Concile Vatican II et spécifiquement autour du généralat d'Arrupe.

c) **Africanisation**

Le terme d''africanisation désigne un processus spécifique d'inculturation qui se concentre sur l'adaptation des pratiques et des croyances chrétiennes aux contextes culturels africains. Cela peut inclure l'intégration de rituels, de musiques, de danses et de symboles africains dans la liturgie et la théologie chrétiennes. L'objectif est de rendre le Christianisme plus authentique et significatif pour les Africains en tenant compte de leur patrimoine culturel. Nous devons cependant considérer que l' « africanisation », dans sa globalité, peut être perçue comme une perspective essentiellement européenne, ou dictée par la nécessité d'une confrontation avec l'Europe. Car quel « africain » est-il purement africain ? Quel « européen » est-il purement européen, avant d'être français, italien, voire frioulan ou basque ? Mais ce terme apparaissant tel quel dans les sources, et étant une revendication locale importante, nous l'emploierons ce point de vue dans le reste de notre propos.

6. Questionnements

Notre problématique générale, s'articule par conséquent sur cet ensemble de concepts qui interagissent, liés dans un discours qui se met en place dans un contexte postcolonial. Missions et colonisation, mais surtout décolonisation, sont ici intimement liés. Cela nous permettra de répondre à nos questionnements : quelles ont été les dynamiques et transformations de la mission dans la perspective d'une universalité postcoloniale ? Cette question sera plus particulièrement explorée sous le prisme de l'adaptation et de la redéfinition du concept missionnaire. Comment cette notion d'adaptation nous permet-elle d'expliciter les buts et les méthodes d'évangélisation et l'évolution même du concept de mission dans sa nature et son application sur le terrain? Comment et pourquoi ces trois missions ont-elles été conçues et ont-elles évolué vers le concept d'inculturation, mais surtout quelles en sont les limites ? De même, quelles furent les limites entre les objectifs de l'Église universelle, de la Compagnie de Jésus universelle et la réalité du terrain ?

On observe parallèlement une évolution sémantique de la notion de mission telle que l'on peut la lire dans le décret *Ad Gentes(1965)*. On ne parle plus de mission d'évangélisation, mais du concept d'évangélisation ou de « tous missionnaires ». Son évolution conceptuelle et progressive au sein des trois objets d'étude est moins évidente. En effet, elle ne s'est pas faite du jour au lendemain, facilement et sans obstacles. La transformation a été progressive, avec des retours en arrière et des résistances, de la part des missionnaires eux-mêmes. Il est aisé de théoriser un concept et son évolution à distance en tant qu'historien. Mais nous pouvons, à raison, imaginer que vivre ces évolutions sur le terrain, a pu être difficile pour les missionnaires et engendrer chez eux une crise existentielle, puisque cela remettait complètement en question ce qu'ils étaient et ce qu'ils réalisaient. De la même manière, ce fut pour les Jésuites, contrairement à d'autres ordres missionnaires, tels que les Spiritains, non une simple période de continuité de gestion de ces missions, mais bien une période de création de ces trois missions, à un moment où les vocations missionnaires étaient en plein essor chez les Jésuites français.

7. Organisation de la thèse

Dans cette perspective, nous présenterons, dans un premier chapitre, de manière générale mais plus détaillée et critique, les sources exploitées : quel est leur contenu, qui sont les différents producteurs et provenances, quels ont été les classements effectués, quelles sont les sources extérieures et complémentaires, et comment elles complètent et répondent au corpus principal. Puis, nous expliciterons plus précisément la mise en contexte de ces trois espaces d'un point de vue géographique, social, politique et religieux, mais également mondial, dans la société civile, l'Église, et la Compagnie de Jésus. Toutes ces données interdépendantes formeront le substrat essentiel à notre réflexion sur les conditions d'établissement de ces trois missions. Nous nous attacherons à comprendre comment les Jésuites se sont adaptés à chacun de ces espaces particuliers et comment ils ont ainsi défini les modèles missionnaires mis en place.

Dans les trois chapitres suivants, nous nous concentrerons sur les tentatives d'adaptation et de mutation du concept de mission au prisme de l'universalité. Ainsi que nous l'avons indiqué, c'est une notion qui évolue, particulièrement durant la période que nous étudions, que ce soit d'un point de vue global, au niveau de l'Église catholique, mais aussi d'un point de vue particulier, au niveau de la Compagnie de Jésus. Il convient donc de préciser les ressorts de cette évolution au fil du temps et des contextes qu'elle rencontre. Ce travail retrace la continuité soutenue, sans cesse enrichie de la trajectoire sémantique de ce concept. La finalité en est

d'éprouver les questions qu'elle soulève, ainsi que les méthodes et démarches mises en œuvre, selon une approche comparative à l'échelle globale et locale, ainsi que sur le temps long.

Ainsi, le deuxième chapitre sera-t-il consacré à l'étude plus précise de la découverte ou redécouverte de « l'autre » au travers de sa langue et de sa culture, en utilisant les sciences sociales comme outil d'adaptation missionnaire. Quelles furent les initiatives pédagogiques, ethnographiques, linguistiques, ethnologiques et anthropologique mises en place ? Pourquoi ces initiatives ont-elles été induites et qu'est-ce que cela nous apprend ?

Dans un troisième chapitre, nous nous attacherons plus précisément à la connaissance et la reconnaissance de « l'autre » dans son identité propre avec l'africanisation de la Compagnie de Jésus et dans la Compagnie de Jésus. Sous quelles formes ce phénomène apparaît-il au sein des trois missions ? Est-il subi, logique ou volontaire ? Plus particulièrement, au sein de la mission du Cameroun, nous nous pencherons sur les revendications du clergé local qui mettent en lumière une certaine bipolarité au sein même de l'ordre. Quelles en furent les conséquences ? Cela ne va-t-il pas à l'encontre de l'universalité ? Enfin, comment certains missionnaires occidentaux s'adaptent-ils et se redéfinissent-ils dans ce dessein d'universalité par le biais de l'africanisation ?

Pour finir, notre dernier chapitre fera l'objet de l'analyse de l'intégration des laïcs et de la notion de développement. Comment, par cette ultime mutation du phénomène missionnaire, l'Église se fond-elle dans la société et se redéfinit-elle avec elle ? Quelles en sont les origines et comment apparaît-elle dans les espaces étudiés ? Quels sont ses impacts et sa mise en place au prisme des initiatives de développement proprement jésuites ? Ce phénomène est-il réellement abouti et propre aux Jésuites ? A-t-il pu servir de modèle à d'autres initiatives en Afrique, mais également à travers le monde ? Quels en ont été les déboires et les limites ?

CHAPITRE 1 : ÉTAT DES SOURCES, STRATEGIES ET CONTEXTES DE FONDATION DES MISSIONS

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il convient de poser sa contextualisation précise, afin de se lancer dans cette étude avec des repères clairs. En effet, cette étude nécessite une présentation rigoureuse des sources exploitées, puisque notre propos repose sur leur analyse. De même, nous devons nous intéresser aux contextes sociaux, politiques et religieux de l'Afrique en général, et des trois espaces étudiés en particulier. Enfin, une fois ces jalons posés, nous expliciterons les stratégies de la fondation de ces trois missions, ce qui nous permettra d'aller plus loin dans la réflexion des parties suivantes, riches de ces éléments fondamentaux.

Nous avons donc à cœur de proposer une description détaillée des fonds, à la fois de leur contenu, mais également de leurs éventuels manques. De la même manière, l'emplacement de ces fonds, leur acquisition et leur constitution seront développés. De fait, tous ces éléments sont fondamentaux pour leur compréhension et ainsi leur exploitation optimale.

I — MATERIALITE DES SOURCES

Le cœur de notre étude repose sur l'exploitation d'un corpus de sources, pour la plupart inédites et conservées aux Archives jésuites de France. Afin de confronter les points de vue et d'avoir une vision plus large des choses, nous avons également consulté d'autres fonds d'archives. Certains, internes à la Compagnie de Jésus, aux Archives de la curie générale des Jésuites à Rome (ARSI), ou externes, dans les archives publiques françaises, aux Archives nationales d'Outre-mer (ANOM) à Aix-en-Provence.

C'est en fonction du type de source et surtout du type de producteur que pourra être étayée notre analyse : lettre officielle ou rapport, correspondance plus personnelle ou revendicative, producteur décisionnaire ou simple exécutant ou encore démonstration à vocation promotionnelle. C'est dans la particularité et la diversité de la nature, de la forme et du fond des discours que notre analyse prendra tout son sens.

Une première présentation générale mais détaillée des sources et des producteurs sera donc faite ici, afin de pouvoir poser clairement les jalons de notre étude : contenu, différents producteurs et provenance, classement, accessibilité, choix des sources extérieures et complémentaires, comment elles complètent et répondent au corpus principal. Les choix de documents conservés ou non et les classements opérés nous permettent également d'éclairer notre méthodologie . Ils posent des repères théoriques pour la suite du propos, tout en évoquant les exemples qui sont appelés à être développés.

Il est également fondamental d'expliciter les conditions de production de ces archives et d'en présenter une typologie. Concrètement, tout travail sur des archives suppose de connaître le fonctionnement de l'institution qui les produit, en l'occurrence ici la Compagnie de Jésus, et quel en était le « sens commun » fluctuant, jamais définitivement fixé, qui guidait leurs préoccupations, et dont l'étude est précisément au cœur de ce travail.

Quels sont les points de vue des missionnaires sur le terrain et vont-t-ils contre ou dans le sens du courant interprétatif dominant qui ne laisse entrevoir qu'une synthèse sélective de l'histoire ? Qu'en est-il de l'expérience des missionnés, est-elle totalement invisibilisée ? Comme le démontre Ann Stoler, l'espace ethnographique identifié dans les archives correspond au décalage entre prescriptions et pratiques, aux écarts par rapport aux normes, aux rapports qu'entretiennent archives et pouvoir. Cela nous interroge sur l'écriture de l'histoire, appelant à travailler avec l'archive en toute conscience de ce qu'elle représente, mais aussi de son propre point de vue[31].

Les archivistes entrent également en ligne de compte. En effet, ce sont eux qui procèdent en bout de chaîne à un ultime tri et classement. De plus, aucun de ceux m'ayant précédée dans ma fonction aux Archives jésuites de France n'avait suivi de formation professionnelle lui apprenant les règles et normes internationales à suivre et par conséquent une certaine objectivité scientifique. De surcroît, ils étaient tous jésuites, ce qui est indéniablement un biais à leur impartialité. Ils auront gardé ce qui leur semblait important pour l'image de leur ordre, et auront adopté des méthodes de classement en accord avec cela. Tout cela est à prendre en compte et à bien garder à l'esprit tout au long de notre analyse.

[31] Ann Laura Stoler *et al.*, *Au cœur de l'archive coloniale: questions de méthode*, Paris, France, EHESS, 2019.

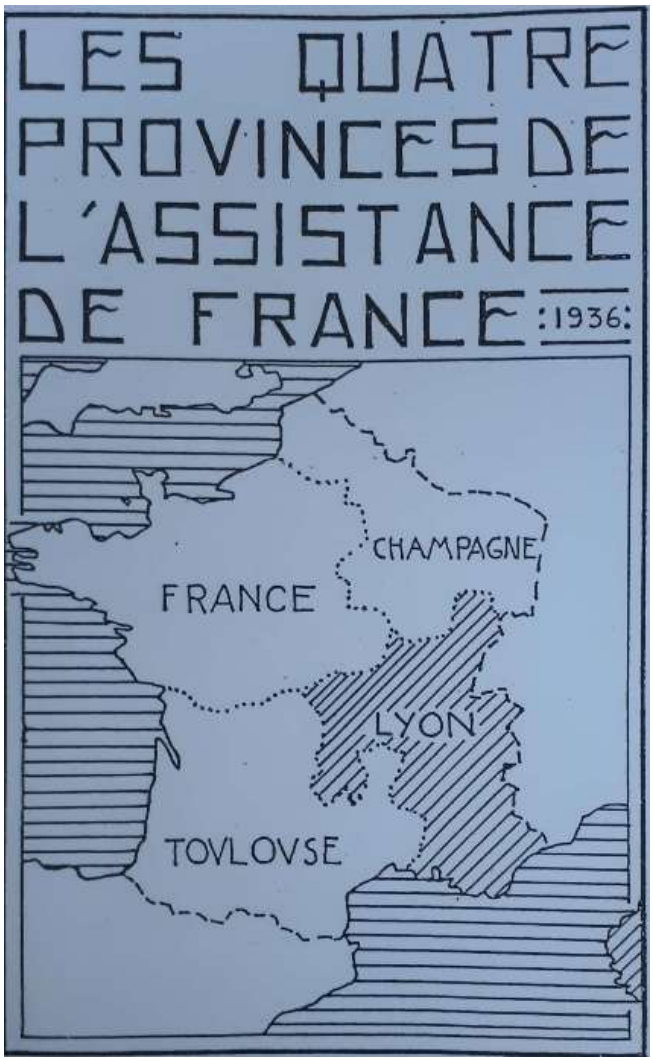


Figure 1 Carte des Provinces jésuites de France - 1936

1. Quels fonds d'archives ?

a) Aux Archives jésuites de France

Avant 1976, la Compagnie de Jésus en France était composée de quatre juridictions appelées Provinces : la Province de Paris, la Province de Champagne, la Province de Toulouse et la Province de Lyon[32]. Chacune d'entre-elles avait alors une organisation et une gouvernance très similaires. Cette similitude est visible dans le cadre de classement des archives de chaque

[32] Voir Carte des provinces jésuites de France.

Province où l'on retrouve les séries suivantes : gouvernance et administration, formation, maisons et établissements scolaires, missions, papiers personnels, activités externes[33].

PARIS – 253 ml	LYON – 140 ml	CHAMPAGNE – 225 ml	TOULOUSE – 215 ml
Série **Apa** Gouvernement Série **Bpa** Administration Série **CPa** Histoire Série **DPa** Formation Série **E** Maisons Série **F** Missions Série **H** Dossiers personnels Série **IPa** Ministères, Œuvres, Activités	Série **Mly** Gouvernement Série **Nly** Administration Série **Ply** Formation Série **Q** Maisons Série **R** Missions Série **T** Dossiers personnels Série **Uly** Activités et Ministères	Série **A** Reproductions Curie Générale Série **D** Histoire Série **E** Les établissements jésuites en France Série **G** Collèges, Résidences Séries **GCM à GMX** Missions Série **GP** Gouvernement Série **GR** Administration Série **N** Cours	Série **AR** relations Curie/Saint Siège Série **B** Imprimés ou manuscrits Ancienne Compagnie Série **BT** Administration et gouvernement Série **CA** Associations, congrégations, mouvements spirituels Série **CB** biographies et hagiographies Série **CC** Catalogues Ancienne Compagnie Série **CH** Documents historiques Série **CP** Pédagogie et enseignement Série **CS** Spiritualité, pastorale Série **F** Missions

Figure 2 Cadre de classement des Provinces jésuites de France jusqu'en 1976

Chacune de ces juridictions ayant cependant un fonctionnement indépendant, leurs archives ont été gérées de manière indépendante, dans des lieux différents. Ce n'est qu'en 1989 que les fonds d'archives furent regroupés dans un même lieu, à Vanves. À l'instar de nombreuses institutions ecclésiales, les Archives jésuites de France ne furent gérées par un archiviste professionnel qu'à partir de 2015. Cette précision nous permet de comprendre les choix et erreurs archivistiques qui ont pu être perpétrées, ainsi que l'organisation de certains ensembles. Comme nous pouvons l'observer dans le cadre de classement (Figure 2), chaque Province avait alors en charge ses propres missions. Les Provinces d'origine contrôlaient l'organisation, le personnel et les finances des missions dont elles avaient la charge.

Dans notre étude, nous nous sommes concentrés en premier lieu sur les fonds propres des missions, c'est-à-dire : le fonds de la mission du Tchad, qui dépendait de la juridiction de la

[33] Voir tableau Figure 2 : Cadre de classement des provinces jésuites de France jusqu'en 1976.

Province de Lyon, et les fonds des missions du Cameroun et de la Côte d'Ivoire qui dépendaient de la Province de Paris.

Notre expertise archivistique nous fait émettre l'hypothèse qu'il ne s'agit pas, comme on pourrait logiquement le croire au premier abord, des documents produits au sein des différentes missions, versés tels quels. En réalité, de nombreux indices (en-têtes, adresse, etc.) nous permettent d'affirmer que nous avons affaire à des regroupements de documents issus de divers producteurs, parfois même extérieurs à la Compagnie de Jésus. Tout porte à croire qu'il ne s'agit pas d'archives ramenées d'Afrique, mais de documents de fonctionnement (rapports, demandes, correspondances) qui étaient envoyés en France, aux différents organes décisionnels (Père provincial, procure des missions, etc.). Il n'est donc pas question des archives propres de la mission, qui ont dû être conservées sur place, mais de la réunion a posteriori de différents documents trouvés dans les archives du provincial, de la procure des missions, ainsi que dans les archives personnelles des Jésuites. Le principe archivistique fondamental de respect du fonds[34] n'a pas été suivi, et les documents ont été regroupés sans tenir compte de leur origine ou de leur producteur, de manière documentaire, afin d'obtenir un ensemble thématique et non plus archivistique.

Les plans de classement de chacun des trois fonds sont inexistants et l'organisation générale des documents ne semble pas non plus découler logiquement d'une certaine organisation de travail, comme on peut l'observer pour les archives de gouvernance, c'est-à-dire celle des supérieurs provinciaux de France par exemple, avec des dossiers de travail organisés par instances, puis par thèmes, et contenant très peu de documentation. À l'inverse, les fonds de ces trois missions contiennent beaucoup de documentation et de publications, peu de dossiers de travail et s'apparentent à une compilation documentaire a posteriori sans plan de classement. De surcroît, nous trouvons des documents postérieurs à 1976, comme des rapports d'activités très récents de l'INADES par exemple, alors que ces territoires n'étaient plus administrés par des Jésuites Français. En effet, les missions étudiées sont devenues indépendantes en 1976, et elles faisaient alors partie de la Province d'Afrique occidentale qui regroupait le Cameroun, le Tchad, la Côte d'Ivoire et le Sénégal. De plus, de nombreux documents sont conservés à

[34] Le respect des fonds est l'un des principes fondamentaux de l'archivistique française (et en partie francophone). Il conjugue le respect de la provenance d'un fonds d'archives avec le classement cohérent des documents qui le composent. Voir : Association des archivistes français, *Abrégé d'archivistique: principes et pratiques du métier d'archiviste*, Paris, France, Association des archivistes français, 2020.

Douala, siège de la nouvelle Province d'Afrique occidentale à partir de 1976, ce qui est logique et statutaire.

On peut voir ici un processus de réappropriation avec la constitution d'une mémoire a posteriori. Il est clair qu'en plus d'avoir pioché dans divers fonds d'archives, on y a ajouté de la documentation et des ouvrages trouvés et compilés récemment. Mais explorons maintenant tout cela plus en détail. Jusqu'au début des années 2000, les Pères archivistes inséraient dans les boîtes, les travaux remis par les chercheurs au fur et à mesure de leur publication. Le fonds restait « ouvert », en dépit de la disparition de la mission dans les années 1970. Pour faciliter l'insertion des documents dans le classement, des espaces vides étaient laissés dans la numérotation des articles. Ceci explique que certaines cotes ne soient pas attribuées.

Tchad

Tout d'abord, décrivons le contenu du fonds propre de la mission du Tchad sous la cote RTC. Ce fonds se situe au sein des fonds de la Province de Lyon, dans la section des missions étrangères. Le fonds de la mission du Tchad est le plus volumineux des trois et le plus fourni, avec ses sept mètres linéaires qui contiennent environ deux cents cotes. Cela est logique puisque la mission a été créée onze et seize ans avant les deux autres. La composition exclusivement européenne de son personnel a également dû faciliter l'envoi de certains documents en France. Son contenu est assez riche et la série RTC contient notamment les lettres reçues du Tchad par le Père provincial, ainsi que la correspondance de plusieurs missionnaires. Viennent se mêler à cet ensemble, les documents produits ou reçus par la procure[35] des missions à Lyon, notamment les lettres envoyées du Tchad par les missionnaires, des rapports, des dossiers financiers, des cartes, des notices historiques, des comptes rendus de réunions, des *Survey*[36].

À cela, s'ajoute les travaux de recherche des Pères linguistes, ethnologues et anthropologues, qui représentent une partie notable de cet ensemble. Il s'agit. De nombreuses études ethnologiques ont été effectuées par les missionnaires jésuites du Tchad, mais ils ont également énormément travaillé les langues locales et ont mis en place des centres de recherche linguistiques à Lyon et au Tchad. Comme nous le verrons dans le deuxième chapitre, la

[35] Organisme gérant les aspects administratifs et financiers des missions pour le compte de la province jésuites de Lyon.
[36] Documents officiels envoyés à la curie générale de Rome. Ils ont pour but de présenter la situation de chaque communauté jésuite et de proposer des points d'amélioration.

linguistique a tenu une place de premier plan au sein de cette mission et l'important volume de documents vient confirmer cet état de fait.

Les publications des missionnaires[37], ouvrages ou périodiques qu'ils ont produits dans le cadre de la mission, sont à étudier. Citons pour exemple le périodique *Les Lettres du Tchad*. Édité de 1946 à 1972, il avait une diffusion à la fois interne et externe. Au même titre que les *Lettres édifiantes et curieuses* en leur temps, ce périodique était composé de récits missionnaires ayant pour but d'éveiller les vocations, mais également d'encourager le mécénat.

Une collection de documents figurés complète cet ensemble. Elle se compose de photographies des Pères jésuites, prises de vue des édifices religieux, photographies ethnographiques et touristiques, ainsi que de cartes géographiques.

Nous trouvons également de nombreux travaux de recherche extérieurs à la Compagnie, collectés ou reçus par les Pères archivistes (monographies et articles de revues).

Le fonds contient quelques séries organiques de documents d'archives, mais le principe du respect des fonds n'a pas été suivi, comme nous l'avons précédemment remarqué. Il semblerait que les archives du Père provincial aient été mélangées avec celles de la procure des missions. Des travaux de chercheurs récents sont ainsi amalgamés à des dossiers d'archives et des séries de documents ont été scindées en plusieurs lots et dispersées en fonction de leur thème. De même, la collection des photographies, dont les albums de photos individuels de Jésuites, a été démantelée et organisée par thèmes ou par lieux. Seuls quelques grands albums semblent avoir été conservés tels quels. Cette collection est parfois amalgamée avec les documents sur papier et des photographies des Pères jésuites sont ainsi dispersées dans différents dossiers. Dans ce cas de figure, nous avons indiqué leur présence dans la description faite lors du reclassement des archives sur papier ; ne connaissant pas leur origine exacte, il ne nous est pas possible de les classer ailleurs.

D'autres fonds d'archives jésuites français sont complémentaires. Il est ainsi possible de trouver des éléments concernant la mission du Tchad dans les archives des Pères provinciaux de la Province de Lyon, dans les fonds personnels de missionnaires, et enfin dans les catalogues[38]. Si les archives des Pères provinciaux nous éclairent sur la politique générale de la Province vis-à-vis de cette mission, les fonds personnels nous donnent l'occasion d'apprécier un point de vue

[37] Voir liste dans annexe 2.
[38] Annuaire édité par chaque province jésuite.

plus intime et moins officiel. On peut par exemple y lire l'ensemble des lettres d'un missionnaire et découvrir son « ressenti ». Cela nous permet également d'appréhender les différences entre les lettres originales et ce qui a été publié dans les périodiques. Enfin, nous distinguons dans les catalogues[39] toutes les fonctions occupées par chacun tous les ans, ainsi que les établissements, résidences ou écoles mis en place. C'est un outil de base essentiel, particulièrement lorsque l'on ne dispose d'aucun autre élément d'information.

Cameroun

Dans le fonds de la Province jésuite de Paris, nous trouvons un fonds attribué à la mission du Cameroun cotée FAfC. Ce fonds ne contient que six cotes, qui correspondent environ à un mètre linéaire de documents. Étant donné que les Jésuites se chargeaient de la gestion du Collège Libermann à Douala et du grand Séminaire d'Otélé pour le compte du diocèse, un certain nombre d'archives sont conservées sur place, au niveau du diocèse et du collège. Cela pourrait expliquer pourquoi il y si peu d'archives conservées en France. De surcroît, comme nous l'étudierons, c'est la seule des trois missions dont le personnel est local dès le début et qui eut son indépendance dès 1968. Ce fonds est composé d'archives produites par les Jésuites du Cameroun dans le cadre de la gestion et de l'administration de leur mission, ainsi que celles du grand Séminaire d'Otélé et du collège Libermann. Tout comme le fonds de la mission du Tchad, nous y trouvons une collection documentaire composée du périodique édité par le collège Libermann, mais également de quelques études linguistiques et ethnologiques. Si le volume total n'est pas très important, le contenu de ces archives est assez riche et dense et il nous permet d'avoir une vision d'ensemble probante du fonctionnement de la mission.

Concernant l'iconographie, nous avons uniquement le contenu d'une boîte d'archives standard et aucune photo à caractère ethnographique. Cela peut s'expliquer par le fait que les missionnaires arrivent au Cameroun en 1957, à peine trois ans avant l'indépendance politique, en ville, dans un pays très occidentalisé par sa longue histoire coloniale. Ainsi, dans le fonds photographique de la mission du Cameroun, trouvons-nous uniquement des photos du Collège Libermann (bâtiments, élèves, activités) et quelques portraits de Jésuites.

Il faut bien entendu recouper ces informations avec les dossiers du Père provincial de Paris qui nous donne une vision plus globale et officielle des choses. Les fonds des missionnaires sont aussi à examiner, mais ils sont assez pauvres. Par exemple, les fonds des Pères Claude Pairault

[39] Annuaires jésuites.

et Éric de Rosny ne contiennent que quelques documents concernant cette mission alors qu'ils y ont joué un rôle mémorable.

Côte d'Ivoire

Le fonds de la Côte d'Ivoire, quant à lui, est composé de onze cotes pour un volume de 1,5 mètres linéaires de documents. Cette mission a été prise en charge par la Province de Paris, comme cela a été le cas de la mission du Cameroun. L'hypothèse la plus probable de cette tutelle est que l'*Action populaire*[40], dont elle est originaire, était alors gérée par la Province de Paris. De plus, l'expérience de la prise en charge de la mission du Cameroun par cette même Province a également pu jouer un rôle dans cette répartition. Ce fonds est un peu plus conséquent que celui de la mission du Cameroun, mais sa chronologie s'étend jusqu'aux années 2000, avec la conservation des rapports d'activité du centre. Le directeur ayant été un Jésuite français jusqu'à cette période, il devait certainement envoyer ses rapports à sa Province d'origine pour information.

Nous trouvons dans ce fonds tous les éléments qui nous renseignent sur sa création, sa mise en place et sa gestion. De nombreux documents concernant le contenu et l'organisation des formations proposées par le centre sont également présents. Les supports de formation ou encore certains outils documentaires édités par le centre nous rendent tout cela très concret. À l'instar des deux autres fonds, un important volume d'ensembles documentaires est présent. Nous y trouvons notamment le périodique édité par le centre, les comptes-rendus de sessions, des publications et des cours.

L'iconographie est assez lacunaire et nous ne disposons que de quelques photos de l'institut pour le développement économique et social fondée en Côte d'Ivoire, l'INADES, pour certaines postérieures à 1976.

Des informations complémentaires sont à rechercher dans le fond de l'*Action populaire* dont l'INADES est issu, ainsi que dans les fonds personnels des Pères Jean-Yves Calvez, Denis Maugenest et Claude Pairault, fondateurs ou directeurs du centre. Il est également possible de trouver des éléments dans les dossiers du Père provincial de Paris, qui a dû, avec l'aval du Supérieur Général, valider cette nouvelle mission. Les documents les plus intéressants sont les *Survey* et les rapports d'activité, car ils nous proposent une vue d'ensemble critique et évolutive.

[40] Fondée en 1903 par les jésuites français, centre de recherches et d'études fondé sur la doctrine sociale de l'Église.

b) **Aux ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu)**

À Rome sont conservées et centralisées les archives de la curie générale des Jésuites. Les documents que l'on y trouve ont par conséquent été produits ou reçus par cet organe central de gouvernance de la congrégation religieuse. Les documents conservés y sont plus officiels et généraux que ceux des Provinces. Ils nous permettent de mettre en lumière la politique internationale des Jésuites en matière de mission, mais également les relations avec la *Propaganda Fide* et le Saint-Siège. Il est important de préciser qu'il n'est pas possible d'y consulter un document postérieur à 1958, car cette institution s'aligne sur les délais de communicabilité des Archives Vaticanes. Concernant la mission jésuite française du Tchad, nous avons trouvé et consulté certaines lettres de missionnaires adressées au Supérieur Général pour l'envoi en missions étrangères, les fonds concernant les échanges avec les Provinces de Paris et Lyon, et le fonds concernant l'assistance du Tchad. On y trouve également les échanges avec la *Propaganda Fide*.

Rien n'a pu être trouvé aux ARSI concernant les missions du Cameroun et de la Côte d'Ivoire, puisqu'elles débutent respectivement en 1957 et 1962. Cependant, les *Acta Romana,* recueils de textes officiels en régulière publication concernant la Compagnie de Jésus et émanant de la curie générale de l'ordre, sont conservés dans les fonds de la Province de France et représentent une source majeure, notamment concernant la période post-conciliaire et le généralat de Pedro Arrupe, qui y a publié de nombreux textes concernant la Compagnie de Jésus en Afrique. Il en va de même pour les dossiers concernant les différentes congrégations générales[41], conservés dans les fonds des différents Pères Provinciaux.

c) **Dans les archives publiques - Archives Nationales d'outre-Mer (ANOM)**

Aux Archives nationales d'Outre-mer, nous avons consulté des dossiers concernant l'Église catholique et les missions dans les colonies françaises. Nous nous sommes plus particulièrement intéressés aux documents émanant de la Direction des affaires politiques du Ministère des colonies. Nous avons repéré dans cet ensemble le dossier d'aumônier militaire du Père Fréderic

[41] Assemblée représentative de la Compagnie de Jésus composée de membres choisis par chaque province. Organe suprême de décision, elle correspond au chapitre général d'autres autres ordres religieux. Elle se réunie notamment pour élire un nouveau Supérieur général. Voir : Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.

de Bélinay, dont nous reparlerons plus loin, et toutes les démarches qu'il avait effectuées. Nous avons aussi trouvé des informations sur les relations entre les autorités coloniales, militaires et administratives avec les missionnaires.

Nous avons, entre autres, découvert de nombreux renseignements sur l'enseignement catholique au Cameroun, l'Église catholique au Cameroun et les rapports qu'elle entretenait avec l'administration coloniale. On y repère aussi des éléments sur la méfiance de l'État français à l'égard de l'Église catholique qu'il soupçonne de protéger les opposants politiques. C'est dans ce contexte que se met en place la mission jésuite française du Cameroun.

2. Quelles exploitations possibles ?

Le cœur du métier d'archiviste est de rendre exploitables les fonds d'archives qu'il a sous sa responsabilité, selon une certaine méthodologie scientifique et internationalement normée. L'exploitation qui s'en suit par les chercheurs est l'étape ultime de la valorisation de ces fonds, qui deviennent ainsi les principaux outils de la recherche historique dans un cycle vertueux. Dans le cadre de ce travail, nous avons donc établi un guide des sources primaires et complémentaires, ainsi qu'une bibliographie de référence. De même, les fonds des trois missions ont été reclassés et reconditionnés.

Comme nous venons de le décrire, ces archives sont à la fois polymorphes, de producteurs multiples et avec des destinations différentes. Le statut de ces différents producteurs d'archives viendra également éclairer leur examen approfondi. Il peut s'agir de Jésuites (missionnaires, provinciaux, procureur des missions, généraux), d'hommes d'Etat ou de militaires concernant les archives publiques. Il est indéniable que leur identité et leur statut viennent alimenter la subjectivité de ce corpus documentaire et qu'il est fondamental de les analyser. Selon le producteur, les différents documents nous emmènent dans une vision plus ou moins personnelle et intime des choses et des situations. De même, nous pouvons être face à un point de vue plus officiel et statutaire ou même un mélange des deux et ce, de manière plus ou moins consciente. On est immergé dans le ressenti des missionnaires, mais aussi au plus près des instances décisionnelles et de gouvernance de la Compagnie de Jésus. Ceci est d'autant plus intéressant que nous nous trouvons à une période charnière de tous point de vue : dans l'Église, dans les missions, dans la société française et mondiale.

La première chose qu'il convient donc de prendre en compte dans l'analyse de ces sources est leur périodicité, car elle détermine beaucoup de choses. Elles ont en effet été produites et rassemblées à une époque coloniale, puis d'indépendances politiques et de mise en place des nouveaux États africains. Un contexte politique et historique lourd de sens et mouvant, mais également plein d'affects, d'angoisses et de présupposés plus ou moins conscients, tel que le décrit Ann Stoler dans son ouvrage[42] par rapport aux sources datant de l'époque coloniale. Nous avons affaire à des personnes, des individus, les producteurs d'archives, qui sont empreints de cette histoire et qui réagissent en fonction de la société dans laquelle ils évoluent et de ses inconscients collectifs. En tant qu'hommes de leur temps, les Jésuites n'avaient jamais connu l'Afrique autrement que colonisée jusqu'aux années 1960.

a) **Les fonds des missions**

Les documents contenus dans les trois fonds des missions du Tchad, du Cameroun et de la Côte d'Ivoire sont les premiers que nous avons analysés. Bien qu'il semble qu'ils n'émanent pas directement de l'institution missionnaire, et qu'ils aient été regroupés à posteriori, ils demeurent des documents originaux produits ou reçus par les principaux acteurs et dirigeants de ces trois missions. Cela nous offre une perspective locale de premier plan. À ce titre, les informations que nous y trouvons, nous permettent d'apprécier la fondation et le fonctionnement des différentes missions, ainsi que la gestion du personnel. Quantitativement, c'est également là que nous trouvons le plus d'informations.

b) **Les archives de gouvernance**

Concernant les archives des différents Pères provinciaux, ces fonds nous donnent un complément d'information, ainsi que le point de vue officiel national au niveau de gouvernance de la Province ou international, vis-à-vis de la curie générale des Jésuites à Rome, du Vatican, des pouvoirs publics français ou des pays d'implantation des missions. Les documents les plus substantiels à exploiter dans ces ensembles sont les *Survey*. En effet, ces documents sont des synthèses de l'activité missionnaire, mais ils contiennent aussi des questions et des problèmes posés par les acteurs eux-mêmes ou leur hiérarchie et les solutions proposées. De même, c'est dans ces archives de gouvernance que nous trouvons beaucoup de dossiers concernant les

[42] A.L. Stoler *et al.*, *Au cœur de l'archive coloniale*, *op. cit.*

procures des missions. Ces institutions avaient pour but de gérer les finances des missions : bilan financier, promotion pour mécénat, collecte et redistribution des fonds, dépenses, organisation des voyages des missionnaires, etc. Clé de voûte des missions, ces documents sont essentiels à l'étude et à la compréhension des rouages de fonctionnement des différentes missions. La gestion des finances en particulier est un point central et c'est souvent le seul endroit où l'on trouve ce type de sources. Il est également intéressant de comparer la gestion des différentes missions : les missions de Chines sont-elles gérées de la même manière que celles d'Afrique ? Pourquoi envoie-t-on plus de moyens à un endroit qu'à un autre ? Quelles sont les différentes stratégies ? De même, c'est dans ce seul ensemble documentaire que nous avons découvert des informations concernant la formation des missionnaires.

c) **Les archives personnelles**

Les archives personnelles fourmillent, quant à elles, d'informations complémentaires et nous apportent le point de vue personnel du missionnaire, notamment dans sa correspondance avec sa famille ou ses amis. Ces échanges sont moins formels que ceux qu'il peut avoir avec ses supérieurs. Ces sources restent cependant très lacunaires dans la mesure où nous avons très peu de fonds personnels de missionnaires. Et dans ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, la grande majorité reste incomplète et ne contient souvent aucune information concernant les missions. Les documents les plus probants à exploiter, lorsqu'ils existent, sont les correspondances et les photos.

d) **Les périodiques**

Les périodiques restent une des sources les plus prolixe. En premier lieu, les périodiques internes des missions, c'est-à-dire ceux qui sont produits par les Jésuites au sein de chaque mission. On y décèle de nombreux renseignements inédits, bien qu'écrits d'un point de vue assez orienté, puisqu'il s'agissait de faire la promotion de la mission à destination des Jésuites, familles, amis et mécènes et non d'en faire une peinture objective. Il en est de même pour les périodiques externes non missionnaires, en particulier ceux qui sont édités par les scolasticats afin d'éveiller de nouvelles vocations[43].

[43] Voir Annexe 2.

e) **Les catalogues**

Les catalogues sont un outil essentiel. Ce sont des annuaires composés par chaque Province jésuite. Ils détaillent les fonctions des Jésuites et les lieux d'exercices. Dans le cas d'une étude des missions d'évangélisation, ils peuvent nous donner les noms de tous les Jésuites présents année par année dans la mission, ainsi que leurs fonctions et activités. Il peut permettre d'établir des statistiques ou de retracer le parcours d'un missionnaire, si nous ne trouvons pas d'autre source. Cela permet également d'avoir une image de l'ampleur et des activités prises en charge pour une période donnée.

f) **L'iconographie**

Outre l'examen des archives écrites de ces trois missions conservées aux Archives jésuites de Vanves, nous avons ensuite dirigé notre attention vers l'étude de l'iconographie produite et/ou utilisée par les missionnaires. Cette étude revêt une importance capitale, étant à la fois une source complémentaire et précieuse. Bien que largement méconnue des chercheurs et jusqu'ici peu exploitée, principalement en raison du manque d'inventaire et de mise en valeur, elle requiert néanmoins une analyse approfondie. Elle complète les documents écrits et nous amène à questionner le contexte de leur création et de leur utilisation. Les fonds iconographiques de ces trois missions sont à leur image. Ainsi, sans surprise, c'est pour la mission du Tchad que le volume de documents est le plus important, dans la même proportion que le volume des sources écrites. En effet, c'est la plus ancienne des trois missions et c'est celle qui couvrait le plus vaste territoire, avec de nombreux villages et sociétés. De multiples études ethnographiques y ont donc été menées et les photos en ont sans doute été un instrument fondamental. Elles ont dû permettre l'étude des paysages et de la géographie en général, de l'agriculture, de l'architecture pré- et post-missionnaire (avec par exemple une similitude entre les habitats traditionnels et les chapelles, églises et cathédrales construites), des us et coutumes (vêtements, scarifications, habitats, artisanats, etc.). Lorsque le nom du Jésuite auteur des photos est mentionné - ce qui est loin d'être systématique - cela permet de faire le parallèle avec son parcours. D'ailleurs, un grand nombre de photos identifiées ont été prises par des Jésuites ethnologues et/-ou anthropologues, tel que le Père Claude Pairault par exemple. Mais le plus grand nombre de photos identifiées appartenait au Père Jacques Gabin. Ce Jésuite a un profil assez particulier puisqu'il a été, à tour de rôle et toute sa vie missionnaire au Tchad, au Cameroun, mais aussi en Asie. Il était responsable de diverses procures des missions, en particulier de la

communication par l'intermédiaire des périodiques tels que *Chine Ceylan Madagascar*. Son fonds iconographique avait donc à la fois un but scientifique (anthropologique) et promotionnel (procure : récolte des fonds financiers et encouragement des vocations). Dans cette seconde optique, nous pouvons nous demander si les photos prises l'ont été dans un but ethnologique ou uniquement sous un angle « d'exotisme romantique » à l'image des expositions missionnaires. De fait, le but était de faire rêver un public français d'horizons lointains, afin de motiver les dons d'argent. Une analyse intéressante qui peut être faite, de notre point de vue d'historien, serait de voir ce qui a été photographié selon les endroits et les périodes. Cela permettrait de savoir quels étaient les enjeux et les intérêts et de faire un parallèle avec les sources écrites. Mais les photos ne sont pas le seul format que nous retrouvons. Il y a également un important volume de diapositives, ainsi que quelques films en format 16mm. Diapositives et films étant par essence des formats de diffusion, leur existence nous prouve qu'il y avait une importante communication et diffusion de ces documents à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur de la Compagnie de Jésus (expositions ou journées missionnaires, cours universitaires d'ethnologie, etc.). Ce qui est captivant, c'est que bien après 1973 nous retrouvons des photographies ethnographiques du Tchad et ce jusque dans les années 1990. On peut ainsi citer le fonds personnel du Père Maurice Fournier[44]. Nous retrouvons également beaucoup de photos des missionnaires eux-mêmes et de leurs « œuvres » (chapelles, peintures, cours de catéchisme, de géographie, soins…). Outre le fait de mettre un visage sur un nom, cela nous éclaire sur leur manière de se vêtir (vêtement religieux ou non, inculturé ou pas), de vivre (barbe, case, bâtiments de la mission, véhicules, nourriture) et d'interagir avec les autochtones. Le volume total de cet ensemble représente onze boîtes d'archives standard pour un volume de 1,2 ml. La profusion de photographies est également une marque de l'accessibilité de la photographie grâce à du matériel plus petit, plus pratique, facile d'utilisation et beaucoup moins onéreux qu'au début du XXe siècle.

Quant au Cameroun et à la Côte d'Ivoire, nous avons vu qu'ils étaient laconiques, peu volumineux, sans photographie à caractère ethnographique. On devine que ce sont des photos prises pour illustrer des publications et dans un but promotionnel. Tous les autochtones qui apparaissent sur les photographies sont vêtus à « l'occidentale », dans des postures et activités « occidentales » (sport, scouts, classes, mariage etc.). Ces photos auraient tout aussi bien pu être prises dans n'importe quel collège européen. C'est un important indicateur de ce qui

[44] Archives jésuites de France – Province d'Europe occidentale francophone (EOF) -fonds personnel du Père Maurice Fournier : 22W.

intéresse les missionnaires : évangéliser l'élite intellectuelle qui fréquente le collège. Cela démontre aussi quelle image on veut donner de la mission à l'extérieur : que ce soit au Cameroun, auprès des autorités religieuses qui ont donné cette mission aux Jésuites français, des parents et des élèves qui fréquentent le collège ou encore des donateurs en France, puisque ces photos servent principalement aux périodiques édités par la procure des missions ou les périodiques internes comme celui du collège Libermann. Il y avait pourtant quelques Jésuites ethnologues et/-ou linguistes au Cameroun, comme nous le verrons plus loin. Concernant la Côte d'ivoire, il y a quelques photos de l'institut africain pour le développement économique et social (INADES) : les bâtiments, le centre de documentation, des portraits de Jésuites. Notons la présence de clichés postérieurs aux années 1980.

Les photos ayant été regroupées par pays, nous n'avons aucun moyen de savoir qui en est l'auteur lorsque cela n'est pas mentionné. Le producteur archivistique est également difficile à connaître, de nombreuses photos venant de la procure des missions et non de la mission elle-même et de ses missionnaires. Il arrive heureusement que nous tombions sur un album ou un ensemble de photos dans un fonds personnel, ce qui nous permet une analyse plus fine et contextualisée. Les questions que l'on peut se poser sont multiples : pour quelles raisons ces photos ont été prises et quel usage leur était destiné ?

Nous nous focaliserons particulièrement sur leur statut de sources primaires , exprimant les relations, ressentis et ressentiments de ces religieux, à la fois dans un contexte global de décolonisation, mais également à l'échelle locale de chaque espace.

II — LES DIFFERENTS MILIEUX : UNE INCONNUE A APPREHENDER

Dans ce chapitre introductif, les cadres géographiques, historiques et humains sur le temps long sont à expliciter. Il s'agit de mettre notre étude en perspective vis-à-vis d'une histoire longue de l'Afrique et de l'impérialisme. Il en est de même pour les contextes socio-politiques des trois objets d'étude plus précis englobés dans notre chronologie, c'est-à-dire à l'arrivée des missionnaires, qui seront également détaillés.

1. Histoires et géographies locales sur le temps long

Si l'on se réfère à l'histoire des missions catholiques en Afrique, ces trois missions sont fondées tardivement dans un contexte plutôt hostile d'effondrement interne (contestation des chrétiens occidentaux) et externe (contestation des populations africaines, rejet de la société civile française) des missions[45]. En effet, la plupart des missions chrétiennes d'évangélisation en Afrique ont débuté à la fin du XIXe siècle, dans un contexte beaucoup plus favorable aux dynamiques missionnaires, avant ou en même temps que la colonisation du continent par les Européens. Au tournant du XXe siècle, les puissances coloniales adoptaient une politique de neutralité religieuse, tout en cherchant à utiliser les missionnaires comme vecteurs de leur politique civilisatrice. À cette époque, les missions catholiques jouaient un rôle significatif dans la transformation des sociétés en introduisant des idées chrétiennes occidentalocentrées[46]. Après la Première Guerre mondiale et jusqu'à la Seconde, nous remarquons une évolution vers une politique religieuse de plus en plus favorable, devenant particulièrement positive après le deuxième conflit mondial. Dès les années 1930, pour contrer l'influence religieuse étrangère sur leurs territoires, les autorités coloniales françaises favorisaient les missions religieuses françaises, cherchant ainsi à promouvoir une culture et une influence françaises, notamment en opposition aux influences anglo-saxonnes[47]. Par ailleurs, l'éducation était largement entre les mains des missionnaires à cette époque, ce qui explique pourquoi les autorités coloniales encourageaient spécifiquement les missionnaires nationaux. En témoigne un décret de 1923[48] imposant le français comme langue d'enseignement dans les colonies françaises.

Dans les archives, nous découvrons que les Jésuites ont attaché une grande importance à ces contextes. En effet, dans les trois fonds, nous trouvons de long rapports concernant la géographie, la sociologie, la situation politique, religieuse et financière des terres de missions. Ces rapports contextuels apparaissent aussi bien avant l'installation missionnaire – comme c'est le cas dans les rapports que fait le Père Jean-Yves Calvez pour préparer l'établissement en Côte d'Ivoire –, qu'au tout début d'une installation, pour relater les difficultés rencontrées, comme c'est le cas au Tchad, ou plus récemment pour contextualiser de manière actuelle leurs travaux

[45] Jean Comby et Claude Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, Paris, France, Karthala, 2022.
[46] Claude Prudhomme, *L'Afrique et la mission: terrains anciens, questions nouvelles avec Claude Prudhomme*, Paris, France, Karthala, 2015.
[47] *Ibid.*, p. 167.
[48] Jean Chapelle, *Le Peuple tchadien: ses racines, sa vie quotidienne et ses combats*, Paris, L'Harmattan, 1986.

dans les différents pays. On trouve ces derniers rapports dans les *Survey*, documents de synthèse envoyés à la curie générale des Jésuites, que nous détaillerons ultérieurement .

a) **Tchad**

La première de ces trois missions à se mettre en place est celle du Tchad en 1946. Avant cela, les Jésuites français n'ont aucune mission en Afrique continentale subsaharienne. Ils ne sont présents qu'au Maghreb (Algérie), au Proche Orient (Liban, Syrie et Égypte) ainsi qu'à Madagascar depuis le XIXe siècle. Le nord du Tchad étant frontalier de la Lybie, cette mission est prise en charge par la Province de Lyon qui administre alors les missions d'Egypte et d'Algérie, géographiquement les plus proches avec la problématique d'une population islamisée. Dans les faits, l'évangélisation du Tchad présente de nombreuses caractéristiques distinctes et conjecturales par rapport aux espaces précédemment administrés telles que la diversité ethnique, linguistique et culturelle ou encore la vaste géographie.

Période coloniale pré-missionnaire

Géographie

La position même du territoire du Tchad est stratégique. Le Sahel et le Sahara sont très liés. Ils représentent un axe Nord/Sud de contacts et d'échanges importants, bien avant la colonisation[49]. La surface du Tchad est de 1 284 000 km^2, ce qui équivaut à presque deux fois celle de la France. Au Sud-Est se trouve la région du Salamat, dont une grande partie est marécageuse, la plus fertile du pays. C'est donc là que se sont développées des cultures vivrières, de la pêche et de l'élevage, les plus grandes villes et où la densité de population est alors la plus élevée. C'est donc logiquement là que les missionnaires chrétiens ont concentré leurs efforts.

[49] Pierre Haski, *Décolonisations africaines*, Paris, Stock : France inter, 2025.

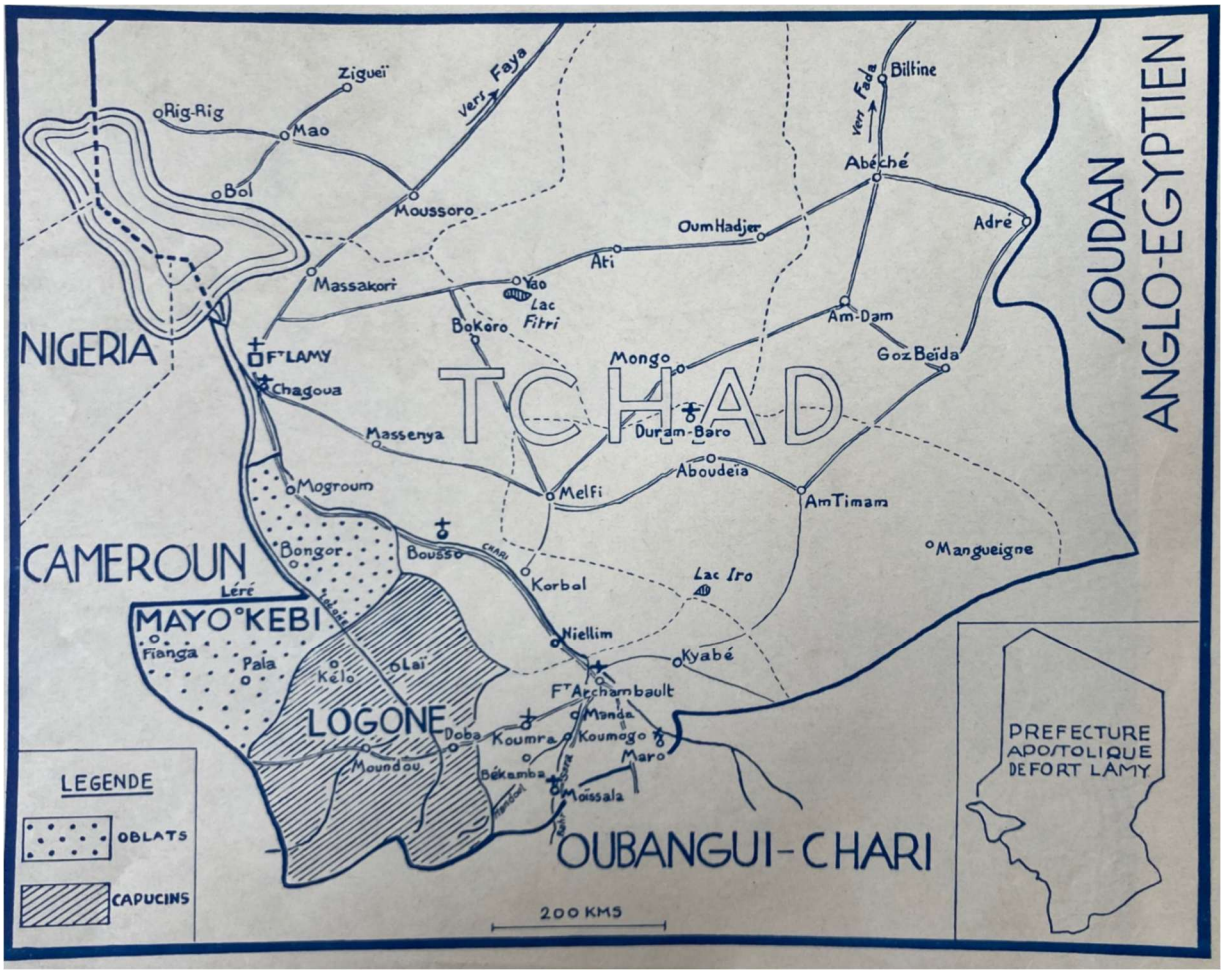


Figure 3 Carte de la mission jésuite du Tchad[50]

Le Tchad est un pays caractérisé par un climat chaud et sec, avec quatre zones bioclimatiques distinctes. Au Nord, dans le désert du Sahara, les précipitations sont extrêmement faibles, et la population est principalement nomade, musulmane et arabisante. Dans le Sud, les précipitations augmentent, avec une végétation allant de la savane à la forêt tropicale. Les températures dans tout le pays sont très élevées toute l'année, avec des maximales régulièrement autour de 43-44 C° dans le Nord pendant les périodes les plus chaudes[51]. Cette grande variété des sols et des climats entraine une variété des ressources et par conséquent une variété de sociétés particulières[52].

La population

Le peuple tchadien est alors principalement composé de cultivateurs, pêcheurs, éleveurs, chasseurs et artisans. Ils sont, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, des peuples de

[50] Carte issue du catalogue de la province de Lyon 1950.
[51] « INSEED-TCHAD - Généralités sur le Tchad ». : https://www.inseed.td/index.php/generalites-sur-le-tchad.
[52] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*

tradition orale. Les agents coloniaux, selon une logique coloniale de simplification et de contrôle des populations locales, les ont subdivisés en cinq groupes ethniques principaux (Sara, Mbaï, Ngama, Kaba et Daï), eux-mêmes subdivisés en de nombreux sous-groupes ou sociétés ayant eux-mêmes leurs propres langues, cultures ou religions[53]. Concernant les données linguistiques, il y avait douze groupes linguistiques, eux-mêmes subdivisés en environ cent dix langues[54]. Ces données sont d'autant plus importantes qu'elles ont eu une influence décisive sur les orientations de la mission, comme nous l'expliciterons dans le deuxième chapitre de notre étude. Il faut cependant se méfier d'une certaine vision « exotique » proprement européenne de l'Afrique comme une mosaïque de tribus isolées[55]. Bien qu'il y ait des différences culturelles et linguistiques, il ne faut pas omettre les connexions, influences et ressemblances qui devaient exister, mais qui ne sont pas mises en avant dans les documents d'archives, au contraire. Les missionnaires dans leurs rapports, avaient plutôt tendance à insister sur les difficultés comme nous le verrons, afin d'obtenir plus de moyens humains et financiers. La vision européocentrée des premiers missionnaires les a également enclins à mettre en avant ces différences culturelles et linguistiques.

Ce contexte géographique nous donne d'importantes informations sur le territoire de mission. Il s'agit d'un vaste territoire, avec une géographie physique très variée ainsi que des conditions climatiques parfois difficiles. Les distances sont longues et il n'y avait alors que peu d'infrastructures routières et aucune ligne aérienne régulière. La frontière sud du pays se trouve à 2000 kilomètres de la mer la plus proche. On y accédait soit par le Cameroun, après 200 kilomètres de pistes, ou par le Congo en chemin de fer. Les administrateurs coloniaux mettaient quant à eux près de deux mois pour arriver à leur poste[56]. Il est par conséquent logique que l'évangélisation ait avancé lentement, étant donné qu'elle était contrainte d'emprunter les mêmes voies. Une source intéressante nous permet de suivre, pratiquement au jour le jour, ce type de parcours dans l'album photo constitué par le Père Léon Chaine en 1948[57] et qui retrace tout son voyage du départ dans le port de Marseille à son arrivée au Tchad. Cela nous renseigne également sur le fait qu'il y avait un important nombre de sociétés différentes à appréhender avant de pouvoir entreprendre un travail d'évangélisation.

---

[53] Jean-Pierre Magnant, « Terres de lignage et État chez les dites « Sara » du Sud du Tchad (XIXe-XXe siècles) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1981, vol. 68, n° 250, p. 394-426.
[54] J. Chapelle, *Le peuple tchadien*, *op. cit.*(voir p41-44 tableau linguistique).
[55] Mamadou Diouf, *L'Afrique dans le temps du monde*, Sète, Rot-Bo-Krik, 2023.
[56] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC15.
[57] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : Fonds iconographique des missions : FiRTC.

Les religions

Au Tchad, dans les années 1930-1940, il y avait principalement trois grands types de religions : l'Animisme, l'Islam et le Christianisme. Chaque religion correspond à un type de société distinct soit qu'elle en émane, soit qu'elle crée ce type de société. Les comportements sociaux sont déterminés par les croyances et les comportements religieux résultent des pressions sociales[58]. Il est dès lors important de détailler leur nature et leur mise en place dans le cadre de note étude.

On peut définir l'Animisme comme le terme regroupant les religions dites « traditionnelles » au Tchad. Il s'agit de plusieurs religions et chacune d'entre elles se trouve localisée sur l'espace occupé par un certain groupe humain et est en grande partie liée à ce territoire géographiquement limité. L'une des caractéristiques communes et des fondements de ces religions traditionnelles est l'initiation. Comme nous l'avons remarqué plus haut, société, religion et territoire sont intimement liés. Au Tchad, au sein de la plupart des religions traditionnelles, ce sont les hommes adultes de chaque communauté qui constituent l'élément responsable du groupe. Ils ne peuvent assumer cette qualité qu'après avoir reçu de leurs aînés le capital d'expérience et de pouvoir des générations précédentes. Ils y parviennent à travers « un passage » que l'on appelle l'initiation. Celle-ci leur donne la cohésion sociale nécessaire, les connaissances religieuses, le savoir et l'état d'esprit grâce auxquels ils pourront exercer leurs responsabilités. Faute d'être passés par là, ils resteront des non-initiés inaptes à la vie sociale. Nous reviendrons sur ce rite de passage plus loin dans notre propos.

L'islamisation de l'Afrique subsaharienne, quant à elle, a connu un développement en trois phases : une première par la présence dans les villes de marchands, une deuxième par un Islam de cour et une troisième par une pénétration dans les populations. Ce fut un long processus d'appropriation[59]. Si le commerce est le *deus ex machina* des échanges entre l'Afrique et le monde, il transporte dans ses bagages les idées et les conceptions religieuses des mondes qu'il met en dialogue. La christianisation puis l'islamisation d'une partie de l'Afrique résultent de ces connexions et en témoignent[60].

---

[58] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*

[59] François-Xavier Fauvelle et Anne Lafont, *L'Afrique et le monde : histoires renouées – de la Préhistoire au XXIe siècle*, La découverte, 2022, p. 74.

[60] François-Xavier Fauvelle et Anne Lafont, *L'Afrique et le monde : histoires renouées – de la Préhistoire au XXIe siècle*, La découverte, 2022, p. 61.

Au sud du Sahara, l'Islam a d'abord été introduit par les marchands berbères qui ont développé de grandes routes commerciales en aménageant les oasis aux IXe et Xe siècles. Si les souverains notables des grands royaumes (par exemple au Mali) ont embrassé un Islam teinté d'animisme, les populations rurales ont continué de pratiquer des religions traditionnelles. La France pratiqua une politique coloniale laïque, non répressive à l'égard des musulmans, initiée par Napoléon III en Algérie, afin de permettre une colonisation sans heurt[61]. Parfois même, sur les territoires coloniaux musulmans, l'établissement de missionnaires chrétiens est interdit[62], mais ce ne fut pas le cas au Tchad.

On a souvent souligné ce paradoxe que la colonisation européenne avait contribué à l'accélération de l'islamisation dans l'Ouest africain. En effet, la destruction des structures sociales traditionnelles et la mise en place d'une administration coloniale favorisèrent la pénétration plus rapide de l'Islam dans des régions qui n'avaient pas été intégrées dans les espaces ouverts aux musulmans. Les acteurs essentiels de l'islamisation que furent les leaders des confréries soufies, donnèrent durant cette période coloniale toute leur capacité à attirer les populations et à opposer à l'entreprise européenne d'assimilation la force de résistance d'une identité musulmane assurée d'elle-même. L'Islam confrérique prit de la sorte une dimension politique dès son développement en Afrique de l'Ouest. Il fut perçu comme protecteur de valeurs traditionnelles telles que la solidarité familiale et villageoise ou le respect des aînés, là où les Européens entreprenaient de fixer les coutumes en matière de justice, de mariage et d'héritage[63].

Enfin, concernant le Christianisme, on présente parfois une simultanéité entre la conquête coloniale militaire et la pénétration missionnaire chrétienne en Afrique. Ce ne fut pas le cas au Tchad. Le gouvernement français, empreint d'anticléricalisme, est opposé aux missionnaires. Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale et la constitution de la Société des Nations (SDN) que le gouvernement français perd la possibilité de s'opposer à la création de missions chrétiennes. Dès 1920, on observe la mise en place de missions protestantes. Les missions catholiques quant à elles sont plus tardives. En effet, le Tchad dépendait du vicariat apostolique[64] de Khartoum, en Lybie, sous domination italienne. Mussolini avait alors des

[61] Bernard Nantet, *Dictionnaire d'histoire et civilisations africaines*, Paris, Larousse, DL 1999. Article *Islam*.
[62] Elikia MBokolo, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles: histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1992.
[63] François-Xavier Fauvelle, Anne Lafont et François Bon, *L'Afrique et le monde: histoires renouées : de la préhistoire au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2022, p. 8.
[64] Le vicariat apostolique ou la préfecture apostolique est une portion déterminée du peuple de Dieu qui, à cause de circonstances particulières, n'est pas encore constituée en diocèse, et dont la charge pastorale est confiée à

prétentions territoriales sur le Tchad. Le gouvernement français ne voulait donc pas d'installation de missionnaires italiens. De même, le Vatican ne voulait pas y installer des missionnaires français pour ne pas contrer le gouvernement italien. Les tentatives d'implantations furent le fait du Père Frédéric de Bélinay, Jésuite, ancien officier de cavalerie, qui obtint en 1935, avec de grandes difficultés, d'être envoyé au Tchad comme aumônier militaire bénévole[65], puisqu'il ne pouvait l'être en tant que missionnaire. Il revint plusieurs fois et son action acharnée aboutit en 1946 à la création des missions. Ainsi, le décret romain du 22 mars 1946 organise trois juridictions religieuses catholiques confiées aux Jésuites, aux Oblats de Marie et aux Capucins. Ces trois juridictions sont à l'origine des quatre diocèses actuels du Tchad, N'Djamena, Sarh, Moundou et Pala[66].

La résistance à la christianisation reste cependant vivace. Dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, les missionnaires se heurtaient au poids de l'Islam qui poursuivait son expansion. Dans une sorte de compétition entre les deux religions, l'Islam bénéficiait d'atouts qui manquaient au Christianisme : une implantation en Afrique plus anciennement enracinée, une meilleure adéquation avec les coutumes locales telle que la polygamie, plus de tolérance envers les pratiques animistes, l'absence d'étapes longues dans le processus de conversion, et surtout, l'absence de lien avec une domination politique (en tous cas pour la période qui nous intéresse)[67]. En outre, Animisme et Islam peuvent être considérés comme « historiquement tchadiens », car si nous n'avons pas de date précise concernant l'animisme, nous savons que l'Islam était présent dans cette région depuis le XVIe siècle. Le Christianisme, quant à lui, occupe une place différente de celle de l'Islam. Il a été réintroduit à l'époque coloniale en parallèle de l'introduction du modèle de la « civilisation occidentale ». Il a pu être considéré comme un moyen d'insertion socio-religieux au niveau de la colonisation, mais a plutôt été perçu comme un outil de la domination occidentale. La société musulmane lui ayant été imperméable, il a concentré son effort sur les sociétés animistes. Concernant la pratique des religions africaines, on constate une ferme opposition aux Européens et leur arrivée provoque un regain des pratiques et un certain rejet du Christianisme[68]. Parfois, les missions chrétiennes

un Vicaire apostolique ou à un Préfet apostolique qui la gouverne au nom du Pontife Suprême. Source eglisecatholique.fr.

[65] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC9 et 10.

[66] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*

[67] Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

[68] E. MBokolo, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles*, *op. cit.*

sont également affaiblies par la concurrence entre catholiques et protestants. En 1962, on comptabilise au Tchad 55% de musulmans, 35,5% d'animistes et 9,5% de chrétiens[69].

La Politique

À partir des sources les plus anciennes dont nous disposons, il nous est possible d'analyser l'évolution politique du Tchad à partir du IXe siècle, marquée par l'émergence de l'empire du Kanem. Au XIIIe siècle, le Kanem connaît des turbulences causées par des conflits de succession, ce qui entraîne un déplacement de son centre de pouvoir vers le Bornou. Entre le XVIe et le XVIIIe siècle, l'influence du Bornou décline progressivement, tandis que les Sao du Sud et les Touaregs de l'Aïr lancent des raids, laissant seuls les royaumes du Ouaddaï et du Baguirmi maintenir une relative stabilité. Ces périodes de conflit alimentent le commerce d'esclaves transsaharien à destination de l'Égypte et de la Tripolitaine. Divers petits royaumes émergent également, tels que ceux du Ouara, des Moundang de Léré et des Saras, qui résistent à l'expansion de l'empire peul de Sokoto. À la fin du XIXe siècle, Rabah, un chef de guerre originaire du Darfour, parvient à établir son propre royaume dans la région tchadienne.

Ces divers royaumes ont laissé un héritage marqué par la présence de structures traditionnelles de gouvernance, parfois superposées aux autorités administratives contemporaines. Les dirigeants traditionnels, souvent héritiers de leurs fonctions, portent généralement le titre de sultan dans le Nord à majorité musulmane, et de mbang ou gong dans le Sud, où les croyances animistes et chrétiennes prédominent. L'autorité coutumière et religieuse du sultan peut s'étendre sur plusieurs cantons, tandis que celle d'un simple chef est limitée à un seul canton. Leur légitimité et leur rôle sont parfois contestés, selon les époques et les circonstances, les plaçant tantôt en tant que simples auxiliaires de l'administration, tantôt en tant que figures publiques d'importance[70].

En septembre 1900, après une guerre coloniale de la France contre Rabah, le Tchad est défini en tant que « territoire militaire des pays et protectorats du Tchad » par un décret. Un autre décret de 1920 change son statut en celui de colonie rattachée au gouvernement de l'Afrique

[69] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*
[70] Ali Al'Amin Mazrui et Christophe Wondji, *Histoire générale de l'Afrique. VIII, L'Afrique depuis 1935*, Paris, Éd. UNESCO, 1998.

équatoriale française (AEF)[71]. La domination coloniale française empêche, comme dans beaucoup de pays africains, toute vie politique tchadienne avant 1945.

La Seconde Guerre mondiale

Au moment de la Seconde Guerre mondiale, le Tchad est le premier territoire colonial africain à se rallier à la France libre dès 1940, sous l'égide du gouverneur Félix Eboué, et il fournit un important effort de guerre en battant les Italiens en Lybie. Par conséquent, ce même gouverneur instaure une « nouvelle politique indigène pour l'Afrique équatoriale » dès 1941. Celle-ci met en évidence, pour la première fois dans le droit colonial français en Afrique, « le droit des africains à conserver leur propre culture, leurs propres coutumes, leurs propres structures et sur ce terrain qui était le leur le droit d'édifier leur propre patrie »[72].

Les enjeux du deuxième conflit mondial et la participation des peuples colonisés à celui-ci ont changé de nombreux paradigmes, ainsi que nous l'avons précédemment explicité. La conférence de Brazzaville en 1944 permet d'abolir le travail forcé et de supprimer code de l'indigénat. Mais le but demeure l'intégration et non l'émancipation des pays colonisés de la part du Général de Gaulle[73].

b) **Cameroun**

La deuxième mission des Jésuites français en Afrique continentale subsaharienne à être mise en place est celle du Cameroun en 1957.

Les années 1950-1960 marquent une période charnière pour les missions d'évangélisation. Ces dernières prennent conscience des enjeux liés au mouvement de décolonisation, et adoptent progressivement une posture critique envers la domination coloniale. Elles se détachent graduellement des structures coloniales, dont les intérêts diffèrent de ceux des Églises à vocation universelle. Ces évolutions se traduisent par des transformations au sein des structures missionnaires, avec notamment une augmentation significative du nombre de prêtres

[71] Afrique Equatoriale Française : ensemble fédéral regroupant de 1910 à 1958 les territoires sous domination coloniale française du Tchad, de l'Oubangui Chari, du Moyen Congo et du Gabon avec Brazzaville pour Capitale.

[72] Félix Éboué, *La Nouvelle politique indigène pour l'Afrique équatoriale française*, Paris, Office français d'édition, 1945.

[73] *Discours prononcé par le général de Gaulle, président du Conseil, à Brazzaville (Congo), 24 août 1958.*, https://www.elysee.fr/charles-de-gaulle/1958/08/24/discours-prononce-par-le-general-de-gaulle-president-du-conseil-a-brazzaville-congo-24-aout-1958 , 24 août 1958, (consulté le 17 juin 2025).

autochtones, une multiplication des congrégations féminines locales, et la nomination d'évêques autochtones par les autorités religieuses. Par ailleurs, nous observons une substitution graduelle des missionnaires occidentaux par des autochtones[74]. Qu'en est-il de la mission confiée aux Jésuites ?

Lorsque les Jésuites français font leur entrée au Cameroun en 1957, ils pénètrent un pays en plein bouleversement. En effet, en l'espace d'un demi-siècle, le Cameroun avait été le théâtre de plusieurs transformations historiques majeures, notamment la traite esclavagiste, la colonisation, la recolonisation et finalement l'accession à l'indépendance. Ces événements ont profondément marqué la société camerounaise, influençant ses institutions et ses dynamiques relationnelles. Il est donc impératif de comprendre le contexte géographique, socio-politique et religieux complexe et évolutif dans lequel ces changements se sont produits.

Géographie

Territoire aux paysages, sols et sous-sols divers et riches, le Cameroun s'étire sur 475 650 km^2 de superficie. Situé au creux du golfe de Guinée, à la charnière de l'Afrique occidentale et de l'Afrique centrale, entre l'océan Atlantique et le Lac Tchad, le Cameroun est à l'origine une région habitée par des sociétés nombreuses et diversifiées. Les principales sont les Fang, les Bamiléké, les Bamoun, les Douala, les Loumdou, les Bassa, les Peul, Les Tikar, les Mandara, les Maka, les Chamba, les Mbum et les Haoussa. Nous reviendrons notamment sur les Bamiléké et les Douala plus loin dans notre étude. Tout comme le Tchad, ce territoire possède une multiplicité et une diversité de langues et de cultures. De même, chacune de ces sociétés présente des caractéristiques originales dont il faut tenir compte. Elles ne se situent pas dans les mêmes aires géographiques, n'ont pas les mêmes cadres d'organisations sociales. Tous les reliefs et les climats du continent africain (excepté le climat désertique) y sont représentés, de même que la faune et la flore. Il partage ses frontières avec le Nigeria, le Tchad, la République Centrafricaine, le Gabon, la Guinée équatoriale et le Congo Brazzaville. Pays côtier, il a subi la traite négrière, dont une des conséquences est un important mouvement des populations et des migrations généralisées qui expliquent la variété et la complexité de la carte ethnique du Cameroun[75]. L'embouchure du Wouri (site de l'actuel port de Douala) est la porte d'entrée de ce qui devint le Cameroun avec la colonisation allemande qui débuta en 1884. Son territoire offre une gamme variée de paysages naturels, une grande diversité humaine et une large palette

[74] François-Xavier Fauvelle, Isabelle Surun et Guillaume Balavoine, *Atlas historique de l'Afrique: de la préhistoire à nos jours*, Paris, Autrement, 2024.
[75] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2, Survey de 1968.

d'activités économiques, définissant trois grands ensembles qui sous-tendent les dynamiques géopolitiques. Le Nord, de type soudano-sahélien, partagé entre sociétés d'agriculteurs et de pasteurs, et dominé par l'Islam, a donné au Cameroun indépendant son premier président, Amadou Ahidjo (1960-1982). Le Sud forestier, christianisé, bénéficie d'une écologie favorable à l'agriculture tant vivrière que de rente ; l'Ouest, aux montagnes marquées par le volcanisme, se partage entre une partie anglophone, proche du Nigeria, et une partie francophone. Parmi les Camerounais de l'Ouest, les Bamiléké se distinguent par leur dynamisme économique ; leurs réseaux commerciaux s'étendent jusqu'au Gabon[76]. En 1968, l'essentiel de la population active (86%) se concentre sur des activités vivrières (agriculture, pêche, élevage, chasse, etc.). Il y avait alors peu d'industrie. 65% de la population savait lire et écrire avec un tôt de scolarisation de 90% au Sud et seulement 15% au Nord[77].

Les Jésuites s'installent dans les deux villes principales : Douala et Yaoundé. Tout d'abord à Douala, où ils prennent en charge le collège Libermann. Douala est alors la ville la plus importante de l'Afrique Equatoriale française, bien qu'elle ne soit pas la capitale administrative du Cameroun. Seule ville de l'Afrique équatoriale française (AEF) à dépasser les 100000 habitants, elle doit sa situation exceptionnelle à sa position économique. Port important, son arrière-pays est alors considéré comme « riche[78] » et il est le débouché naturel du Tchad et de l'Oubangui Chari, régions auxquelles il est relié par la route. À Yaoundé, capitale politique du Cameroun, les Jésuites installent une communauté, c'est-à-dire une résidence de Jésuites au plus près du grand Séminaire d'Otélé dont ils ont la charge.

Socio-Politique

En 1884, le Cameroun devient une colonie allemande. Après la défaite de l'Allemagne, le traité de Versailles en 1919 la prive de ses colonies. Le Cameroun devient un territoire sous tutelle de la Société des Nations (SDN). Cette tutelle est partagée entre le Royaume-Uni et la France. Le Cameroun français, le Cameroun oriental ou Territoire du Cameroun est un territoire administré par la France de 1919 à 1960. Il couvrait huit régions de l'actuel Cameroun (Extrême-Nord, Nord, Adamaoua, Est, Centre, Sud, Littoral et Ouest). Le Cameroun britannique couvrait trois États de l'actuel Nigeria (Adamawa, Taraba et Borno) et deux régions de l'actuel Cameroun

[76] *Encyclopædia Universalis*, https://www.universalis.fr, (consulté le 21 mai 2025).
[77] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 : réflexions du Père Eboussi, 1968.
[78] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3 rapport du Père Couturier, décembre 1956.

(Nord-Ouest et Sud-Ouest). En 1946, l'Organisation des nations unies (ONU) renouvelle la tutelle sur le Cameroun. Ce statut de tutelle, théoriquement distinct de celui de colonie, suppose que la France accorde à la population le droit de se prononcer sur son régime politique. Cependant, cette promesse n'est pas tenue, et le Cameroun est traité de la même manière que les autres colonies. À Douala, un mouvement social émerge, entraînant en 1945 une grève des cheminots que les colons armés répriment violemment. La contestation pour l'obtention de droits sociaux et politiques égalitaires s'exprime principalement à travers le syndicalisme. Ruben Um Nyobe émerge rapidement comme le leader de l'opposition. Il fréquente les cercles d'études marxistes et communistes animés par l'instituteur Gaston Donnat. En avril 1948, l'Union des Populations Camerounaises (UPC) est fondée, avec Ruben Um Nyobe en tant que Secrétaire Général, un poste qu'il occupe jusqu'à sa mort en 1958[79].

Dès 1952, il sollicite des audiences à l'ONU à New York dans le dessein d'obtenir une forme d'indépendance par rapport au statut de tutelle. La France se trouve alors dans une situation délicate, en raison du contexte post-guerre d'Indochine et des rébellions en Algérie, ainsi que de la Guerre froide en cours. À cette époque, une polarisation se dessine entre les États-Unis et l'URSS, les premiers considérant que toute absence de soutien équivaut à une opposition. Ils favorisent dès lors les mesures répressives contre les leaders anticoloniaux en Afrique. En conséquence, l'URSS apparaît comme une force politique d'importance dans la lutte anticoloniale. Par ailleurs, Ruben Um Nyobe est un nationaliste marxiste. Éduqué au sein de l'école missionnaire presbytérienne, perçue comme plus encline à promouvoir l'émancipation des autochtones que les établissements catholiques, il est considéré comme un « évolué[80] ».

Les milieux coloniaux organisent la riposte et poussent l'ascension d'Amadou Ahidjo. Il appartient à la société peul, originaire du nord musulman et il n'a pas d'idée politique tranchée. Il est entouré de conseillers français qui ont parfois plus de pouvoir que lui (on dit que c'est l'ambassadeur de France qui gouverne[81]). L'État français organise ainsi une indépendance sur mesure. Le Cameroun est en quelque sorte le laboratoire d'essai pour la mise en place de la « France-Afrique[82] ».

---

[79] Karine Ramondy, *Leaders assassinés en Afrique centrale, 1958-1961: entre construction nationale et régulation des relations internationales*, Paris, L'Harmattant, 2020.

[80] Un « évolué » est un terme utilisé durant l'époque coloniale pour désigner un autochtone qui s'est élevé socialement par l'éducation et partage les valeurs et les types de comportement occidentaux.

[81] P. Haski, *Décolonisations africaines*, *op. cit.*

[82] Terme désignant les relations néocoloniales entre la France et ses anciennes colonies d'Afrique subsaharienne sur les plans économiques, monétaires, diplomatiques ou militaires.

En 1955, Ruben Um Nyobe doit entrer dans la clandestinité. Il se cache chez le peuple bamiléké, le plus proche des indépendantistes. Plus de 1000 morts furent décomptés à l'issue des différentes insurrections. À Paris, le gouvernement français ordonne l'interdiction et la dissolution de l'UPC et lutte pour son invisibilité ainsi que celle de ses leaders, et ce, même à l'International. C'est de cette manière que le gouvernement français réussit à mettre l'opposition en échec, contrairement à ce qui s'est passé en Algérie. La France accélère alors une autonomie de façade et met en scène l'autonomie politique avec une propagande destinée à faire oublier l'opposition éliminée. Parallèlement l'armée française (dont des unités africaines venues du Tchad) avec l'aide de la police du Cameroun traque Ruben Um Nyobe. Des massacres, exactions et tortures sont effectués comme en Algérie. Le 3 septembre 1958, Ruben Um Nyobe est assassiné et il devient un exemple de la répression coloniale française visant à soumettre la population. Le 1er janvier 1960, les apparences sont sauves pour la France et Amadou Ahidjo déclare son pays indépendant, avec beaucoup de sympathie pour l'ancien colonisateur[83].

La puissance occupante se retire de l'avant-scène, mais la guérilla contre l'UPC perdure durant toutes les années 1960 avec presque 100 000 morts. Les dirigeants de l'UPC sont poursuivis même à l'étranger, à l'instar de Mgr Albert Ndongmo. Les discours éloquents qu'il prononce, attirant régulièrement une foule considérable, lui offrent une tribune propice à la critique du fonctionnement du régime en place. Prudent dans ses propos, il évite soigneusement toute attaque directe contre le président Ahidjo, mais n'hésite pas à dénoncer avec véhémence la corruption et la brutalité perpétrées par ses collaborateurs. Malgré cela, les autorités tentent initialement de tirer parti de la popularité de cet ecclésiastique, afin de calmer les tensions dans la région, où subsistent encore des foyers de résistance de l'Union des populations du Cameroun (UPC). Ainsi, il est désigné comme médiateur auprès du chef rebelle Ernest Ouandié.

Durant le concile Vatican II, en date du 16 octobre 1965, il intervient sur des questions relatives au ministère et à la vie sacerdotale. De plus, il se voit confier la responsabilité de prendre soin des étudiants catholiques africains en formation en Europe. Par ailleurs, il entretient des relations avec l'organisation clandestine « Solidarité », dirigée par le militant communiste et tiers-mondiste Henri Curiel. Ce groupe facilite la venue en France de Nicanor Njawué, représentant de l'UPC à Alger, dans le but d'établir un contact direct avec Albert Ndongmo en vue de former un « front antifasciste » ralliant l'UPC et les catholiques opposés à Ahidjo. Les

[83] *Proclamation de l'indépendance au Cameroun | INA*.

services de renseignement français et camerounais exploitent Albert Ndongmo pour éliminer Ouandié et ses compagnons. Une fois Ouandié repéré, Ndongmo est rappelé à Rome par le Saint-Siège pour éviter un scandale diplomatique. Malgré Ndongmo retourne au Cameroun où il est arrêté en 1970. D'autres opposants sont également capturés et torturés, tandis que Ndongmo subit une campagne de dénigrement. Le réseau « Solidarité » tente de mobiliser un soutien international pour leur défense. Condamné à mort puis à la détention à vie, Ndongmo est libéré en 1975 et s'exile au Canada[84].

Religion

Tout comme son pays voisin le Tchad, avant la colonisation, les peuples du Cameroun pratiquaient des religions traditionnelles dites « animistes » ayant comme point commun le culte des ancêtres. Il y eut, à partir du XIXe siècle, une véritable compétition entre missionnaires catholiques et protestants pour évangéliser les peuples Camerounais.

L'Église catholique au Cameroun

Il y a eu trois périodes d'implantation de l'Église catholique au Cameroun. La première, entre 1890 et 1916. En 1890, les Pères Pallotins allemands débarquent à Douala et une préfecture apostolique du Cameroun est mise en place. La mission Baptiste de Londres arrive au même moment. Douala est laissée aux protestants et les catholiques s'installent à Marienberg. Jusqu'à la première Guerre Mondiale, l'expansion du catholicisme est très rapide et de nombreuses missions sont fondées. En 1904, on érige le premier vicariat apostolique du Cameroun sous la direction de Vieter. Ce vicariat est ensuite divisé en deux en 1914 avec la création de la préfecture apostolique de l'Adamoua confiées aux Pères de la congrégation du Sacré Cœur de St Quentin sous la direction de Mgr Lennartz.

De 1916 à 1955 s'ouvre une autre page de l'histoire de l'Église au Cameroun. Avec la première guerre, tous les missionnaires allemands, catholiques ou protestants, sont chassés. Les catéchistes réussirent à maintenir la vitalité chrétienne dans leurs communautés locales. Les Pères Pallotins transmettent leur pouvoir aux aumôniers militaires français, puis dès 1916, les Pères spiritains arrivent et prennent le relais. Un âge d'or des missions s'ouvre sous le règne de Mgr Vogt, vicaire apostolique de Yaoundé entre les deux guerres mondiales. Il fut un grand organisateur et la mission du Cameroun est florissante. Un grand séminaire est fondé à Mvolyé et confié aux Spiritains. Puis, en 1932, aux bénédictins. En décembre 1935, les huit premiers

[84] Mongo Beti, « Mgr Albert Ndongmo ou la goutte d'humanité dans un océan de bureaucratie », *Main basse sur le Cameroun*, 2010, p. 88 -114.

prêtres camerounais sont ordonnés à Yaoundé. En 1931 le vicariat apostolique de Douala est fondé, en 1934 celui de Foumban, en 1947 celui de Garoua, puis en 1949 celui de Doumé.

Une troisième période apparait de 1955 à 1965. Tandis que l'indépendance politique se dessine, l'Église, bien qu'engagée depuis 1919 avec la lettre apostolique *Maximum Illud* dans l'autochtonisation du clergé, n'échappe pas aux difficultés internes d'une adaptation à mener beaucoup plus profondément et rapidement que prévu. Il y a des remous sanglants et des prêtres sont tués. L'armée du Général Leclerc a peur que les catéchistes ne demeurent pro-allemands. La lutte pour l'indépendance est parfois assimilée à la lutte contre la mission. La collusion avec la puissance coloniale pour obtenir des terrains ou des autorisations pour construire des églises ou des écoles, bien que pragmatique, était inévitable[85]. Les missions étaient aussi accusées d'imposer la culture occidentale au détriment des cultures locales, provoquant ainsi la destruction des structures traditionnelles. L'anticommunisme de l'Église ne va pas non plus dans le sens des luttes des populations pour l'indépendance[86].

Il y avait dans les années 1960 toute une tranche de la population catholique française opposée au départ des missionnaires et à l'autochtonisation du clergé, vue comme un rejet de la civilisation occidentale. Ainsi, Mgr Graffin, fait les frais de son opposition à l'autochtonisation du clergé. Pris dans de violents heurts avec ses fidèles, il est remplacé par Mgr Zoa en 1961 à la tête du diocèse de Yaoundé.

En 1955, une hiérarchie ecclésiastique camerounaise est mise en place : un archidiocèse est érigé à Yaoundé, accompagné de quatre diocèses. La même année, Mgr Etoga est le premier évêque Camerounais, en 1956 Mgr Mongo est sacré à Douala, suivi par Mgr Jean Zoa en 1961.

Dans les années 1960, l'Église catholique occupe une place de premier plan au Cameroun. En conséquence, le premier Président Amadou Ahidjo, musulman, établit rapidement des relations officielles avec le Vatican. En une dizaine d'années, le nombre de chrétiens augmente, ainsi que le nombre de prêtres camerounais. Dans la même logique, le nombre de prêtres étrangers recule.

Lorsque les Jésuites arrivent en 1957, ce sont les Frères Canadiens des écoles Chrétiennes ou du Sacré Cœur qui ont le monopole de l'enseignement catholique.

[85] Archives nationales D'outre-mer -Ministère des colonies – Direction des affaires politiques : 1AFFPOL667.
[86] Elizabeth Foster, *African catholic – decolonization and the transformation of the Church*, Boston, 2019.

Les protestants

La mise en place des Églises évangéliques au Cameroun s'est effectuée en plusieurs phases. Elles correspondent aux divers types de situations coloniales dont découlent les phases de pénétrations missionnaires. Tout d'abord avec une influence anglaise précoloniale, puis une influence allemande et enfin française[87].

La mission Baptiste de Londres est la première à arriver au Cameroun en 1841.Principalement installée dans la région côtière elle a concentré son évangélisation sur les populations exploitées par la traite négrière. La mission de Bâle arrive avec la colonisation allemande et la remplace en 1886. Sa particularité vis à vis de la précédente est la diffusion d'une morale occidentale et une pénétration vers l'intérieur des terres. Elle créée des églises nouvelles dans de nouvelles régions. L'importante présence des protestants à Douala provoque l'installation de la première mission catholique à Marienberg[88]. Après le Première guerre Mondiale, les missionnaires allemands sont chassés. La Société des missions évangéliques de Paris s'installe et on observe un mouvement de réveil chrétien. Il est admis qu'il existe un lien indissociable entre ce Christianisme autochtone et le nationalisme à l'époque de la colonisation française. Ce phénomène atteint même les régions Bamiléké. L'Église évangélique du Cameroun évolue assez rapidement vers sa pleine autonomie qu'elle atteindra officiellement en 1957[89].

Église presbytérienne

En 1922, les régions occidentale et méridionale du Cameroun, placées sous administration britannique, sont confiées à la Société Saint Joseph de Mill Hill. Dans les régions du Sud, du Littoral, du Centre et de l'Est, trois Églises autonomes perpétuent l'héritage de la Mission presbytérienne américaine : l'Église protestante africaine, l'Église protestante du Cameroun et l'Église protestante orthodoxe.

Contrairement à l'Église catholique, ces Églises protestantes ne s'appuient pas sur de vastes infrastructures missionnaires. À l'exception de quelques centres de formation biblique, elles

[87] Jaap Van Slageren, « Les origines de l'Église évangélique du Cameroun: missions européennes et Christianisme autochtone ».
[88] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 Survey de 1968.
[89] J. Van Slageren, « Les origines de l'Église évangélique du Cameroun », art cit.

entretiennent une multitude de petits temples et lieux de prédication, animés par des évangélistes et des pasteurs locaux[90].

Place de l'Islam

L'entrée officielle de l'Islam au Cameroun est datée de 1715, lorsque le roi du Mandara reçoit des missionnaires musulmans en provenance de Bournou. Entre 1814 et 1820, une vague de ferveur religieuse traverse tout le nord du pays. L'Islam imprègne tous les aspects de la vie quotidienne, de l'hygiène aux subtilités du droit. On observe une intégration notable d'éléments des religions traditionnelles africaines, particulièrement dans l'Islam mystique, où des rites comme l'initiation trouvent des équivalents dans les traditions locales, telles que le *Yondo* chez les Saras et les rites des Dogons. Cette intégration facilite l'adaptation des nouveaux convertis dans un environnement ouvert aux anciennes croyances. En matière d'alphabétisation, de nombreuses écoles coraniques sont présentes.

La cartographie des religions au Cameroun se heurte à de nombreux défis en raison de la disparité des données disponibles. Tandis que les missions chrétiennes peuvent être localisées avec précision, l'influence de l'Islam est plus diffuse. Les populations musulmanes sont principalement concentrées dans le nord du pays, s'étendant des plaines du lac Tchad jusqu'au Mayo Kebbi, encadrées à l'ouest par le bloc « animiste » des monts Mandara et à l'est par les zones du Logone[91].

La présence musulmane dans la région est liée à l'expansion du Bornou, avec une propagation de l'Islam vers le sud entre les XVIIe et XVIIIe siècles. Les Fulbe de l'Extrême-Nord se convertissent ou renouvellent leur foi sous l'influence de réformateurs religieux. Les migrations peules vers le sud et les conquêtes de terres sont orchestrées depuis Sokoto via Yola dans un mouvement de renouveau religieux. Les conquérants peuls, titrés moodibbo, sont réputés pour leur zèle religieux et la fondation de mosquées. Durant la période précoloniale, l'Islam progresse par l'assimilation progressive des populations serviles plutôt que par des actions missionnaires. En 1956, les musulmans recensés dans l'Extrême-Nord représentaient 90% de la population du Logone-et-Chari, 34% du Diamaré et 17% du Margui-Wandala.

---

[90] Salvador Eyezo'o, Jean-François Zorn et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *L'Autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission, XIXe-XXIe siècles*, Paris, Karthala, 2015.

[91] Seignobos Christian, Olivier Lyébi-Mandjek, *Atlas de la province Extrême-Nord Cameroun,* IRD, Marseille, 2005.

Le régime d'Ahidjo favorise l'islamisation tout en surveillant étroitement les diverses tendances religieuses. L'administration de la Province du Nord était majoritairement musulmane, et l'accès y était subordonné à une conversion à l'Islam. En 1974, une vaste campagne d'islamisation forcée est lancée par l'administration[92]. En 1968, il y avait 40-45% de la population qui pratiquait une religion traditionnelle, 20-25% de musulmans et 35-40% de chrétiens à majorité catholique[93].

c) **Côte d'Ivoire**

La spécificité de cette mission, c'est de débuter après les indépendances politiques africaines des années 1960, en même temps que le concile Vatican II et trois ans avant le début du généralat de Pedro Arrupe.

Le concile Vatican II survient immédiatement après les indépendances politiques. Il est vécu par l'Église Africaine comme « naturel » puisqu'elle est en pleine croissance, en pleine construction et le message du Concile, s'il est une crise, une remise en question pour les européens, est en osmose avec la mise en place de cette nouvelle Église et de son clergé africanisé[94].

Si les jésuites français décident de s'installer à Abidjan en 1962, c'est après une étude précise sur le terrain réalisée par le Père Jean-Yves Calvez et sur laquelle nous reviendrons dans la partie suivante. Calvez prend en compte aussi bien les facteurs géographiques, climatiques, historiques, sociaux, politiques et religieux, afin de trouver l'emplacement le plus favorable à la mise en œuvre de cette mission particulière.

Géographie

Le territoire ivoirien se prête à des représentations variées. À l'échelle ouest-africaine, il apparaît comme un résumé de ce que sont les milieux des pays qui bordent le golfe de Guinée et qui, en un gradient Sud-Nord assez net, passent des influences climatiques équatoriales à celles des tropiques. Il apparaît aussi comme un exemple type de pays qui a connu au cours de son histoire un retournement de centralité, favorisant, à partir des incursions coloniales

[92] *Ibid.*
[93] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 Survey 1968.
[94] Elizabeth Foster, *African catholic – decolonization and the transformation of the Church*, *op. cit.*.

européennes de la fin du XIXe siècle, le sud littoral au détriment du nord, auparavant intégré aux dynamiques des empires sahéliens.

Premiers peuplements

L'histoire du territoire correspondant à l'actuelle Côte d'Ivoire est marquée par l'établissement de diverses populations en provenance des régions avoisinantes, à différentes époques, les plus anciennes implantations étant situées le long de la lagune côtière. Les Sénoufos et les Malinkés arrivèrent du Nord (des actuels Burkina Faso et Mali), tandis que les Baoulés, les Agnis et les Abrons, membres du groupe akan, provenaient de l'Est (de l'actuel Ghana), et les Bétés de l'Ouest (de l'actuel Liberia). Il n'existait pas d'organisations politiques centralisées ; les groupes akans n'avaient pas de concept de pouvoir centralisé, et l'autorité émanait de la richesse. Les activités de ces populations, bien que très mobiles, demeuraient liées à la lagune et incluaient notamment la pêche.

Premiers royaumes

À partir de la fin du XVIIe siècle, des princes achanti, après leurs défaites, quittent la région pour fonder de nouveaux royaumes, comme les Denkyiras avec Ndemé et Moronou, et les Baoulés avec Béoumi et Beglessou. En 1717, une querelle pousse la reine Abla Pokou et les Baoulés à migrer vers Bouaké, un royaume éphémère qui se disloque après la mort de la nièce de Pokou, certains migrants fondant le royaume de Tyokosi au Togo. Seuls les Akans créent des royaumes durables, alors que l'empire dioula de Kong déclina rapidement. Famaghan, frère de Sékou, fondent Bobo-Dioulasso vers 1714, et malgré les tensions avec Kong, son royaume prospère jusqu'à son apogée sous Maghan Oulé Ouattara (1749-1809), avant de s'effondrer sous la pression des peuples dominés et l'expansion de Samory Touré. Le royaume de Kong, moins orienté vers la guerre que vers le commerce (or, kola, armes, esclaves, bétail, sel, chevaux), rayonne par son activité culturelle et commerciale, mais est rasé par Samory en 1897[95].

Les premiers Européens

Les premiers Européens qui abordèrent la Côte d'Ivoire furent des navigateurs portugais en 1469. Ils y fondèrent les comptoirs de Bassam et de Sassandra. Deux siècles plus tard, ils furent remplacés par les Hollandais, puis par les Français à partir de 1842, après une brève installation à Assinie de 1687 à 1705.

[95] B. Nantet, *Dictionnaire d'histoire et civilisations africaines*, *op. cit.*

Les comptoirs européens avaient pour objectif de servir de points d'appui pour le commerce de l'ivoire, du poivre et des esclaves. La Côte d'Ivoire fut toutefois relativement épargnée par la traite en raison du caractère inhospitalier de sa côte et de l'absence de royaumes guerriers et négriers.

La colonisation française commence pacifiquement par des traités de protectorats qui sont encore honorés aujourd'hui par les Ivoiriens. La Côte d'Ivoire devient une colonie en 1893 et sa place dans l'Afrique-Occidentale française (AOF) est définie en 1904. La conquête du centre du pays rencontre une vive résistance des Gouros et des Baoulés, tandis que celle du Nord est entravée par la présence du chef malinké Samory Touré, qui avait commencé son combat contre le colonisateur en Guinée. Bien qu'il ait été vaincu en 1898, des troubles sporadiques persistent jusqu'à la Première Guerre mondiale.

La période coloniale

La Côte d'Ivoire a connu trois capitales successives : Grand-Bassam, Bingerville, puis Abidjan à partir de 1934, lors de la réforme intégrant une partie de la Haute-Volta à la colonie. La mise en valeur du territoire, orientée vers la satisfaction des besoins de la métropole, débute très tôt. Elle se caractérise par le développement de plantations, principalement de café, ainsi que par l'exploitation des palmeraies naturelles et de la forêt. Les plantations n'étaient pas exclusivement gérées par des colons européens ; certaines appartenaient à des « indigènes ». L'un d'entre eux, Félix Houphouët-Boigny, le futur premier président, lance dès 1932 un mouvement de protestation contre les discriminations subies. Entre les deux guerres mondiales, des travaux d'infrastructure sont également amorcés, tels que le port d'Abidjan et le chemin de fer Abidjan-Niger, et sont intensifiés après 1945.

Les années 1960

Félix Houphouët Boigny est le premier président de la Côte d’Ivoire et le reste pendant trente ans. Médecin de formation et issu de l'ethnie Baoulé, il est également chef traditionnel et Ministre sous la République française. Avant même l'indépendance politique de son pays, il occupe une place centrale au sein du pouvoir politique, étant considéré par certains comme le « père de la nation ». Durant onze ans, il embrasse la foi catholique. Son parcours éducatif le mène à l'école normale puis à l'école de médecine de Dakar, où il est confronté à une vie politique plus active. En tant que médecin autochtone, il sert au sein de l'administration coloniale et gère une plantation familiale de cacao, ce qui le place au cœur des réalités

économiques de l'époque, marquées par une forte discrimination envers les Ivoiriens. En 1945, il fonde le Syndicat agricole africain, intervenant dans le contexte du discours de Brazzaville de De Gaulle en 1944, qui marque une volonté de changement dans les relations entre la France et ses colonies. Malgré des pressions internes et externes, Houphouët Boigny œuvre pour l'abolition du travail forcé, marquant ainsi la fin d'une forme d'esclavage institutionnalisé et consolidant sa position politique. Considéré comme un « évolué », il rejoint le groupe des élus communistes et mute politiquement vers le socialisme. Il est cinq fois Ministre en France et le premier homme noir à signer la Constitution française. La Côte d'Ivoire devient un territoire d'outre-mer, et Houphouët Boigny reste fidèle à la France, qualifiant cette dernière de « métropole ». Pour lui, l'indépendance signifie une émancipation au sein d'une même famille. Après l'indépendance, le nombre de Français en Côte d'Ivoire augmente considérablement, cette dernière devenant un relais important de la « Françafrique[96] ». Houphouët Boigny est un acteur clé de la déstabilisation d'autres pays au profit de la France, tout en ne manifestant pas d'engagement particulier en faveur des initiatives panafricaine.

Depuis les années 1960, les élites africaines et leurs partenaires internationaux ont exploré différents modèles pour orienter les politiques de développement en Afrique, allant du socialisme africain aux politiques d'ajustement structurel et d'émergence. Les décisions concernant l'intégration internationale des États, la formation de centres urbains et les choix d'investissement ont interagi avec les tendances mondiales pour façonner des économies caractérisées par des inégalités marquées et une faible diversification[97].

En parallèle, la conférence des peuples africains ouverte à Accra le 5 décembre 1958 est l'un des moments privilégiés de l'expression du Panafricanisme politique : cet évènement matriciel de la solidarité africaine se déroule à un moment clé d'accélération de l'Histoire.

Les jésuites présentent la situation politique et le « pouvoir personnel » d' Houphouët Boigny, comme un problème potentiel à leur établissement. Mais ils émettent l'hypothèse que son

[96] Le mot-valise **Françafrique**, forgé par François-Xavier Verschave, désigne, avec une forte nuance d'ironie et de critique, les relations néocoloniales que la France entretient avec les pays issus de son ancien domaine colonial en Afrique. Depuis les indépendances, certaines affaires ont pu illustrer le mélange douteux d'intérêts politiques et économiques et contribuer à discréditer ainsi l'action française en Afrique. Sources : http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/france-afrique-francafrique-afrique-france.

[97] F.-X. Fauvelle, I. Surun et G. Balavoine, *Atlas historique de l'Afrique*, *op. cit.*

« anticommunisme » pourrait peser en faveur de l'établissement d'une initiative sociale ecclésiale qu'ils envisagent[98].

Quelles religions ?

Religions traditionnelles

Les religions traditionnelles africaines en Côte d'Ivoire se caractérisent par la croyance en des forces vitales et des esprits présents dans tous les êtres vivants et objets inanimés. Ces croyances incluent des rites pour maintenir l'harmonie avec la nature, les ancêtres et les forces spirituelles. Avant l'arrivée du Christianisme et de l'Islam, ces religions étaient dominantes et ont évolué sous l'influence des contacts avec les Européens et les changements sociaux et politiques[99]. Aujourd'hui, bien que le Christianisme et l'Islam soient dominants, les religions traditionnelles continuent d'influencer la vie quotidienne de nombreux Ivoiriens et coexistent souvent avec les religions monothéistes. Elles font face à des défis tels que l'urbanisation et la modernisation, mais des efforts sont faits pour les préserver, notamment par la transmission orale et l'intégration dans les célébrations culturelles[100]. En somme, les religions traditionnelles restent une composante essentielle de l'identité culturelle de la Côte d'Ivoire, malgré les transformations sociales et religieuses.

Place de l'Islam

L'Islam en Côte d'Ivoire a une histoire riche, introduite au XIIIe siècle par les commerçants Dioulas, qui n'ont pas cherché à convertir massivement les populations locales. Pendant la période coloniale, l'Islam s'est développé principalement parmi les Dioulas, avec des interactions variées avec les autorités françaises. Après l'indépendance en 1960, l'Islam a connu une croissance rapide, passant de 14-20% de la population en 1960 à 43% en 1993, en partie grâce à l'immigration de musulmans du Mali et du Burkina Faso. Cette période a vu l'émergence de confréries comme la Qadiriyya et la Tijaniyya, jouant un rôle crucial dans la diffusion de l'Islam[101]. Sous la présidence de Félix Houphouët-Boigny, les relations entre l'État et les musulmans étaient ambiguës, oscillant entre soutien et répression. Aujourd'hui, l'Islam est la

---

[98] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2, rapport de Jean-Yves Calvez, 1961.

[99] Michel Bée, « La Christianisation de la basse Côte d'Ivoire », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1975, vol. 62, n° 229, p. 619-639.

[100] Fath Sébastien,, *Religion et politique en Côte d'Ivoire*, https://regardsprotestants.com/actualites/francophonie/religion-et-politique-en-cote-divoire/ , 31 janvier 2023, (consulté le 13 juin 2025).

[101] Constant Hamès, compte-rendu de Marie Miran, « Islam, histoire et modernité en Côte-d'Ivoire », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 juin 2007, n° 138.

première religion du pays, avec environ 42,9% de la population se déclarant musulmane, majoritairement sunnites de rite malékite, mais avec aussi une présence soufie et une petite communauté chiite.

Place des Protestants

Les missions protestantes en Côte d'Ivoire ont commencé à la fin du XIXe siècle, avec la première mission méthodiste officiellement reconnue en 1942[102]. Au XXe siècle, plusieurs Églises protestantes, comme l'Église Protestante Méthodiste Unie et les Assemblées de Dieu, se sont implantées, favorisant l'expansion du Christianisme et la diversification du protestantisme avec la création d'églises locales et de mouvements évangéliques[103]. Ces missions ont eu un impact significatif sur l'éducation et le développement social, en établissant des écoles et des centres de santé, et en améliorant l'alphabétisation et les conditions de vie locales. Aujourd'hui, le protestantisme en Côte d'Ivoire est bien établi et diversifié, incluant des Églises historiques et de nouvelles communautés évangéliques et pentecôtistes, qui jouent toujours un rôle important dans la vie sociale et religieuse du pays[104].

Catholicisme jusqu'à l'avènement du concile Vatican II

L'histoire du catholicisme en Côte d'Ivoire trouve ses origines au XVIIe siècle, avec les premières initiatives d'évangélisation entreprises par des missionnaires européens. Les premiers contacts avec les Européens sont établis par des navigateurs portugais dès le XVe siècle, qui longeaient les côtes africaines en quête d'une route vers les Indes. Ces derniers nomment le pays « Costa do Marfim » (Côte de l'Ivoire) en raison de l'accueil réservé par les populations locales. Les relations sont principalement commerciales, marquées par le commerce de l'ivoire, des fusils et la traite des esclaves. Les premiers missionnaires français s'établissent sur la côte à Assinie en 1687 et commencent à convertir les populations locales au Christianisme. Un exemple notable est la conversion du prince Aniaba et de son cousin Banga, qui sont présentés au roi Louis XIV et embrassent la foi catholique[105].

Durant la colonisation française, qui a commencé à la fin du XIXe siècle, le catholicisme a pris de l'ampleur. La Côte d'Ivoire devient officiellement une colonie française le 10 mars 1893. Les

[102] Raoul Germain Blé, « La prolifération des sectes en Côte d'Ivoire : l'expression d'une réalité sociale », *Revue des sciences religieuses*, 1 janvier 2013, n° 87/1, p. 77-92.
[103] Rubin Pohor, « L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire. Une approche sociohistorique (1870-1964) », *Études théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, n° 1, p. 23-48.
[104] Fath Sébastien, *Religion et politique en Côte d'Ivoire* », art cit.
[105] Jean-Noël Loucou, *Histoire de la Côte d'Ivoire. 1, La Formation des peuples*, Abidjan, Côte d'Ivoire, CEDA, 1984, 208 p.

missions catholiques se développent[106]. Les missionnaires, appartenaient principalement à des congrégations comme les Pères Blancs. L'Église catholique en Côte d'Ivoire connaît une croissance significative. En 1955, l'institution de la hiérarchie épiscopale en Afrique noire marque une étape importante, suivie par la consécration du premier évêque ivoirien, Mgr Bernard Yago, en 1960. Cela permet à la Côte d'Ivoire de devenir une Église à part entière, comprenant plusieurs diocèses. Les missionnaires catholiques adoptent diverses méthodes pour évangéliser les populations locales, notamment par la création de villages chrétiens, d'écoles, et par des actions sanitaires et sociales. Ces efforts contribuent à l'enracinement du catholicisme dans le pays[107]. Cette situation favorable au christianisme, ainsi que la détermination de Mgr Yago d'accueillir cette initiative sociale, ont été décisifs pour l'établissement des jésuites à Abidjan.

III — PROCEDES ET STRATEGIE DE LA FONDATION

Maintenant que nous avons défini les différents contextes généraux, il convient d'étudier les procédés et stratégies de la fondation de ces trois espaces missionnaires, leurs particularités et dans quelles mesures ils sont une adaptation bien spécifique à chaque milieu.

Les procédés et stratégies de la fondation des missions catholiques varient en fonction des époques, des ordres religieux, des contextes géographiques et des objectifs spécifiques des missions. Cependant, nous pouvons identifier plusieurs étapes et approches communes dans les processus missionnaires, avec des particularités propres aux Jésuites.

Les missions catholiques ont historiquement été fondées dans le but d'évangéliser, c'est-à-dire de répandre le Christianisme dans des régions non chrétiennes, souvent dans des contextes coloniaux ou postcoloniaux. L'objectif premier était de convertir les populations locales et de les introduire dans la foi catholique, comme nous pouvons le lire dans les documents ci-dessous. Dans ce cadre, les missionnaires cherchaient à établir des communautés chrétiennes, souvent en créant des églises, des écoles et des institutions caritatives. Ces initiatives avaient souvent

[106] Bi Gnagoran Yao, *L'Église catholique en Côte d'Ivoire: influences du catholicisme sur la société ivoirienne pendant la période précédant l'indépendance, 1930-1960*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 1991, 482 p.
[107] *Histoire du catholicisme en pays sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1977*, 1. Auflage., Saarbrücken, universitaires européennes, 2017.

pour but de former la population locale non seulement dans la foi, mais aussi dans des compétences pratiques qui les aideraient à s'intégrer dans le système colonial ou postcolonial, une grande partie des missions catholiques ayant été menée durant la période coloniale. Cela a créé des tensions, notamment avec les cultures locales, mais a également facilité l'implantation des missions grâce au soutien administratif et militaire des puissances coloniales[108].

Les Jésuites se sont quant à eux souvent distingués par leur capacité à s'adapter aux cultures locales. Ils ont appris la langue des populations locales et ont utilisé des rituels et des pratiques qu'ils jugeaient compatibles avec le Christianisme. Ils ont par exemple adopté en Chine une stratégie d'*accommodation* visant à adapter la religion chrétienne aux rites chinois, notamment ceux liés aux ancêtres et à Confucius, afin de faciliter la conversion[109].

L'éducation a également toujours été une priorité pour les Jésuites dans leurs missions. En plus de l'évangélisation religieuse, ils ont fondé de nombreuses écoles et universités. Cela a permis non seulement de propager la foi chrétienne, mais aussi de former des élites locales, et parfois de préparer des leaders religieux et civils.

1. Détails d'une élaboration peu orthodoxe

Nous trouvons dans les archives, de nombreux récits de fondation de la mission du Tchad. Ces récits linéaires nous offrent une vision plutôt hagiographique du fondateur, le Père Frédéric de Bélinay. De même, si certaines difficultés sont mises en avant pour démontrer l'adversité du travail des missionnaires, d'autres ne sont pas développées, n'offrant aucune nuance au récit officiel largement diffusé. Nous trouvons ainsi des récits du Père Fréderic de Bélinay lui-même[110], du Père Damlais dans les années 1950[111] et même, plus récemment, du Père Fortier à la fin des années 1980[112]. Tous présentent le Père de Bélinay comme un homme providentiel dont l'action et la détermination ont permis la fondation de la mission jésuite du Tchad, et même l'évangélisation du Tchad. Ces récits fondateurs encenseurs sont assez courants au sein des congrégations missionnaires qui témoignent d'une identité forte de chaque congrégation et de la vive concurrence qui existait alors entre-elles.

[108] J. Comby et C. Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, *op. cit.*
[109] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*..
[110] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC9-10-15.
[111] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC13 et 12.
[112] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC11.

Cependant, l'analyse d'autres documents internes comme des rapports ou des échanges de correspondances, à différents niveaux décisionnels, nous permettent de cerner plus précisément les dissemblances et degrés de cette histoire.

a) Le Père de Bélinay pionnier ou aventurier ?

Dans les Archives jésuites ainsi que dans les Archives nationales d'Outre-mer, nous découvrons la présence du Père Frédéric de Bélinay en tant que précurseur de la mission jésuite au Tchad. Tous les récits émanant des Jésuites, et même certains ouvrages externes[113], soulignent son rôle prépondérant dans l'établissement de cette mission. Cependant, une analyse approfondie de la question et une étude attentive de son parcours nous amènent à nuancer son influence[114].

Qui était-il ?

Issu d'une famille de notables corréziens, il entre à Saint-Cyr pour deux ans et en sort pour entrer au noviciat des Jésuites de la Province de Lyon à Aix-en-Provence. Mobilisé lors de la Première Guerre mondiale, il en sort capitaine et officier de la Légion d'honneur.

Durant la période qui suit, il ne trouve sa place nulle part, change régulièrement de poste et de mission et souffre de « neurasthénie »[115], nous dirions aujourd'hui dépression. Certainement, comme de nombreux autres soldats, il souffrait d'un traumatisme lié à son expérience de la Grande Guerre.

Pourquoi cette obsession pour le Tchad ?

En premier lieu, il convient de souligner qu'il n'était pas le premier missionnaire catholique du Tchad. Les premiers arrivés furent les Pères du Saint-Esprit[116], en 1905, au Sud, sur un territoire dépendant de L'Oubangui dans la préfecture apostolique de Bangui dirigée par Mgr Grandin[117]. Ils fondent une mission à Kou près de Moundou, déplacée à Doba. Puis, au Nord du Cameroun, sont installés les Oblats de Marie Immaculée[118], à Fort-Lamy, qui passe en 1932 sous la juridiction de la préfecture apostolique de Fouban au Cameroun. En 1938, les Pères Capucins de Toulouse s'installent à Fort-Archambault. Au nord du 10e parallèle[119], excepté à Fort-Lamy,

[113] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*
[114] Archives jésuites de France – Province de Lyon – dossier personnel du Père Frédéric de Bélinay, TBe.
[115] Archives jésuites de France – Province de Lyon – dossier personnel du Père Frédéric de Bélinay, TBe.
[116] Également appelés Spiritains.
[117] Archives nationales d'outre-mer -Ministère des colonies – Direction des affaires politiques : 1AFFPOL667(2).
[118] Également appelés OMI.
[119] Voir carte, note de bas de page n°17.

il n'y a alors aucun missionnaire catholique car, comme nous l'avons dit plus haut, le territoire dépend de la préfecture apostolique de Khartoum[120], sous juridiction italienne.

Selon le récit du Père de Bélinay[121], c'est lors d'une expédition de chasse, en compagnie de l'un de ses amis, officier français de retour du Tchad, qu'il aurait été informé que ledit officier n'avait rencontré aucun prêtre dans la région. La région en question correspond à celle qui dépend de la préfecture apostolique de Khartoum. Ce territoire ainsi dépourvu de toute présence missionnaire suscite donc un vif intérêt chez lui.

b) **Une stratégie invraisemblable : désobéissance, insistance et concurrence**

Il entreprend alors diverses démarches auprès des autorités catholiques, civiles et militaires en vue de se rendre au Tchad. Il lui est statutairement impossible de s'y rendre en qualité de missionnaire, comme évoqué précédemment. Il sollicite donc d'y être envoyé en tant qu'aumônier militaire, en premier lieu auprès des autorités militaires françaises avec qui il a gardé des relations privilégiées. Sa demande remonte au Ministère des colonies, afin d'y être examinée et validée. Il obtient même des subventions pour les recherches et articles qu'il élabore sur place, ainsi que l'écrit dans une lettre le gouverneur général de l'Afrique Equatoriale : « ses travaux représentent un intérêt certain pour l'œuvre de propagande coloniale et les intérêts économiques de l'AEF »[122].

Du côté des Jésuites, ses démarches lui apportent moins de satisfaction. Dans un premier temps, il suit scrupuleusement les procédures institutionnelles de la Compagnie de Jésus et adresse une première requête à son Père provincial, l'autorité supérieure au niveau de la Province jésuite. Parallèlement, il effectue une requête similaire auprès du Supérieur Général des Jésuites à Rome, l'autorité la plus éminente de la congrégation au niveau international. Tous deux s'opposent à sa demande. Le Supérieur Général justifie sa décision dans une lettre au Provincial de Lyon, en soulignant « qu'il n'a jamais démontré d'engagement durable dans les ministères de la Compagnie, qu'il souffre de neurasthénie et qu'il s'adonne à la radiesthésie » [123]. Déterminé jusqu'à dédaigner son devoir d'obéissance, le Père de Bélinay, profite de l'absence du Père provincial, et obtient l'autorisation de son remplaçant temporaire, le Vice-Provincial. En 1934,

[120] Voir histoire détaillée dans les dossiers RTC15 et Archives nationales D'outre-mer -Ministère des colonies – Direction des affaires politiques : 1AFFPOL667(2).
[121] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC11.
[122] Archives nationales d'outre-mer -Ministère des colonies – direction des Affaires politiques : 1AFFPOL667.
[123] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC16.

il est officiellement nommé aumônier bénévole et arrive à Fort-Lamy en mars 1935. Il parcourt le Tchad du Nord au Sud, visitant des régions telles que le Tibesti, Fort-Lamy, le Lac, Abéché, et Guéra. Il ne s'agit pas d'une entreprise d'évangélisation, mais plutôt d'une mission de reconnaissance, une expédition. Il convient de souligner qu'il avait déjà soixante ans et que de telles équipées étaient physiquement éprouvantes pour lui. Par conséquent, il doit revenir en France pour des raisons de santé dès 1936. Bien qu'il retourne au Tchad après la défaite de la France face à l'Allemagne nazie en 1940, il est envoyé aux États-Unis puis au Canada en tant que rapatrié sanitaire, où il demeure jusqu'à la fin de la guerre. Il est donc absent lors du ralliement du Tchad à la France libre et de la construction de l'église Notre-Dame des Victoires à Fort-Lamy en 1941, commanditée par le Général Leclerc. Il n'est pas non plus présent lorsque les ordinaires de Bangui et Bébérati, MMSS Grandin et Sintas décident dès 1941 d'installer un ou deux missionnaires à Fort-Archambault de manière permanente. Dès 1945, Bélinay revient et entreprend les démarches nécessaires pour transformer son aumônerie militaire en mission, qu'il souhaite confier aux Jésuites français. Le Provincial de Lyon est d'accord pour qu'il retourne au Tchad, afin de jeter les bases d'une mission, mais préfère que celle-ci soit ensuite confiée aux Spiritains ou à d'autres missionnaires déjà présents dans la région[124]. Les gouverneurs et ministres des colonies sont également en contact avec les Oblats de Marie Immaculée (OMI) et les Spiritains, ainsi qu'avec la diplomatie vaticane, en vue d'un rattachement du Tchad à une juridiction ecclésiastique française plutôt qu'italienne. Ils estiment que la *Propaganda Fide* conférera la juridiction aux OMI, une congrégation déjà implantée dans la région et ayant une meilleure connaissance des enjeux[125]. Déçu, le Père de Bélinay insiste pour que ce soient les Jésuites qui prennent en charge cette mission. Il met alors en avant auprès des autorités coloniales françaises l'urgence de faire obstacle aux missionnaires protestants américains et suisses, arguant qu'ils pourraient exercer une mauvaise influence sur la population. Cet argument semble convaincre le gouverneur, comme en témoignent ses archives[126]. Ainsi, la concurrence avec les missionnaires protestants a contribué à l'établissement de la mission. Ses relations privilégiées avec les autorités militaires et coloniales ont certainement également pesé en sa faveur et offert un appui de choix.

Dans ce contexte politique favorable, le Père de Bélinay adresse à son Provincial une carte qu'il a rapidement esquissée de la future mission. Cette carte s'avère être approximativement celle

[124] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC9.
[125] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC13.
[126] Archives nationales d'outre-mer -Ministère des colonies – direction des Affaires politiques : 1AFFPOL667.

que la *Propaganda Fide* entérine. Le décret du 21 mars 1946 divise ainsi le Tchad en trois territoires missionnaires catholiques français : les Jésuites se voient octroyer un vaste territoire incluant Borkou, Ennedi, Tibesti, le vieux Batha (Ati et Mongo), le Ouadai (Abéché) et le Salamat (Am Tinam) ; les OMI obtiennent le Baguirmi (Fort-Lamy et Bousso), le Mayo-Kebi (Bongor et Pala), le Kanem (Mao et Moussoro), tandis que les Capucins sont affectés au Moyen Chari (Fort-Archambault, Kourma, Moissala) et au Logone (Doba et Moundou).

Rapidement, Bélinay se rend compte qu'il n'y a pas de grande ville dans le territoire attribué aux Jésuites et demande sa modification. Celle-ci est effectuée en un temps record par la *Propaganda Fide*, attribuant ainsi aux Jésuites presque tout le territoire du Tchad, incluant Fort-Lamy et Fort-Archambault. Les Oblats de Marie Immaculée (OMI) quittent Fort-Lamy[127] sans difficulté et proposent même d'envoyer des missionnaires pour assister les Jésuites, qui ne sont même pas une dizaine pour tout le territoire. Cependant, Mgr Sintas, Capucin, se méfie. Il accuse les Jésuites de manœuvres avec Rome[128] et remet en question les méthodes de Frédéric de Bélinay. Cette situation peut en effet soulever quelques interrogations. Les OMI étaient déjà présents, mieux préparés et plus nombreux (quatorze), alors que les Jésuites, au nombre de cinq seulement, n'ont aucune préparation spécifique et manquent de cohésion. On peut se demander si les autres ordres missionnaires n'ont pas laissé le champ libre aux Jésuites précisément parce qu'ils connaissaient l'ampleur de la tâche et les moyens colossaux nécessaires, ayant une meilleure connaissance du terrain missionnaire subsaharien. Par ailleurs, il ressort des archives que le Père de Bélinay était « inapte à la vie en communauté ». C'est probablement pour cette raison que ses supérieurs ne lui ont pas reproché d'avoir choisi de partir seul, contre leurs instructions, en tant qu'aumônier au Tchad.

Dans les archives de la curie générale[129], il apparaît que les Jésuites déjà présents au Tchad lors de la deuxième répartition ne sont pas satisfaits. S'ils sont satisfaits d'avoir une ville telle que Fort-Lamy dans leur circonscription, ils trouvent que le territoire qui leur est nouvellement attribué est beaucoup trop grand et demandent à ce qu'il soit réduit. Ils sont pour certains également gênés vis-à vis de Mgr Sintas et des Capucins qui avaient déjà établi « une belle mission ». Le secrétaire des missions de la curie générale répond qu'il n'y peut rien et que la décision appartient à la *Propaganda Fide*. Celle-ci invoque l'obligation de se caler sur le découpage administratif colonial. Une nouvelle preuve d'une certaine collaboration, ou du

[127] Carte de la mission jésuite du Tchad en 1947 publié dans le catalogue de la Province de Lyon.
[128] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC13.
[129] *Archivum Romanum Societatis Iesu (*ARSI)_Nouvelle Compagnie -Tchad : 1401.

moins de bonne volonté vis-à-vis des pouvoirs publics. Mais laisser passer l'occasion de prendre en main cet immense territoire « prometteur » est également une raison invoquée par les Jésuites. Le besoin de s'approprier un territoire le plus large possible et de fixer cela sur une carte en accord avec les délimitations coloniales apparaît comme central. Cela démontre, un inconscient collectif missionnaire en accord avec la politique coloniale. Dans une note sur le Tchad émanant de la curie générale des Jésuites en 1952, il est cependant conseillé de ne pas se disperser dans ce territoire étendu et de procéder pas à pas. Une certaine désorganisation est également pointée :

> « Note sur le TCHAD
> N'Djamena, le 15 Janvier 1952
> Le Chef de Bataillon, Commandant le Territoire du Tchad
> à Monsieur le Commissaire de la République
> Objet : Note sur la situation politique du Tchad
> 1° - Le T.R.P. Général ne veut pas envisager, pour le moment, une séparation quelconque du territoire confié à la Compagnie. Il ne consentira et ne passera à d'autres Congrégations que les missions qu'il juge lui-même incapables de poursuivre leur tâche. Il pense cependant que le Général, par contacts personnels, nous mènera lentement, avec des missionnaires qui accepteraient, l'opposition de Notre Préfet ne serait sans doute pas insurmontable.
>
> 2° - Monseigneur Lefebvre et le T.R.P. Général nous conseillent d'aller très lentement, afin de faire quelque chose de solide. Ils ont été, l'un et l'autre, si au courant de notre angoisse à la pensée de la pénétration musulmane et protestante dans le pays, qu'ils nous ont vivement engagé à l'agrandir et à l'Islam et à l'hérésie. Malgré cela, ils maintiennent leur conseil d'aller lentement. L'expérience récente de missions anglaises au Nigeria, prouve que vouloir aller trop vite et vouloir occuper un trop vaste espace, sans pouvoir y équiper suffisamment en personnel, est un danger. Il faut donc que les cadres soient bien formés et éprouvés ; la qualité passe avant la quantité.
>
> 3° - Il nous est recommandé d'envoyer d'abord quelques-uns des points forts à occuper par la suite. S'inspirer pour cela des méthodes de l'Islam, routière, économique, technique, qui sont celles que nous connaissons. Il ne faut pas aller nécessairement partout en même temps ; mais il faut d'abord pour mieux y faire le rayonnement apostolique. Qu'il y ait des postes moins nombreux, mais qu'en chacun il puisse y avoir deux ou trois Pères.

4° - On insiste sur le fait qu'il y ait unité de méthode, entente parfaite entre les missionnaires sur les méthodes d'apostolat. Que chacun ne s'en tienne pas à l'aventure, ni au hasard, mais qu'au contraire, ces chrétiens-autochtones soient bien organisés et dirigés par leurs prêtres. Il est absolument nécessaire que la coordination de leurs activités, le soutien mutuel, le besoin de cette activité, le plus encore que matériel) qui les unisse étroitement entre eux.

Il semble bon, sans doute, que le Préfet Apostolique réunisse en un petit synode ses missionnaires, pour concrétiser avec eux un plan rationnel d'évangélisation. Il est à souhaiter que l'on puisse compter faire le R.P. Provincial lui-même pu faire, cette année, le voyage R.P. avant projeté[130]. »

Liens avec la politique française

Ce que l'on remarque à la lecture de ces archives, c'est que les autorités coloniales françaises ont un intérêt considérable à soutenir l'établissement de missions catholiques françaises au Tchad. En effet, cela implique un enseignement du français aux populations locales, les rendant ainsi aptes à comprendre les ordres des autorités coloniales et éventuellement à servir dans l'administration. Cette situation n'est pas isolée et pour les gouvernements coloniaux, l'école est un instrument essentiel de la conquête mentale des populations. Cette conception soulève la question de la langue d'enseignement ; dans les colonies françaises, le français est la seule langue officielle, donc la seule enseignée. Il était également admis que l'école devait former des auxiliaires et des cadres subalternes[131]. Les intérêts de confier l'école aux missionnaires sont multiples. Tout d'abord, cela demande un moindre investissement financier et humain à l'administration coloniale puisque, hormis une subvention, tout le reste est pris en charge par les missionnaires. De plus, en induisant un changement de mentalité et de mœurs en accord avec le Christianisme, la mission d'évangélisation promeut des valeurs plus conformes à la civilisation occidentale et donc à l'autorité coloniale. Cela facilite également les échanges et le contrôle des populations. Parlant la même langue et se définissant selon des valeurs communes, elles rentrent ainsi plus facilement dans les cadres fixés par l'administration coloniale. Concernant notre objet d'étude, l'administration coloniale ne dispose pas des moyens nécessaires pour établir de nombreuses écoles au Tchad. Les missionnaires comblent donc cette lacune et ce malgré l'anticléricalisme du gouvernement français. On peut voir dans les

[130] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Gouvernance : MLy149.
[131] Hélène d'Almeida-Topor, *L'Afrique du XXe siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2013.

documents suivants l'importance des écoles pour la mission du Tchad qui sont une manière de convertir les populations. On observe également la vive concurrence qui existait alors avec les missionnaires protestants, mais également le rôle premier de « barrage » à l'Islam de ces écoles. Il est également indiqué que l'on y parle le français. Ces deux derniers points sont des avantages non négligeables pour les autorités coloniales qui encourageaient la fondation d'écoles par les missionnaires, et ce, malgré une concurrence de principe avec l'école publique laïque :

> « Conseiller Joseph du BOUCHET
> Préfet Apostolique de Fort-Lamy (TCHAD)A.E.F.
> NOTE sur la Collaboration des Établissements publics et privés d'Enseignement au Tchad
> - Les principes en ont été posés par Félix EBOUE à Brazzaville, dans sa circulaire du 8 Novembre 1941, sur la « Politique indigène en A.E.F. », au chapitre V.
> - L'Enseignement au Tchad est encore embryonnaire, et vu l'ampleur des objectifs à atteindre, on ne peut que souhaiter voir se développer, dans la collaboration de toutes les composantes françaises de la Colonie.
> Or, nos Missionnaires et nos Religieuses s'offrent volontaire à collaborer à l'équipement intellectuel et moral des populations du Territoire, une fois pour la moins aussi importante, et même urgente que l'équipement économique et matériel. Ils ont l'avantage de connaître les langues locales, les mœurs et les coutumes des autochtones qui risquent de disparaître par absorption si on ne leur donne pas le temps de tenir leur place dans le Tchad nouveau, qui se crée, à savoir l'éducation et les enseignements nécessaires à leur responsabilité professionnelle et de leur véritable dignité.
>
> Dans de telles conjonctures, tout nouvel établissement français d'Enseignement devrait être conçu avec reconnaissance et encouragement de toutes nos membres.
>
> - Et plus particulièrement lorsque l'offre vient d'éducateurs qui ont fait leurs preuves.
>
> Nous offrons, en effet, à la Colonie un personnel féminin de qualité exceptionnelle, tant par l'instruction et la stabilité constituant le meilleur gage de réussite pour l'éducation difficile et urgente de la jeune Tchadienne.
>
> Nous-mêmes, nous arrivons avec des traditions pédagogiques pratiquées dans les pays voisins comme l'Égypte, la Syrie et Beyrouth, et les autorités françaises ont voulu bien d'une fois en signaler les mérites.

- Si l'on savait dès lors se mettre toujours sur des discussions amicales et des mesures pratiques, il semble qu'il n'y aurait aucune place pour celles que l'on a pu à ce jour entendre régulièrement, soit à l'Assemblée du Grand Conseil de la Fédération (Brazzaville, Mars 1946) soit au Conseil de Gouvernement (Fort-Lamy, Mai 1950). Il serait souhaitable que l'on s'achemine vers un refus à des religions qui s'apprêtent à avoir une modeste école de filles.

- Sans doute, ce qui convient de se souvenir d'harmoniser, dans un plan d'ensemble, les efforts particuliers librement offerts, mais est-il nécessaire pour cela de ne vouloir se placer que sur le terrain de la plus stricte légalité, lieu de chercher avec bienveillance les moyens pratiques et efficaces de mettre à profit des initiatives de bonne volonté. Et quelle autorité, pour une école soit réaliste et humaine, ne comprendrait pas que les Missionnaires et des Religieuses arrivent à avoir leurs premières écoles de garçons et de filles aux endroits mêmes où ils construisent leurs propres cases, que ce soit la pare brousse, ou un chef-lieu déjà muni d'un équipement. Dans ces régions si neuves, la population enfantine non encore scolarisée reste si nombreuse qu'il est aisé de trouver assez d'enfants pour entretenir une école et même une seconde école.

- Enfin, si nous avons vraiment à l'esprit du Grand Conseil de Brazzaville, un programme d'équipement scolaire pour cette Province du FAPA, c'est un plan qui devrait être présenté pour répondre à l'invitation du Gouvernement lui-même (circulaires ministérielles des 28 Septembre 1948 et 13 Février 1950), et nos efforts loin d'attendre à tant de retards pour le présent et l'avenir, de la part de la délégation de son leader français.

Par une n'ignore en effet, comment travaillent les Missions, construisent elles-mêmes ses établissements, fabriquent elles-mêmes ses matériels, si bien que nos frais d'équipement et de fonctionnement scolaires restent officiels, c'est parce que l'on se demande comment expliquer une attitude qui fut toute pleine d'arriérés pensée à l'effet de collaboration de notre part si l'on veut décourager tout effort de scolarisation au Tchad, on ne s'y serait guère pris autrement.

Une telle attitude n'est certainement pas en accord avec le désir foncier de nos populations indigènes, désir si souvent exprimé par leurs Représentants qui l'ont affirmé

avoir le plus grand besoin possible d'écoles nombreuses et par conséquent d'encourager sans réserve toutes les formes d'enseignement au Tchad.

Paris le 28 JUIN 1950[132]. »

« Importance particulière des écoles dans la mission du Tchad

Les écoles de catéchisme (où l'on enseigne aux catéchumènes les éléments de français, pendant deux ans).

Techniquement l'Islamisation gagne rapidement au Tchad par le moyen des écoles coraniques : qui se prolifèrent sous la direction de « faqih » musulmans, il faudrait en contrepartie, multiplier les écoles de catéchisme, et ce qui est en source, les écoles de catéchisme. (En 1954, 5 écoles, 5 races).

Nous sommes précisés en train d'innover les unes et les autres, grâce à la générosité de la S. Congrégation de la Propagande qui a bien voulu nous faire parvenir à cet effet, une première fois l'an passé, une subvention très importante, par l'entremise de Son Excellence Mgr Lefebvre notre Délégué Apostolique.

Et il convient de remarquer, que ces écoles ne sont pas moins nécessaires, en regard de l'Islam qui est en train de s'organiser dont l'activité redouble en ce moment au Tchad et qui est centrée en voie d'Islamisation, que dans la région du sud encore animiste.

Les écoles primaires. Étant donné la formation prolongée que l'on y reçoit, elles sont particulièrement efficaces contre l'Islam et le Protestantisme. Mais on doit les considérer comme indispensables à cause d'un troisième danger, le plus grave de tous peut-être, qui menace notre Territoire.

En effet, tandis que nos populations Noires ont encore, toutes, un sens profond de la vie religieuse, la plupart de l'autorité dans la vie humaine, l'école officielle, par sa profession de neutralité abandonne à l'athéisme, ne peut qu'ébranler profondément, dans ces âmes simples, leur richesse la plus haute, la conception spiritualiste de la vie, et amener le grand nombre à devenir la proie du matérialisme et du communisme.

[132] Archives jésuites de France – Province de Lyon – gouvernance : MLy149.

Et c'est pourquoi, il me semble que la jeunesse de notre Mission qui ne date que de sept ou huit ans, nous avons ouvert au prix de grands efforts, déjà neuf écoles primaires de garçons ou de filles, avec l'espoir de doubler ce chiffre d'ici 3 ou 4 ans. (Subventions Territoriales statistiques depuis 11 avril 1953).

Ce qui a rendu possible cet effort de scolarisation, ce sont d'une part, les subventions qu'a bien voulu nous accorder soit le Gouvernement français, soit l'Œuvre Pontificale de la Ste Enfance et d'autre part, la création d'une École de Moniteurs de l'Enseignement privé, destinée à préparer sans retard et ce pays une petite élite de maîtres et de chefs autochtones.

Appendice : Nous sommes en train de compléter le travail fondamental de nos écoles, par la création d'une École culturelle, l'usage des "Évolués". L'an dernier, nous avons commencé à construire, grâce à la générosité de la S. Congrégation de la Propagande, un bâtiment destiné à cet usage, grâce à la subvention accordée dans ce but précis, en 1953, par la S. Congrégation de la Propagande.

Avec l'Imprimerie que nous avons créée dès 1951, et qui reste encore la seule de tout le Territoire, cela va nous faire un bel ensemble, capable d'influence l'élite. Tandis nos Catéchuménats, nos Dispensaires, nos Patronages continueront d'être au service temporel et spirituel de la masse.

Juin 1954[133]. »

On peut lire dans les archives du Ministère des colonies[134] que l'évangélisation peut également être un outil de taille pour contrarier l'expansion de l'Islam du nord vers le sud du pays. Comme le souligne Jean-Luc Enyegue dans son ouvrage[135], la mission au Tchad est étroitement liée à la politique coloniale française, en particulier à toutes les phases de son établissement. On peut notamment retrouver dans les Archives nationales une lettre[136] du Gouverneur général de

[133] *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI) – Nouvelle Compagnie - Tchad 1401-rapport de la préfecture apostolique de Fort Lamy envoyé à la curie générale juin 1954.

[134] Archives nationales D'outre-mer -Ministère des colonies – Direction des Affaires politiques : 1AFFPOL667.

[135] Jean-Luc Enyegue, *Competing Catholicisms: the Jesuits, the Vatican and the making of postcolonial French Africa*, Woodbridge, Suffolk, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, 2022.

[136] Archives nationales d'Outre-mer - Ministère des colonies – Direction des Affaires politiques : 1 1AFFPOL2180/5 : lettre du gouverneur Général de l'AEF, au ministre des colonies, Direction des Affaires politiques, 18 septembre 1945 : « Je partage entièrement le point de vue du département, quant à la nécessité

l'AEF[137] adressée au Père de Bélinay, l'encourageant à établir cette mission. En effet, la position géographiquement stratégique du Tchad permettait, aux yeux des autorités françaises, grâce aux missionnaires, de faire barrage contre une éventuelle coalition musulmane anti-française dans toute l'Afrique francophone. On trouve également aux Archives nationales d'Outre-mer des dossiers entiers concernant uniquement l'Islam dans les colonies, dans lesquels nous pouvons lire des phrases telles que : « Les administrateurs français s'inquiètent des conséquences de l'islamisme[138].» Il est curieux de constater que finalement l'Islam n'a été que rarement une force d'opposition contre l'ordre colonial. Cependant, cela n'a pas empêché l'administration coloniale de nourrir une crainte du complot musulman et de mener des actions de surveillance[139].

Durant toute son histoire le Christianisme a entretenu avec les États des rapports complexes où alternent conflits et coopérations, compromis et volonté réciproque d'instrumentalisation. Si les mouvements qui poussent les sociétés occidentales à fonder des missions et des colonies s'inscrivent dans une séquence chronologique commune dans laquelle coexistent et collaborent du XVe au XXe siècle les expansions européennes et chrétiennes, nous ne pouvons pas en conclure automatiquement que colonisation et mission constituent les deux faces d'un même phénomène[140].

Des débuts mitigés

En octobre 1947, Bélinay retourne définitivement en France pour des raisons de santé. C'est également cette année-là que la préfecture apostolique de Fort-Lamy est établie et que la mission jésuite se compose de six Pères, un Frère et huit Sœurs de Notre-Dame des Apôtres pour apporter leur soutien. Ces dernières s'occupent de la cuisine pour les Jésuites, suivent des formations infirmières à l'hôpital de Fort-Archambault et fondent une école. Le manque de moyens financiers et humains est manifeste. La Province de Lyon n'était pas préparée, sur les plans humain et financier, à assumer une nouvelle mission. Jusqu'aux années 1950, on observe une pénurie d'effectifs qui finit par être compensée par le renfort d'autres Provinces jésuites (Italie, Espagne). En France, les jeunes Jésuites en formation étaient peu enclins à solliciter

d'opposer à l'extension de l'Islam au Tchad, une barrière chrétienne française… » *in* Jean-Luc Enyegue, *Competing Catholicisms op. cit*, p. 54.

[137] Afrique équatoriale Française.

[138] Archives nationales d'Outre-mer - Ministère des colonies – Direction des Affaires politiques : 1AFFPOL2260.

[139] E. MBokolo et M.P. Guillou, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles*, *op. cit.*

[140] *Cf.*. Introduction.

cette mission[141], la jugeant trop peu « intellectuelle ». En effet, comparée aux autres missions jésuites françaises de l'époque, la plupart géraient des universités, des lycées ou des centres de recherche scientifique comme l'observatoire de Zikawei en Chine. Ce n'est qu'à partir des années 1960 que la mission prend une tournure plus aboutie, trouvant sa spécificité scientifique notamment avec l'ethnologie et surtout l'établissement du centre de recherches linguistiques. Elle se spécialise, s'organise et suscite de plus en plus de vocations dans un ordre ayant des aspirations plutôt intellectuelles, à une période de mutation du fonctionnement missionnaire. L'étude de ce tournant organisationnel et intellectuel constituera le sujet de notre deuxième chapitre.

Tout cela nous interroge. Pourquoi cette mission a-t-elle tout de même été mise en place et s'est-elle vu confier un si vaste territoire ? En effet, la hiérarchie jésuite y était opposée à tous les niveaux. Ils n'avaient aucune préparation et mis à part l'aumônerie du Père de Bélinay, aucune connaissance du terrain. Le personnel et les moyens financiers manquaient également. Il ne semble pas non plus qu'il y eut, au début, un quelconque enthousiasme de la part des jeunes Jésuites à partir sur cette terre de mission. Les seuls qui semblent réellement satisfaits sont Bélinay et les autorités coloniales françaises. Ce qui est certain, c'est que le Père de Bélinay entretenait des relations privilégiées avec les autorités civiles et militaires contrairement aux autres acteurs. De plus, dans cette période d'immédiate après-guerre, la diplomatie vaticane aura eu tendance à entretenir de bons rapports avec le gouvernement français, d'autant que de nombreuses terres de missions dépendaient de lui. Cela explique que la *Propaganda Fide* ait été aussi réactive vis-à-vis des remarques du Père de Bélinay, mais également qu'elle ait privilégié les Jésuites par rapport aux autres ordres religieux.

Cela illustre parfaitement les grandes rivalités qui pouvaient exister entre les différents ordres religieux missionnaires. L'évangélisation n'est pas ici le premier dessein. Ce qu'ambitionne le Père de Bélinay, c'est que l'évangélisation du Tchad soit le fait de sa congrégation par son biais. Un besoin de reconnaissance et d'appartenance dans lequel l'universalité supposée de l'Église catholique trouve ici ses limites. Cela nous démontre également à quel point la mission valorise les personnes. Ce prêtre qui jusqu'alors n'avait rien accompli de notable devient, par son acharnement, le pionnier de la mission jésuite du Tchad.

Cet exemple nous permet d'apprécier comment les différentes strates et instances de l'Église fonctionnent, mais également les liens et rapports qui peuvent exister avec les institutions militaires et civiles et la géopolitique. Tout est lié et évolue. Des instances travaillent en parallèle, avec un lien hiérarchique ou non.

Quant au Père de Bélinay, son influence est incontestable sur le plan de la propagande, elle a catalysé toute la mise en place de la mission, même si son œuvre proprement missionnaire n'est pas démontrée. Ce qui est certain, c'est que s'il n'était pas allé au Tchad, il n'y aurait certainement pas eu de mission jésuite, mais il y aurait tout de même eu des missions. Finalement, les Jésuites ont véritablement fondé l'Église catholique du Tchad et jusqu'à la fin de la période que nous étudions, ils avaient en charge l'archevêché de N'Djamena et le diocèse de Sarh, ainsi que de nombreux postes de missions à travers tout le pays. On peut se demander si l'établissement de cette mission n'a pas également permis l'établissement des deux autres missions jésuites françaises d'Afrique Sub-saharienne qui vont suivre, celles du Cameroun et de la Côte d'Ivoire.

2. Les Jésuites au Cameroun : au service de l'Église locale. Changement de paradigme du concept missionnaire

Ainsi que nous l'avons déjà souligné, chacune des trois missions jésuites françaises examinées présente ses propres caractéristiques distinctives, qu'il s'agisse de leur localisation, de leur chronologie, de leurs méthodes d'évangélisation, des travaux entrepris ou des résultats obtenus. La première particularité qui mérite d'être soulignée pour la mission au Cameroun est son arrivée tardive, en 1957, dans un pays déjà christianisé depuis le XIXe siècle. Les autorités ecclésiales locales ont émis un appel à reprendre en main certaines structures telles que le collège Libermann puis le grand séminaire d'Otélé, afin de les revitaliser et de les améliorer. En ce qui concerne le séminaire, les missionnaires étaient conscients dès le début qu'une fois établi, il serait ultimement remis entre les mains des autorités diocésaines. Cette approche tranche avec les rivalités territoriales et les compétitions entre missionnaires pour l'évangélisation prévalant avant la Seconde Guerre Mondiale ou dans l'immédiate après-guerre, comme ce fut le cas au Tchad. L'Église catholique du Cameroun, bien que jeune, avait

pleinement conscience des défis à relever dans cette période d'après-guerre et de préparation à l'indépendance[142].

a) **Fin de la mission de Chine**

Comme nous venons de le voir pour le Tchad, dix ans plus tôt, les Provinces de France de la Compagnie de Jésus n'avaient ni la volonté, ni les moyens humains et financiers nécessaires à l'établissement de nouvelles missions en Afrique. Nous trouvons par conséquent dans les archives la mention du refus de la Province de Lyon de prendre en charge une nouvelle mission au Cameroun[143]. Cependant, en 1955, les Jésuites français missionnaires en Chine continentale sont persécutés puis chassés. La structure très centralisée de l'Église catholique rend difficile son adaptation au cadre imposé par les autorités chinoises de la République populaire de Chine. Les forces missionnaires engagées là-bas se reportent alors sur l'Afrique. En 1958, toutes les missions de Chine prennent officiellement fin pour faire partie de la Province autonome d'Extrême-Orient. C'est la Province de Paris, déchargée de sa mission de Chine, qui prend en charge cette nouvelle mission. Il y a alors très peu de vocations de Jésuites français pour l'Afrique subsaharienne continentale. D'ailleurs, les Pères Hallaire et de Rosny, figures missionnaires notables sur lesquelles nous reviendrons, avaient initialement demandé à partir en Chine et non en Afrique. Pour les Jésuites français, on part en Afrique parce que l'on ne peut plus partir en Chine à cause de la Révolution culturelle[144]. Mais ce n'est pas le seul élément qui conduit les jésuites français à s'installer au Cameroun, il répondent aussi à l'appel de la hierarchie ecclésiale locale.

b) **Appel de l'Église locale**

La stratégie de l'Église visait à accompagner et à soutenir les processus d'indépendance et l'autonomie des Églises locales. Les nouveaux diocèses ont désormais leur propre juridiction, n'étant plus sous la tutelle de la *Propaganda Fide*[145]. Depuis 1955, les vicariats apostoliques ont été remplacés par des diocèses, formant ainsi une unité de gouvernance ecclésiastique placée sous la responsabilité d'un évêque. Toutefois, malgré cette évolution, les structures ont perduré pendant un certain temps selon l'ancien modèle. Ces changements ont été soutenus et entérinés

[142] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[143] *Nouvelles d'Afrique et d'Asie*, n°1, Octobre 1955 : lettre de Durand-Veil.
[144] Voir ***Chine Ceylan Madagascar*** ou autre revue de la procure des missions jésuites françaises.
[145] J. Comby et C. Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, *op. cit.*

par les décisions prises lors du concile Vatican II[146]. C'est par conséquent la hiérarchie ecclésiastique camerounaise qui fait appel aux Jésuites français en 1957 pour prendre en charge le collège Libermann. La qualité de l'enseignement prodigué par les Jésuites dès leur origine est réputée . Il paraît donc logique que l'on fasse appel à eux pour cette mission. De même, il leur est demandé, dans un deuxième temps, de mettre en place et d'administrer un grand séminaire pour la formation du clergé local en devenir. Car jusqu'alors, le clergé local devait effectuer une partie voire la totalité de sa formation dans un autre pays, souvent en France.

Il ne s'agit plus simplement d'une mission d'évangélisation classique, telle qu'elle était traditionnellement conçue, comme celle menée au Tchad par exemple. Ce qui est en jeu ici, c'est une mission spécifique, entièrement dévouée à l'Église locale. Dès ses débuts, la mission jésuite du Cameroun illustre un changement radical de perspectives et de rôle pour les missionnaires :

> « Douala avec ses 130 000 habitants, est le centre d'un diocèse ou presque la moitié de la population fait déjà partie de l'Église : 183 000 catholiques, 23 000 catéchumènes. Trente-cinq prêtres camerounais, l'évêque auxiliaire Mgr Mongo, travaillent avec les Pères du Saint Esprit, fondateurs de cette chrétienté, une des plus vivante de l'Afrique équatoriale française. Déjà quelques Camerounais sont entrés dans la Compagnie.[147] »

c) Lycée, paroisse, grand séminaire : teneur exacte de la mission

La population camerounaise est alors déjà christianisée comme nous l'avons vu. Les Jésuites ne sont donc pas là pour convertir, mais pour entretenir la foi de la communauté catholique :

> « Assurer le fonctionnement d'un collège secondaire à Douala, c'est tenir un poste clé dans la christianisation de l'Afrique équatoriale. Le climat spirituel y est exceptionnellement favorable[148]. »

L'objectif local est celui de la formation des élites laïques au sein du collège Libermann. Cet établissement d'enseignement secondaire se situe à Douala, capitale économique du Cameroun. Il est le premier établissement secondaire à y être fondé en 1952 par Mgr Bonneau, alors Vicaire

[146] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : 3FRG155 : *Survey* général.
[147] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3 : Lettre du Père Provincial de Paris, 10 mars 1957.
[148] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3 rapport du Père Couturier, 23 décembre 1956.

apostolique. En tant que Spiritain, il lui donne le nom de leur fondateur François Libermann. Faute de moyens humains et financiers, c'est un Spiritain, le Père Gabriel Boulanger, qui fut à la fois directeur et enseignant la première année. Quelques religieux spiritains et dominicains viendront lui prêter main forte, mais pas de manière pérenne.

La prise en charge de cette nouvelle mission n'était pas aussi évidente qu'elle peut le paraître. L'acceptation de cet appel a pris plusieurs années. En effet, lorsque la demande de prise en charge du Collège Libermann est adressée aux Jésuites de la Province de Lyon dès 1954, elle est immédiatement refusée. La demande est réitérée. Mgr Bonneau se tourne alors vers les membres de la Compagnie de Jésus présents dans le pays voisin, le Tchad. Il profite du passage de Mgr Joseph du Bouchet, Jésuite et administrateur du diocèse de Fort-Lamy en 1956, pour lui faire visiter le collège et l'inciter à appuyer sa demande. Ainsi, le Père André Ravier, provincial de Lyon, va-t-il visiter le collège. Cependant, la consulte de la Province de Lyon refuse une nouvelle fois, à l'unanimité, en invoquant le manque de moyens humains et financiers auxquels ils doivent déjà faire face au Tchad. Cela n'empêche pas cette requête de continuer son chemin et d'arriver jusqu'à Rome. Le Père Janssens, Général des Jésuites envoie son visiteur[149] en prospection pour éclaircir la situation : « Le Général demande une enquête sérieuse et approfondie[150]. ». Le constat du visiteur est sans appel, ce territoire doit être pris en main par la Compagnie de Jésus. Les raisons invoquées en faveur d'un établissement sont multiples :

- De nombreuses vocations de clergé autochtone et la possibilité d'y fonder un centre de formation pour les Jésuites africains.
- Prendre pied dans une région de grande influence et effervescence catholique qui permettrait de diffuser l'action apostolique et intellectuelle de la Compagnie de Jésus.

Cependant, les problèmes financiers et humains persistent, et la Province de Lyon s'y oppose de nouveau. La Province de Paris, qui se voit en partie privée de sa mission en Chine, y perçoit alors une occasion inespérée d'établir sa propre mission en Afrique subsaharienne. Mais la Province de Lyon craint que les ressources humaines prêtées par la Province de Paris ne lui soient retirées. De surcroît, un complexe d'infériorité est invoqué, comparant une mission camerounaise, riche en personnel local et dotée d'une Église vivante et active, à une mission et une Église tchadienne en grande difficulté. Ce contexte révèle les luttes de pouvoir et la

[149] Charge officielle de la hiérarchie jésuite. Se situe au carrefour des fonctions d'émissaire et d'inspecteur du Supérieur Général des jésuites. Ses avis et décisions font foi auprès du Supérieur Général.
[150] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3.

concurrence qui peuvent exister au sein d'une même congrégation religieuse, bien qu'appartenant au même pays.

C'est finalement le Supérieur Général qui valide cette demande en 1957. Ce ne fut pas la Province de Lyon qui prit en charge cette nouvelle mission, malgré la proximité géographique de la mission du Tchad, mais la Province de Paris pour les raisons évoquées plus haut. Le Provincial de Paris, le Père Durand-Veil établit un contrat au nom de la Compagnie de Jésus à Douala avec Mgr Mongo pour prendre en charge le collège. Concernant la construction du collège, Mgr Bonneau avait obtenu une subvention du fond FIDES[151] grâce à l'aval de l'assemblée territoriale du Cameroun nécessaire pour toute subvention du gouvernement français. L'année scolaire 1957-1958, le collège compte déjà 220 élèves de la sixième à la seconde dont 120 internes.

Dès 1957, six Jésuites français y sont envoyés aux fonctions de directeur, responsable des études, aumônier ou encore enseignant[152]. Un abbé camerounais collabore avec eux . Il s'agit de Meinrad Hebga qui deviendra Jésuite par la suite. Dès l'année suivante, deux Jésuites camerounais viennent s'ajouter à cette équipe, Engelbert Mveng et Siméon Mbarga.

Le collège trouve immédiatement son public et prend de l'ampleur d'année en année ; il augmente ses effectifs et crée de nouvelles classes. Profitant de cette dynamique, une chapelle est construite dans la foulée, ainsi qu'un centre de rencontre et de retraites spirituelles, chers aux Jésuites. On trouve d'ailleurs, dans un prospectus d'appel aux dons pour le collège, le texte suivant : « ...ces diocèses doivent développer sans retard les œuvres indispensables à l'expansion et au rayonnement du catholicisme : il faut fonder des collèges[...] Pie XII, encyclique *Fidei Donum*, 1957 [153]».

Dès 1962, ils établissent une autre communauté jésuite dans la capitale, Yaoundé, où ils s'investissent activement dans le cadre paroissial. La deuxième mission qui leur est confiée par la hiérarchie ecclésiastique locale est la formation des élites cléricales au sein du Grand Séminaire d'Otélé, à partir de 1963. Ils ont non seulement la charge de sa construction et de sa mise en œuvre, mais également de sa gestion, par le biais d'un contrat avec le diocèse.

[151] Fonds d'investissement pour le développement économique et social d'outre-mer : subvention accordée par le Ministère des colonies françaises.
[152] Archives spiritaines - 2J1.5b6 : Récit de mise en place du Collège Libermann.
[153] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.

L'Église au Cameroun, dans sa hiérarchie, est africanisée et tend à étendre ce phénomène dans son ensemble. Mgr Mongo remplace Mgr Bonneau en 1957. La création et la gestion du collège Libermann par les Jésuites offrent une démonstration de nouvelles méthodes de travail en terre de mission. Ce ne sont plus les missionnaires qui contrôlent la gestion d'un territoire confié par la *Propaganda Fide* de Rome, mais bien l'Église locale. C'est elle qui prend les premières initiatives et avec laquelle la Compagnie de Jésus signe des contrats. Le Saint-Siège, bien que soutenant cette mise en œuvre, est désormais absent des prises de décisions.

Dès le début, la mission est composée de Jésuites français, mais aussi camerounais. La vocation de ces Jésuites camerounais pour la Compagnie de Jésus est antérieure à l'arrivée de la mission, et nous examinerons cela plus en détail dans le troisième chapitre de notre étude. L'enseignement et l'africanisation sont au cœur de cette mission, ils en constituent les fondements. Les détails du contexte définis plus haut ont fortement influencé cette mission dans ses choix et ses évolutions.

3. Au service des personnes et de l'Église Africaine : les mots mission et missionnaire disparaissent

La mission jésuite de la Côte-d'Ivoire est officiellement fondée en 1962 avec l'établissement et la création de l'institut africain pour le développement économique et social : l'INADES.

a) Discours et méthodes de professionnalisation. Vocabulaire de la mission disparait.

À leur arrivée, les jésuites français de la Province de Paris n'ont une connaissance du pays et du continent africain encore superficielle. En effet, leur seul établissement prospère en Afrique à cette époque se situe à Madagascar, une mission établie depuis le XIXe siècle. Leur présence au Tchad ne remonte qu'à 1947, et ce n'est qu'en 1957 qu'ils s'installent au Cameroun. De plus, le contexte politique est marqué par la récente indépendance de la Côte d'Ivoire, un pays en pleine transformation.

L'Église est également en pleine transformation et le 11 octobre 1962, le Pape Jean XXIII ouvre le concile Vatican II, l'*aggiornamento* de l'Église catholique Romaine. Dans cette mouvance

et sur l'élan du Concile, le 4 décembre 1962, l'INADES est officiellement établi à Abidjan en Côte d'Ivoire et reconnu comme mission religieuse[154]. Nous sommes alors dans un contexte politique où la notion contemporaine de développement prend complètement son essor.

b) **Une mission au caractère singulier.**

La mise en place de cette mission suit une procédure bien précise et différente des missions d'évangélisation que nous connaissons jusque-là. En effet, comme pour la mission du Cameroun, la demande ne passe plus par la *Propaganda Fide*[155] de Rome. C'est avant tout une volonté de la hiérarchie ecclésiale locale. Ainsi, la conférence des archevêques d'Afrique occidentale francophone demande-t-elle aux Jésuites français de mettre en place, sur modèle du centre d'action sociale : l'*Action Populaire*[156] , un institut dévolu au développement et à la justice sociale. Cet institut aura pour but de faire des études et recherches sur les problèmes sociaux, d'enseigner la doctrine sociale de l'Église sur ces mêmes problèmes et de former des membres des organisations catholiques clercs et laïcs[157].

Cette demande passe ensuite par le Pape, qui la transmet au Supérieur Général de la Compagnie de Jésus qui l'accepte. Ce système décisionnel nous offre à la fois l'exemple de l'organisation pyramidale, mais également concentrique, du point de vue du fonctionnement de l'Église universelle. En effet, il s'agit d'un cercle décisionnel du local vers l'universel. En même temps, la centralisation du pouvoir à Rome est incontestable. Les interactions avec l'Église locale et universelle sont donc nombreuses et à tous les niveaux. Dans les moindres détails de cette fondation, les liens avec l'Église sont visibles, jusque dans le bâtiment où ils s'installent et qui n'est autre qu'un prêt des Missions africaines de Lyon[158].

[154] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2, statuts de l'INADES.
[155] Organe décisionnel des missions basé en France.
[156] Fondée en 1903 par les jésuites français, Centre de recherches et d'études fondé sur la doctrine sociale de l'Église.
[157] Loua Zaoro Hyacinthe s.j., « INADES formation: a builder of the Kingdom of God among Farmers, *Hekima Review*, n°27, Mai 2002.
[158] Congrégation religieuse missionnaire française.

c) **Héritage de l'*Action Populaire***

L'*Action populaire* est née en 1903, à une époque où le développement de la société industrielle rendait impérieuse, au sein de l'Église catholique, une réflexion sur la justice sociale et la création d'institutions de solidarité. En 1891, le pape Léon XIII avait sensibilisé l'opinion catholique, à travers l'encyclique *Rerum Novarum*, aux réalités économiques, sociales et politiques de son temps. C'est dans ce contexte que l'*Action populaire* est créée, afin de soutenir les catholiques désireux de contribuer à la mise en place d'une société industrielle au service de l'homme. L'*Action populaire* connaît un essor notable dans les années 1930, en mettant l'accent sur l'accompagnement et la formation des militants des mouvements d'action catholique. Après la Seconde Guerre mondiale, l'*Action populaire* opte pour une étude approfondie de dossiers précis, en rassemblant les compétences d'experts tels qu'Henri Chambre, Henri de Farcy et Philippe Laurent[159]. Durant cette période, ses domaines d'intervention prennent également une dimension internationale. L'*Action populaire* contribue alors à l'émergence de centres sociaux animés par les Jésuites dans divers pays.

Cependant, la création et la mise en place de l'INADES ne va pas de soi, et même si elle s'inspire de l'*Action populaire*, cela reste une innovation, une « première ». Ainsi, un Jésuite, le Père Jean-Yves Calvez, alors directeur adjoint de l'*Action Populaire*, est-il tout d'abord envoyé pour une mission de prospection en Afrique subsaharienne durant près d'un an.

Rôle central du Père Jean-Yves Calvez

Le Père Clavez est un philosophe et un économiste de formation, expert du marxisme et professeur de philosophie sociale. Il s'intéresse de près au marxisme avant le concile Vatican II et son œuvre la plus notable est l'ouvrage qu'il a publié en 1956 : *La Pensée de Karl Marx*[160]. Cette étude reste encore aujourd'hui un ouvrage de référence. Cette expertise est d'autant plus importante en Afrique à l'époque des indépendances. En effet, le communisme prend alors une place significative chez les militants indépendantistes, à l'instar de Ruben Um Nyobe au Cameroun ou de Patrice Lumumba au Congo. De plus, nous sommes alors dans un contexte géopolitique mondial de Guerre Froide. L'Église catholique doit donc trouver sa place et « les

[159] Jésuites français ayant travaillé en tant qu'experts en économie, société et justice sociale au sein de *L'Action Populaire.*
[160] Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Seuil, 1956.

menaces communistes invitent les chrétiens à donner toute leur attention aux problèmes sociaux »[161].

Polyglotte, Calvez s'intéresse aux questions sociales, économiques et politiques, refusant de séparer ces trois domaines, mais les liant plutôt dans une recherche au service d'une vision chrétienne de l'homme intégral. Il étudie et promeut une *praxis* de la « doctrine sociale de l'Église » moins euro-centriste et plus tournée vers les problèmes de sous-développement qui accompagnent la vague de décolonisations des années 1960. Il est important de souligner qu'en 1965, il travaille à la dernière version de la Constitution pastorale du concile Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps : *Gaudium et Spes*[162].

Pour la fondation de cette mission, il entre tout d'abord en contact avec les évêques locaux dont Mgr Bernard Yago[163], évêque ivoirien, formé à l'université catholique de Paris. Ensuite, il étudie précisément les lieux et les cultures, recueille des données variées telles que la situation politique et économique de chaque pays et région, les universités et les enseignements existants, ainsi que les infrastructures. Tout cela a pour but de se faire une idée précise des besoins locaux et de déterminer la meilleure implantation possible du futur centre. Il se rend donc au Sénégal, au Mali, en Haute-Volta[164], en Côte d'Ivoire, au Ghana, au Togo, au Dahomey[165], au Nigéria, au Cameroun, ainsi que dans les deux Congo. Le choix se porte finalement sur la Côte d'Ivoire, qui apparaissait alors géographiquement centrale et en pleine expansion économique et démographique, à l'image de sa capitale Abidjan où l'INADES est implanté. Peut-être que la politique pro-française du Président Houphouët-Boigny a également pesé en faveur de la Côte-d'Ivoire, sachant les problèmes que certains Jésuites ont pu avoir au Tchad par exemple.

Ce type d'enquêtes locales, menées avant d'établir une nouvelle mission ou de s'implanter dans une région – ainsi que les rapports de mission – est assez classique et elle se retrouve de manière récurrente dans les différents ordres missionnaires et à différentes époques. Nous en retrouvons également dans les archives de la mission du Tchad ou du Cameroun. Les objectifs étant d'étudier les besoins religieux et éducatifs de la population locale et d'identifier les opportunités et les obstacles (langue, culture, climat politique), afin d'informer les supérieurs pour planifier

[161] J. Comby et C. Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, *op. cit.*
[162] *Gaudium et spes*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html, (consulté le 17 juin 2025).
[163] Premier archevêque autochtone d'Abidjan nommé en 1960, il restera en poste jusqu'en 1994.
[164] Aujourd'hui Burkina Faso.
[165] Aujourd'hui Bénin.

les ressources. Un des exemples les plus notables de ce type de document est sans doute les rapports détaillés sur les peuples autochtones des Amériques, d'Asie et d'Afrique envoyés à Rome ou publiés comme les célèbres *Relations des Jésuites* en Nouvelle-France.

Le récit de voyage du Père Calvez se présente exactement comme un récit classique de missionnaire, il en a les mêmes caractéristiques. On y retrouve jour par jour des indications sur son lieu de villégiature, le récit des rencontres qu'il y fait, des missions effectuées et le rythme de la journée (repas, prières). Tout y est très détaillé du mois de juin au mois de septembre 1961. La stratégie est donc assez semblable à celle des missions d'évangélisation traditionnelles jusqu'ici, mais nous notons une évolution et une adaptation avec la visite « pré-installation » dans de nombreux pays, qui est rendue possible grâce aux moyens modernes de locomotion tel que l'avion.

Il est par ailleurs assez intéressant de lire, dans le rapport du Père Calvez de 1961[166], après son tour des pays d'Afrique francophone en vue de l'établissement de l'INADES, que le Christianisme est bien enraciné et en symbiose dans les milieux ruraux traditionnels, alors qu'il l'est beaucoup moins dans les milieux urbains, instruits et selon les mots du Père Calvez « occidentalisés ». Ainsi, à une époque où l'inculturation devient un enjeu central dans les missions, il remarque que les populations qui ont été « acculturées[167] » et qui ont perdu leur mode de vie coutumier, sont celles qui au final adhèrent le moins au Christianisme. De même, plus les populations ont un niveau d'instruction élevé, plus elles sont éloignées de l'Église catholique. Le Père Calvez explique ce résultat, en partie par le fait que l'Église est surtout présente dans l'instruction primaire et peu dans l'instruction secondaire ou supérieure des populations autochtones. De plus, elle n'a pas non plus à cette époque fait apparaître de message de rénovation sociale ou de développement. La création et l'implantation de l'INADES permettrait donc de répondre aux urgences du moment : personnaliser le Christianisme, mais surtout élever le niveau intellectuel d'intervention du Christianisme par le biais des universités, et insérer le Christianisme dans la vie sociale locale. De surcroît, cette époque des indépendances oblige à beaucoup de réserve d'un point de vue politique, d'autant plus que les stigmates de la colonisation sont encore vifs et que pour beaucoup les missionnaires occidentaux y sont souvent assimilés. C'est d'ailleurs ce que constate le Père Calvez[168]. Il est

[166] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1.
[167] Processus par lequel une personne ou un groupe assimile une culture étrangère à la sienne.
[168] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1, rapport de Jean-Yves Calvez.

par conséquent fondamental de ne pas mettre en place des structures traditionnelles d'évangélisation, mais bien une institution nouvelle, qui aurait sa propre forme et qui se démarquerait de ce qui a déjà été fait. De même, la première équipe de Jésuites a donc soin de ne porter aucun jugement public sur les régimes politiques en place. Certains missionnaires jésuites ont été interdits de séjour dans certains pays d'Afrique pour leurs opinions politiques, comme Roland Pichon et Michel Tavernier au Tchad en 1964. Les instructions de Jean-Yves Calvez sont d'autant plus logiques et légitimes.

De même, il faut mettre en place une collaboration active avec les Africains, en privilégiant les travaux de recherches scientifiques, sociologiques, économiques et théologiques, ainsi que la formation à long terme et les publications scientifiques, dans le but d'acquérir une reconnaissance accrue et une meilleure visibilité. Pareillement, le Père Calvez recommande de s'abstenir d'entreprendre des actions directement liées à l'action catholique, au journalisme politique et à l'engagement dans les organismes gouvernementaux et administratifs. En effet, contrairement à l'*Action populaire* en France, il était alors impossible de publier une revue portant sur les grands enjeux sociaux, politiques, culturels, intellectuels ou religieux du pays, voire du continent tout entier ; contrairement aux périodes antérieures, comme au début du XXe siècle à Madagascar, où la critique des autorités publiques, des autres religions ou de certaines normes sociales était monnaie courante[169].

Relations avec la hiérarchie ecclésiale

Concernant les actions à mettre en place, les directives sont logiquement demandées aux archevêques d'Afrique Occidentale Francophone qui ont sollicité cette mission. On peut lire dans les archives de l'INADES[170] que ceux-ci font toute confiance aux Jésuites et les laissent libres de leur entreprise. Enfin, ce sont les subventions financières qui permettent de démarrer le projet. La fondation est approuvée et encouragée par de hautes personnalités ivoiriennes, telles que le Président Félix Houphët-Boigny et le président de l'Assemblée Nationale Philippe Yacé[171], et elle bénéficie pour sa mise en œuvre de l'appui moral et financier de la *Zentralstelle*

[169] Archives jésuites de France – Province de Toulouse – Mission de Madagascar : FMa.
[170] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1.
[171] *Afrique Nouvelle*, n°792, Octobre 1962.

für Entwicklungshlife[172], des catholiques allemands, du Ministère de la coopération de Paris et de plusieurs œuvres privées[173].

C'est à la demande de Mgr Maury, délégué apostolique de Dakar parlant au nom des archevêques de l'Afrique de l'Ouest et de son excellence Mgr Yago archevêque d'Abidjan, qu'est entreprise cette fondation en octobre 1961. Dès juin 1961 le cardinal Tardini[174] avait vivement encouragé un tel projet dont il attendait que sortent les fruits désirés dont la formation des laïcs. Dans le même temps, cette nouvelle était communiquée en Afrique équatoriale par Mgr Pignedoli[175]. Une lettre de Mgr Maury[176], résume les intentions de l'épiscopat africain :

> « Au moment où l'Afrique prend en main ses destinées, l'Église se trouve en face de graves problèmes dont la solution aura des répercussions considérables sur son avenir dans ce pays. Des législations nouvelles s'élaborent qui auront des incidences sur la famille et la morale. Des régimes sociaux et économiques se mettent en place. Dans la plupart des cas, d'ailleurs, l'Église est consultée et ses avis appréciés. Le Délégué Apostolique et les évêques n'avaient pas jusque-là les moyens d'étudier tous ces problèmes. D'autre part, l'Afrique manque de cadres, surtout de cadres moyens, et si nous voulons que les catholiques prennent une part importante dans la construction de l'Afrique nouvelle, il faut nous préoccuper de les y préparer. C'est tout cela que se propose de faire l'institut Africain peur le Développement Économique et Social[177]. »

d) **Au service de l'Église et de la société locales : une institution panafricaine**

Conformément à ces besoins et à ces désirs, l'INADES a pour but d'aider les pays d'Afrique Subsaharienne, notamment ceux d'expression française, dans leurs tâches de développement. Ceci implique une participation à la recherche socio-économique dans son sens le plus large, en même temps qu'un effort pédagogique visant à la formation des cadres, moyens et supérieurs, tant des secteurs privés que dans l'Administration. Créé au service de l'Afrique et de Madagascar, l'INADES est un institut permanent dont les membres sont destinés à travailler et

[172] Agence centrale pour le développement (Allemagne).
[173] Misereor, CISC, Comité catholique contre la faim, *Propaganda fide*, *Pax Christi*, Ministère de la coopération, fondations américaines, comité des amis de l'INADES.
[174] Secrétaire d'Etat du Vatican.
[175] Délégué apostolique de l'Afrique de l'Ouest.
[176] Délégué apostolique de l'Afrique Occidentale.
[177] Discours prononcé le 22 mars 1962 à l'occasion de sessions de l'épiscopat d'Afrique francophone.

à demeurer en Afrique. Abidjan représente donc un centre à partir duquel les services assumés s'étendront le plus largement possible, sans limitation nationale.

La mise en place de ces trois initiatives missionnaires dépend donc de nombreux facteurs globaux et internationaux, mais également internes. Ainsi, dès leurs prémices, ces installations missionnaires s’adaptent aux différents contextes. Ce phénomène d’adaptation sera étudié en détail dans les chapitres suivants.

CHAPITRE 2 : LINGUISTIQUE ET SCIENCES SOCIALES : TEMOINS ET MOTEURS DE L'ADAPTATION DES MISSIONNAIRES

Comme nous venons de l'expliquer, lorsque les Jésuites installent la première mission au Tchad en 1946, ils se voient confier un vaste territoire multiculturel et linguistique où ils sont pionniers et avec lequel ils ne sont en rien familiers. Quelles stratégies mettent-ils en œuvre pour mener à bien leur mission d'évangélisation ? Comment s'adaptent-ils à ce nouveau milieu ? Nous l'étudierons à travers leur formation, leur pédagogie et leurs réalisations en deux périodes sous tendant deux stratégies : une première phase d'apprentissages des langues locales et d'observations ethnographique et une deuxième phase de « conversion du missionnaire », de rencontre avec les missionnés et de cheminement vers l'inculturation, telle que la théorise Michel de Certeau[178].

Notre étude porte ici particulièrement sur l'exploitation du fonds propre de la mission du Tchad, dont le contenu est assez riche, comme nous l'avons détaillé dans le premier chapitre. Nous analyserons principalement les travaux de recherche des Pères linguistes, ethnologues et anthropologues qui représentent une partie importante de cet ensemble, c'est-à-dire près d'un tiers. De nombreuses études ethnologiques ont été effectuées par les missionnaires, mais ils ont également énormément travaillé sur l'apprentissage des langues locales.

Si l'examen des productions ethnolinguistiques (consacrées à l'étude des langues, l'édition de dictionnaires et de grammaires qui furent les premiers édités) va être notre premier réflexe, nous trouvons également des renseignements sur ce sujet dans les autres types de documents (lettres et rapports de missionnaires, compte rendu de visite d'un supérieur, etc.), ainsi que dans les fonds d'archives des Pères provinciaux de Lyon.

Un deuxième fonds d'archives vient compléter cet ensemble, le fonds *Afrique et langage*. Il a été constitué par le Père Maurice Fournier et versé aux Archives jésuites en 1997. Les documents sont issus de l'ancienne bibliothèque du scolasticat de Lyon Fourvière. Il s'agit d'un ensemble de documents écrits, de bandes magnétiques et de cassettes audios. Les travaux sont répartis par langue et ils ont été élaborés par des Jésuites en mission au Tchad entre 1946 et

[178] Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2019 [1969].

1968. Cet ensemble documentaire avait été composé à la fin des années 1960, pour centraliser et améliorer la formation à l'apprentissage des langues locales des jeunes Jésuites encore étudiants qui se destinaient au Tchad. Nous disposons d'un inventaire précis, pièce à pièce, ainsi que d'une fiche descriptive par langue étudiée[179]. Le fait qu'autant de documents aient été ramenés, conservés et rajoutés a posteriori dans les fonds d'archives et ce jusqu'à vingt ans après la fin des missions, nous démontre la portée de l'apprentissage des langues locales au sein de cette mission et en général pour les Jésuites français qui y ont été impliqués. Nous exploiterons également les fonds iconographiques qui sont une ressource essentielle et complémentaire des études ethnolinguistiques.

Dans son ouvrage *Évangélisation et cultures*, Yannick Essertel présente un schéma de processus pédagogique identique dans sa forme et dans son contenu, traversant les siècles et propres à tous les ordres religieux qu'il a appelé « le processus paulinien ». Il s'articule en deux grandes étapes, elles-mêmes subdivisées en phases progressives : d'abord l'insertion du missionnaire dans la culture (kénose, connaissance de la langue et vie selon les coutumes), puis la phase d'apprentissage de la langue et de la culture, enfin la phase d'inculturation pastorale (la culture comme véhicule de l'Évangile)[180]. Dans cette perspective, nous analyserons la méthode et pédagogie jésuites dans ses stratégies linguistiques et pédagogiques, afin de déterminer dans quelles mesures elles contribuent à un processus d'adaptation puis d'inculturation.

[179] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad - Fonds Afrique et Langage : fiches descriptives de travaux.
[180] Yannick Essertel, *Évangélisation et cultures*, Paris,Cerf, 2021.

I — LA LANGUE : UN OBSTACLE QUI DEVIENT UN OUTIL (1946-1960)

La Congrégation de la *Propaganda Fide*, établie par le pape Grégoire XV en 1622, comme je l'ai déjà rappelé, a joué un rôle crucial dans l'organisation et la coordination des missions catholiques à travers le monde. Cette instance a rapidement reconnu l'importance cruciale pour les missionnaires de maîtriser les langues locales afin de diffuser efficacement la foi, comme on peut le lire dans les instructions romaines de 1659[181]. Elles insistent sur le fait que l'utilisation de la langue indigène est essentielle pour établir des chrétiens autochtones**.** L'apprentissage de cette langue est présenté comme un impératif pour le succès des missions. Les missionnaires se consacrent donc à l'étude des langues locales pour traduire les textes sacrés et prêcher efficacement. De même, il est recommandé aux missionnaires de s'engager dans la traduction de catéchismes et la rédaction de dictionnaires. Cela permet non seulement de faciliter la communication, mais aussi de rendre la foi plus accessible aux populations locales. Les missionnaires doivent être formés pour maîtriser les langues locales**,** ce qui est considéré comme un élément fondamental de leur préparation avant de partir en mission. Cela inclut une approche pratique de l'apprentissage, similaire à celle des langues vivantes enseignées habituellement en France. Ces instructions visent à garantir que les missionnaires puissent non seulement prêcher efficacement, mais aussi établir des relations authentiques avec les communautés qu'ils desservent, favorisant ainsi une évangélisation plus respectueuse et adaptée aux cultures locales. Dans les faits, nous savons que c'est sur place, en terre de mission, que se déroulait cette formation.

Le renouveau missionnaire amorcé au XIXe siècle, encourage l'Église catholique à redéfinir ces règles et dans la lettre apostolique *Maximum illud* de 1919, nous pouvons lire les instructions suivantes :

> « La première chose que le Missionnaire doit connaître est la langue du peuple à la conversion duquel il souhaite se consacrer. Et il ne suffit pas qu'il en ait une connaissance approximative, mais il doit la posséder de façon à pouvoir la parler correctement et couramment. »

[181] Site Internet du Vatican, article *Archives, La congrégation pour l'évangélisation des peuples* : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_fr.html.

L'apprentissage des langues locales est donc une problématique de premier plan pour l'Église catholique sur le long terme.

L'importance d'une certaine expertise dans l'acquisition des langues locales pour les membres de la Compagnie de Jésus apparait dès la fondation de l'Ordre dans ses *Constitutions*. L'approche missionnaire intégrait souvent l'apprentissage et la transcription des langues locales, facilitant ainsi la communication et la transmission de la foi chrétienne. Et on note à l'époque moderne le rôle important des traductions, dictionnaires et grammaires jésuites en langues non européennes, « afin de représenter fidèlement la parole de l'Evangile et de l'Église »[182]. Plus précisément, les Jésuites ont, dès le XVIe siècle, joué un rôle significatif dans la documentation sur les langues locales en Afrique notamment dans leur mission au Royaume Kongo à partir de 1548 où, à la demande du roi du Kongo, les premiers Jésuites, établissent une école accueillant jusqu'à 600 élèves. Cette initiative marque le début de leurs efforts pour comprendre et documenter les langues locales, bien que des tensions avec le roi aient conduit à leur expulsion en 1555[183].

Mais qu'en est-il pour la période contemporaine qui suit la restauration de la Compagnie de Jésus en 1814 ? Au sein des autres missions confiées à la Province de Lyon, la problématique des langues se concentre alors sur l'arabe, déjà bien connu et documenté. Dans les missions des autres Provinces françaises, le problème linguistique peut se poser à Madagascar au XIXe siècle et l'on trouve dans le fonds d'archives de cette mission quelques études, dictionnaires et grammaires, mais dans une très moindre mesure comparée à la mission du Tchad.

1. Un obstacle à appréhender

Aussi, bien que cette mission soit beaucoup plus tardive, la diversité linguistique et culturelle du territoire attribué aux Jésuites les oblige à prendre cette question à bras le corps. Cela est dès le début mis en avant et plus ou moins obligatoire pour les missionnaires qui arrivent au Tchad[184]. Durant la toute première période de mise en place de cette mission, les missionnaires soulignent principalement la diversité des langues vernaculaires comme un obstacle de taille à l'évangélisation, dans la mesure où la compréhension et la traduction des textes sacrés s'avèrent

[182] Ines Zupanov, Margherita Trento, « Langues, Linguistique » *in* Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.
[183] Festo Mkenda, *Jesuits in Africa, a narrative from Ignatius of Loyola to Pedro Arrupe*, Brill, 2022.
[184] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds du Provincial : MLy149.

indispensables à la conversion des populations autochtones. De fait, à la lecture des documents d'archives, il semble qu'aucun des premiers missionnaires envoyés ne soit ni linguiste, ni préparé à une telle situation et ils restent assez concentrés en ville où la population est plutôt francophone.

La première constatation que nous pouvons faire est l'absence quasi-totale de formation spécifique des missionnaires envoyés au Tchad durant cette première période. Dans un rapport de visite de 1953[185], du Père Décisier alors provincial de Lyon, au Père Général, il dresse un portrait assez catastrophique de la mission du Tchad, que ce soit au niveau du personnel, des implantations, ou du manque de préparation. Ces documents étaient confidentiels et privés, on peut donc estimer qu'ils étaient assez fidèles à la réalité. Intéressons-nous plus particulièrement à ce qu'il dit concernant les langues locales :

> « Avant la décision de prise en charge, personne – sauf le Père de Bélinay, mais à sa manière – n'a étudié tant soit peu les conditions géographiques, économiques, humaines de l'apostolat en ce pays du Tchad. On découvre actuellement à peine qu'il y a quelques dizaines de races, quelques dizaines de langues. Un Père, qui a assisté de près aux premiers départs, me disait avec une pointe d'excès sans doute : « On partait au Tchad comme pour un weekend ». C'est exagéré. Mais n'est-il pas étonnant que l'on n'ait pas prévu dès le début le rythme des repos et des relèves, ou encore que sur les cinq premiers missionnaires aucun n'ait su l'arabe et moins encore le sangho : ceci, ce sont des faits. »

De même, mais à un autre niveau, nous disposons de ce témoignage[186] du Père Charles Margot, curé de Fort-Lamy, qui est un exemple édifiant de la mentalité et du « ressenti » des tous premiers missionnaires du Tchad :

> « Fort-Lamy est un ensemble confus de races, de religions et de mœurs qui rend difficile et souvent décevante la tâche de missionnaire [...] en attendant les jours où les missionnaires connaissant bien leurs langues pourront leur parler cœur à cœur, il faut s'en tenir aux coutumes établies qui ont aussi leur sagesse, mais qui sont bien ingrates et pour eux et pour le missionnaire qui doit passer par un interprète bien intentionné sans doute mais lui-même jouet des mots qu'il a appris par cœur et qui ne livrent pas leur secrets. »

[185] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds du Provincial : MLy149.
[186] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC26.

Il n'est pas encore question de rencontre, les missionnaires se contentent d'observations lointaines, et vivent en dehors de ces sociétés (ce qui leur sera d'ailleurs reproché plus tard, dans les années 1960 par les jeunes relais jésuites qui arrivent). Ce document est cependant un bon exemple de description ethnographique missionnaire et son ton, assez typique de cette époque, est empreint de suprématisme civilisationnel, puisque la culture européenne était alors présentée, par les autorités coloniales, comme universellement supérieure, justifiant ainsi la domination politique, économique, culturelle et religieuse sur les sociétés africaines :

> « Et ce qui, à Fort-Lamy, est plus sensiblement individuel chez nos noirs qui sont déracinés, devient collectif dans les milieux homogènes. Dès que l'appoint de nouveaux missionnaires, formés aux langues indigènes nous permettra de sortir des villes où ils sont artificiellement groupés, c'est la masse qui subira l'emprise du divin et viendra ainsi à nous ».

L'apprentissage des langues locales est ici uniquement perçu comme un outil de conversion, aucunement un pas vers « l'autre » ou vers sa culture. N'oublions pas que nous sommes encore en pleine période coloniale et que le 21 juillet 1883 avait été fondée « l'Alliance française pour la propagation de la langue française dans les colonies et à l'étranger »[187]. C'est donc en premier lieu un outil pour effectuer le travail d'évangélisation et non une volonté d'adaptation. En effet, si la population autochtone avait alors parlé français, les missionnaires n'auraient sans doute pas fait cet effort, comme nous pouvons l'observer au sein des missions du Cameroun et de la Côte d'Ivoire. De plus, lors de la période coloniale, les langues locales étaient interdites et stigmatisées à l'école. Les Jésuites eux-mêmes enseignent en français dans les écoles primaires qu'ils mettent en place dans le cadre de leurs postes de mission.

Il faut également se méfier d'une certaine vision « exotique européenne de l'Afrique comme une mosaïque de tribus isolée »[188]. Bien qu'il y ait des différences culturelles et linguistiques, il ne faut pas omettre les connexions, influences et ressemblances qui existaient, mais qui ne sont pas mises en avant ici. De fait, de rares allusions y sont faites, comme dans un rapport du Père Fortier de 1952 au Provincial de Lyon sur la mission, où il explique qu'il existe une parenté des langues au sein de certaines populations[189]. De plus, les missionnaires insistent souvent sur les difficultés dans le but d'obtenir plus de moyens humains et financiers. Mais il est cependant

[187] Pierre Singaravélou, « Du Zambèze à la Corrèze une seule langue mondiale » in Patrick Boucheron ed., *Histoire mondiale de la France*, Paris, Seuil, 2017.
[188] Mamadou Diouf, *L'Afrique dans le Temps du Monde*, Rot-Bo-Krik, 2023.
[189] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC101.

évident que le personnel jésuite envoyé dans cette mission avait un réel défaut de formation, ce qui démontre un décalage entre les aspirations romaines et la réalité du terrain. C'est ce que nous allons maintenant examiner.

2. Formation avant le départ

Quelle était exactement la formation des Jésuites envoyés en mission ? Certains avaient pu étudier dans une école apostolique. Il s'agit de l'équivalent d'un petit séminaire, c'est-à-dire un établissement secondaire dans lequel sont proposés des enseignements religieux spécifiques et dans le cas des écoles apostoliques, axés sur les missions. Mais cela reste de l'ordre du récit et on n'y enseigne ni la linguistique, ni l'ethnologie. De plus, les Jésuites ayant suivi cet enseignement sont extrêmement minoritaires.

a) **Les périodiques**

Au cours de leur apprentissage proprement jésuite, leur première initiation à la problématique missionnaire s'est certainement opérée par le biais des nombreuses revues jésuites publiées alors. En effet, si nous étudions le contenu des périodiques édités dans chaque scolasticat, nous trouvons toujours des récits ou lettres de missionnaires, ainsi que des notices biographiques ou nécrologiques. On éveillait ce faisant leur vocation de missionnaires tout en leur offrant des modèles à suivre. Par ailleurs, les Jésuites éditaient un périodique pour chaque mission. Ceux-ci contenaient également des lettres et récits de missionnaires, mais avaient une destination plus large. Les *Lettres du Tchad,* par exemple, étaient éditées par la Procure des missions de la Province de Lyon. Il s'agissait d'un bulletin mensuel destiné à transmettre des nouvelles des missionnaires jésuites au Tchad, adressées à leurs confrères en France, ainsi qu'à leurs familles, amis et bienfaiteurs. Ce bulletin a été publié entre 1948 et 1971. Constitutif de la Compagnie de Jésus, ce « mode de procéder » faisait pleinement partie des attributions des missionnaires :

> « Depuis ses origines la Compagnie a joué un rôle éminent, non seulement dans l'action missionnaire, mais aussi dans l'éducation du sens missionnaire parmi les peuples chrétiens et spécialement chez ses membres. Il convient de rappeler ici les nombreuses relations envoyées de tous les coins du monde en Europe. Je ne parle pas des rapports adressés aux supérieurs de la Compagnie, mais des lettres si nombreuses destinées aux communautés et qui, édités par leur soin, ont été largement diffusées dans le public. Elles ont abouti à l'édition des fameuses *Lettres édifiantes et curieuses* [190]».

[190] Archives jésuites de France – province de Paris – fonds de la gouvernance : APa145 : Formation et information missionnaire Charles Couturier 1964.

Mais ces périodiques, souvent édulcorés et orientés, n'offraient alors que des visions hagiographiques, des descriptions ethnocentrées insistant sur l'exotisme des situations. Cet aspect est accentué par les illustrations qui accompagnent certains articles et prospectus produits, en particulier lorsqu'ils sont à destination d'un public occidental. En effet, que ce soit pour la construction de la cathédrale de N'Djamena dans les années 1950, ou les maisons de retraites spirituelles du Tchad et du Cameroun en 1962, l'iconographie utilisée est clairement celle d'une Afrique primitive.

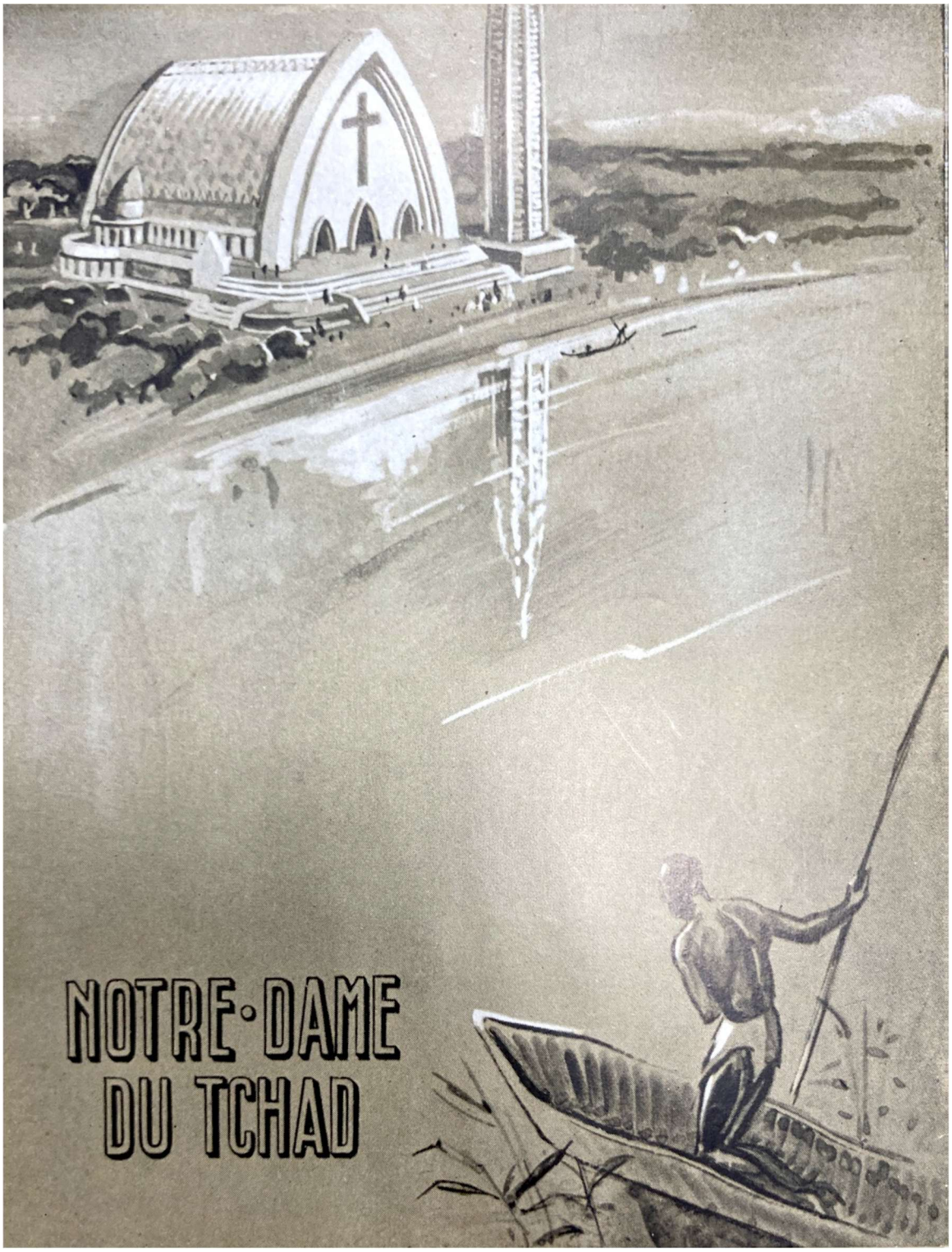


Figure 4 Prospectus pour l'édification de la cathédrale de N'Djamena [191]

[191] *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI)_Nouvelle Compagnie -Tchad : 1401.

MAISONS de RETRAITES en Afrique Noire



Une des activités des Jésuites français de notre Province Africaine consiste à animer des retraites, et à faire vivre des maisons d'accueil spécialisées.

Apostolat important, qui touche beaucoup de jeunes, et contribue au ressourcement et à la formation de laïcs, responsables de paroisses et de catéchèse, militants dans des mouvements et communautés d'Eglise. Les prêtres, religieux et religieuses en bénéficient dans une large mesure.

BONAMUSADI, banlieue de Douala, au **CAMEROUN**
le Père Jean Lerognon

VOUELA, banlieue de Brazzaville, au **CONGO**
le Père Pierre Desportes

RONIERS, non loin de Sarh, au **TCHAD**
le Père Pierre Chatagnon

Dans ces maisons le taux de la pension est très bas : à Vouéla, par exemple, 60 Francs pour un séjour de 24 heures (3000 F CFA). C'est déjà énorme de demander 20 Francs à des jeunes...

Ces établissements ont été construits grâce à des subventions de l'étranger. Malgré un standing très modeste et une fréquentation abondante, elle ne pourraient pas survivre même si tous payaient pension complète. Nous sommes obligés de faire appel à nos amis.

AIDEZ - NOUS

Service Missionnaire des Jésuites
42, rue de Grenelle. 75007 PARIS
T. 45.48.15.44

Si vous le demandez, vous recevrez en réponse à votre chèque un RECU permettant de déduire ce don de votre revenu imposable.

Figure 5 Prospectus promotionnel pour les retraites spirituelles jésuites en Afrique[192]

[192] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.

b) **L'iconographie**

Il subsiste en outre un volume important de documents iconographiques, et particulièrement de nombreux albums, qui ont pu servir à la formation en interne des Jésuites futurs missionnaires. Ces albums étaient certainement emmenés directement dans les scolasticats et montrés aux nouveaux arrivants. Mais il n'existait pas vraiment de formation spécifique pour les jeunes missionnaires[193]. En effet, l'existence de ces photos, et spécialement des albums, laisse à penser qu'ils étaient faits pour circuler et être consultés dans les communautés en France et surtout par les futurs missionnaires. En réalité, cette approche permettait à la fois d'éveiller des vocations au sein des noviciats[194] et de renforcer la formation des missionnaires. Nous trouvons ainsi, dans ces albums constitués par les missionnaires eux-mêmes, des éléments concernant le voyage jusqu'à la mission, les installations, les activités, l'habitat, les conditions de vie et d'exercice de l'apostolat. De même, certaines photos donnent des indications sur le contexte géographique et économique. D'autres, plus particulièrement sur les populations à évangéliser, leur culture et la vie quotidienne. On peut même y percevoir des prémices d'analyse ethnologique. L'album photo constitué par le Père Léon Chaine en 1948[195], déjà cité dans le premier chapitre, en est un parfait exemple. Riche en photos et commentaires, il retrace tout son voyage du port de Marseille jusqu'au Tchad : sa traversée en bateau jusqu'aux côtes du Cameroun, puis son voyage terrestre jusqu'au Tchad. Cet album se compose de près de quatre-vingt pages et d'une dizaine de photos par page, toutes commentées et souvent accompagnées de dessins. On se trouve face à une sorte de bande dessinée qui retrace les aventures d'un missionnaire. Les photos contiennent aussi bien des instantanés de la vie quotidienne du Père Léon Chaine (repas, voyage, messes, etc.), que des photos ethno-touristiques dans lesquelles le caractère exotique est mis en avant (végétation, artisanat, costumes et coutumes). Le fond et la forme de cet objet semblent plus qu'adaptés à la lecture par de jeunes gens dont on voudrait exalter la vocation missionnaire.

[193] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC87
[194] Emanuele Colombo, Irene Gaddo et Guido Mongini, *The first Italian indipetae: Jesuit petitions for the Indies (1557-80)*, Chestnut Hill, MA, Institutes of Jesuit Sources, Boston College, 2024.
[195] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad - Fonds iconographique FiRTC.



Figure 6 Album du Père Chaine - première page

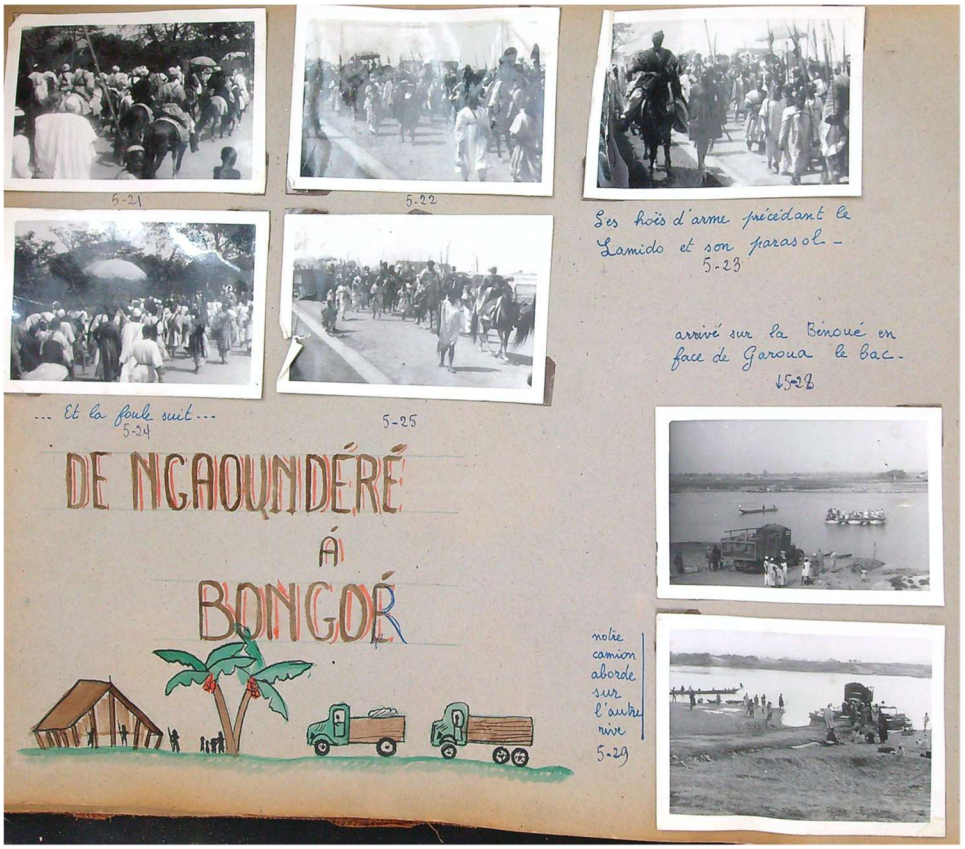


Figure 7 Album du Père Chaine - suite

En outre, non seulement cet objet expose aux futurs missionnaires quel sera leur contexte de vie et les cultures auxquelles ils pourront être confrontés, mais il leur donne également une image de ce qui a déjà été entrepris par les missionnaires et par conséquent une idée plus précise de ce que pourrait être leurs missions. Une fois dans le pays de mission, ils reproduiront eux-mêmes ce schéma formatif lors de leur propre formation immersive. Là, ils prendront des photos comme support aux lettres qu'ils envoient et témoin de leur rencontre avec « l'autre »[196]. Cette répétition et en même temps réinvention d'une expérience irréductible renouvelle ce geste de constitution d'un corpus d'images.

La promotion de la mission

Par ailleurs, un album pouvait avoir encore d'autres usages. De fait, en croisant les sources écrites et en déduisant l'utilité et l'utilisation de certains formats – films, diapositives, photos (dont certaines recadrées et annotées) –, on peut voir qu'elles servaient pour les expositions missionnaires et l'édition de cartes postales, donc pour la promotion de la mission et en particulier pour le mécénat.

La promotion de la mission par le biais des photos a deux publics cibles, pour deux objectifs différents. En interne, elle sert de rapport d'activité auprès des supérieurs, de la curie générale ou encore de la *Propaganda Fide*. On la retrouve sous forme de périodiques ou d'albums. Vers l'extérieur, elle est à destination des familles, amis et potentiels donateurs. On la retrouve sous forme de périodiques, d'expositions ou journées missionnaires. Ainsi, on peut lire dans les archives du Provincial de Paris en 1964 que :

> « Depuis ses origines, la Compagnie joue un rôle éminent dans l'éducation du sens missionnaire parmi les peuples chrétiens […] Il convient ici de rappeler les nombreuses relations envoyées de tous les coins du Monde en Europe. Je ne parle pas des rapports adressés aux supérieurs de la Compagnie, mais des lettres si nombreuses destinées aux communautés et qui, éditées par leurs soins, ont été largement diffusées dans le public. Elles ont abouti à la publication des fameuses *lettres édifiantes et curieuses* dont l'influence par des rééditions successives s'exerce jusque sur le XIXe siècle et contribue de façon décisive à son élan[197]».

[196] Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2019 [1969].
[197] Archives jésuites de France – Province de Paris – Gouvernance : APa145.

Les *Lettres édifiantes et curieuses* sont une collection de correspondances rédigées par des missionnaires jésuites au cours de leurs missions à l'étranger. Ces lettres, publiées pour la première fois en 1702, combinent des aspects édifiants, relatant les souffrances des missionnaires, les baptêmes et les martyres, avec des éléments curieux, offrant des reportages détaillés sur les pays visités, leurs gouvernements, langues, mœurs et coutumes. La collection a été très bien accueillie et a été publiée annuellement jusqu'en 1776. Elle été reprise tout au long du XIXe siècle, puis prolongée par d'autres publications, comme les *Annales de la propagation de la foi* jusqu'en 1974. Cette publication combinait plusieurs desseins : faire l'éloge littéraire des actions missionnaires de la Compagnie de Jésus à travers le monde, et inciter à la vocation. Si cette publication jésuite est restée la plus célèbre, cette manière de procéder est assez typique chez tous les ordres missionnaires qui ont chacun édité leurs propres périodiques, tels que *Spiritus* pour les Pères du Saint Esprit ou *Vivante Afrique* pour les Pères Blancs. Les *Lettres du Tchad*, citées précédemment entrent dans cette tradition.

De même, des expositions missionnaires[198] ont lieu régulièrement, visiblement tous les ans, et dans divers lieux (Bayonne, Lille, Rouen, Clermont Ferrand, Nevers, Le Havre). Les Jésuites avaient également eu un stand à l'exposition coloniale de 1931. Ces expositions sont accompagnées de conférences et de journées missionnaires. On remarque également la production de tracts, cartes postales, photos et la vente de publications.

Ici, la pédagogie missionnaire est transcendée par l'outil iconographique. Les actions et œuvres des missionnaires, ainsi mis en images, sont la manifestation d'une réussite, une autoglorification et une démonstration apologétique : de bons arbres donnent de bons fruits. On observe par exemple la symbolique du vêtement et du costume. Les chrétiens sont presque toujours habillés « à l'occidentale ». Les photographies de réunions de catéchistes, d'action catholique, de sorties scouts, de messes ou de mariages en sont la preuve. De même, les photos des écoliers sont mises en scène, du moins dans les premiers temps. On observe ainsi un Jésuite distribuant des vêtements « occidentaux » à des enfants. On y décèle un suprématisme civilisationnel sous-jacent qui se confirme par les commentaires qui accompagnent certaines photos tels que « pieds nus, les écoliers veulent devenir savants, comme les blancs ».

[198] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC87.



Figure 8 - Distribution de vêtements



Figure 9 - Élèves en rang [199]

[199] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad – iconographie : debuts de la mission du Tchad (1948-1950), photos prises par le P. Gabin.

La cartographie

La cartographie fait partie intégrante du fonds iconographique, comme dans tout institut missionnaire. Jean-Michel Vasquez dans son étude de la cartographie missionnaire en Afrique[200], décèle les raisons, effets et impacts de ces cartes, à la fois outils de communication, d'appropriation et de promotion de la mission. Dès le XVIe siècle, le quadrillage ecclésiastique des territoires sous administration coloniale était une priorité pour les empires. Les populations étaient ainsi encadrées et éduquées par le clergé régulier. Cartographier les empires était une démonstration publique de domination coloniale et les cartes en étaient les outils[201]. D'un point de vue strictement missionnaire, la carte n'est pas seulement un outil bidimensionnel de figuration et de visualisation de l'espace, mais c'est aussi un instrument d'appropriation du territoire, de planification, voire de valorisation des actions menées : établir un plan d'évangélisation et/ou faire connaitre les progrès des missions pour susciter des soutiens. Les missionnaires, et plus particulièrement les Jésuites, avec leur formation très poussée, furent très actifs dans le domaine géographique dès le XVIIe siècle, bien avant les autres ordres religieux[202].

L'examen de cette cartographie, nous donne de nombreuses clés de compréhension des stratégies missionnaires. Il y a en effet beaucoup de questions sur le travail du paysage dans la pédagogie du croire, et la gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires est loin d'être anodine, car elle touche à la notion même d'incarnation, d'entrée d'un « verbe qui se fait chair» dans toute l'épaisseur spatiotemporelle des réalités humaines. Il s'agit de revisiter les interconnexions entre toponymie (paysage organisations humaines) et utopie (paysage mental)[203]. De fait, les missionnaires jésuites au Tchad ont réalisé de nombreuses cartes. La plupart d'entre-elles ont pour objet de délimiter leur territoire et d'indiquer tous les endroits où ils ont installé un poste de mission. Elles ont des échelles plus ou moins grandes. Les premières sont celles que le Père de Bélinay réalise, au niveau du pays tout entier, pour proposer un partage du territoire entre les différents ordres religieux à la *Propaganda Fide*. On est ici dans une pure logique d'appropriation d'un territoire, sans tenir compte des populations et des cultures. Tant que la mission est liée à une telle territorialité, il y a négation de l'organisation de l'espace et

[200] Jean-Michel Vasquez, *La Cartographie missionnaire en Afrique, science, religion et conquête (1870-1930)*, Karthala, 2011.
[201] Marcel Dorigny, Jean-François Klein, Jean-Pierre Peyroulou, Pierre Singaravélou, Marie-Albane de Suremain, *Grand Atlas des empires coloniaux Premières colonisations, empires coloniaux, décolonisations (XVe-XXIe siècles)*, Paris, Editions Autrement, 2015.
[202] Manonmani Restif-Filliozat, « cartographie », *in* Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire,op cit*.
[203] Jean Pirotte, « Pédagogie du « croire » et travail du paysage, la gestion de l'espace dans les stratégies missionnaires » in CREDIC, *Pédagogie missionnaire : traduire transmettre transculturer,* 2011, p. 9-28.

des cultures, des populations autochtones, et donc une forme d'acculturation. On y décèle également les effets du *Jus commissionis*, stratégie territoriale mise en place par le Saint-Siège au XIXe siècle, qui attribuait à chaque congrégation missionnaire un territoire propre, et qui a ici pour effet, du moins dans un premier temps, une certaine concurrence entre les différentes congrégations missionnaires, comme nous l'avons mentionnée dans le premier chapitre. La carte matérialise ainsi la possession d'un territoire, des terres et des terrains et elle est complétée par la construction d'édifices religieux (églises, chapelles, cathédrales).

D'autres cartes présentent des échelles plus précises, celle d'une région, d'un diocèse. Parfois, elles sont même plus minutieuses et cartographient le territoire d'un seul poste de mission avec l'indication des implantations de chaque bâtiment. D'autres identifient les différentes populations et les langues qui leur correspondent. Dans ce cas, elles deviennent plus particulièrement des outils pour les linguistes et ethnologues. Elles sont également le témoin des réseaux mis en place par les missionnaires entre leurs différents points de missions. Ces réseaux ont créé des voies de communication, devenues aujourd'hui un réseau routier. Cela a donc également été un outil de développement qui a permis l'ouverture et la multiplication des voies de communication, qui sont l'un des éléments les plus importants de l'infrastructure économique d'un pays car elles structurent les échanges entre groupes habitant un même territoire, et conditionnent aussi les échanges culturels, le développement et le rayonnement des foyers culturels de ces pays[204]. Or, il n'y avait alors aucun chemin de fer au Tchad, car l'administration coloniale n'y avait aucun intérêt économique.

Les cartes du Tchad sont nombreuses et multiples dans leurs formes, contenus, et raisons d'être, alors qu'elles demeurent inexistantes ou presque pour les deux autres espaces. L'appropriation du territoire n'est pas un projet au Cameroun et encore moins en Côte d'Ivoire où la nature de ces missions est déjà dans une autre logique. Elles permettent aux Jésuites de disposer leurs postes de missions dans tout le paysage. Les cartes que les jésuites produisent, sont donc, plus qu'un objet pratique, un outil de communication et d'appropriation.

[204] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2, MVENG dossier panafricaniste.

Image support de l'oralité

Ne maîtrisant pas les langues locales, les premiers missionnaires envoyés en brousse vont utiliser l'image comme support de la parole. De fait, ils ont eu besoin des images pour communiquer.

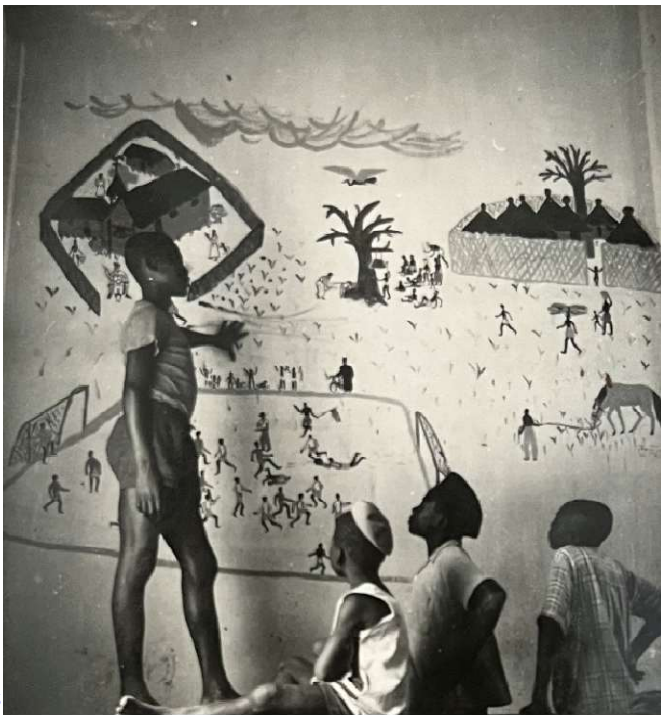


Figure 10 Catéchisme 1953 - 1



[205]

Figure 11 Catéchisme 1953 - 2



[206]

Figure 12 Catéchisme 1953 - 3

[205] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad – iconographie : album Fort-Archambault Père Jean Robinne (1928-) 1953.

[206] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad – iconographie : album Fort-Archambault 1955.



Figure 13 Catéchisme 1953 - 4

Mais cette méthode s'avère rapidement limitée, même si les images sont des ponts entre deux mondes - laïc/religieux, Europe/Afrique - et que la conversion peut s'opérer par une fabrication des images par les catéchistes, qui induit la conversion de l'image elle-même. L'image est un support du prosélytisme, un point de départ, un lieu de fixation du processus mental, un lieu commun partagé par différentes cultures (comparabilité de la place de l'image dans la vie spirituelle). Pourtant, ce processus comporte des limites intrinsèques, dans la mesure où l'on ne saurait pénétrer la pensée d'autrui, et où chaque individu interprète l'image selon ses propres représentations. Il s'agit donc à la fois d'une communion apparente et d'une illusion de partage, tout en reflétant la réalité sociale d'une assemblée réunie autour d'une même représentation. Par ailleurs, la difficulté à transmettre les concepts chrétiens à des populations aux cultures distinctes met en lumière l'impérieuse nécessité d'un travail linguistique approfondi.

Journées missionnaires

Il faut également préciser que la plupart des Jésuites ne se destinait pas à ce terrain. En entrant dans la Compagnie de Jésus, ils pensaient plutôt partir en Chine ou dans les autres missions gérées par les Jésuites français dans les années 1940-1950 (Proche-Orient, Afrique du Nord, Inde, Madagascar), mais pas au Tchad. Le caractère tardif de cette mission contribue donc, au

moins dans un premier temps, au manque de vocations et par conséquent de préparation. Pour les convaincre de s'engager, des « journées missionnaires » étaient organisées pour les Jésuites étudiants dans les scolasticats de Jersey ou de Chantilly. Des missionnaires en « vacances » présentaient les pays de mission dans lesquels ils exerçaient, ainsi que leur quotidien. Mais cela restait très sommaire, comme le fait remarquer le Père Charles Couturier, membre de la Commission des missions de l'extérieur, organe de réflexion et d'informations officiel de l'Assistance de France[207] et qui coordonne les procures. Voici comment il expose la situation dans un rapport de 1964 :

> « la formation générale ne suffit pas, elle est d'autant moins suffisante que le climat général dans la Compagnie (en France) a cessé d'être missionnaire […]. Les Jésuites sont captés par le monde moderne, l'athéisme, la technologie, le monde ouvrier, […]. À Chantilly ou Vals, les conférences sont nombreuses mais toujours les mêmes […]. La Compagnie est en retard sur la formation missionnaire par rapport à d'autres instituts… »[208].

En 1964, le constat est donc encore le même : il faut former les scolastiques de manière méthodique et plus approfondie.

3. **Formation sur le terrain -** Apprentissage de la langue et observations ethnographiques

Cet état des lieux n'est pas étonnant, puisque la question ne commence à se poser qu'au début des années 1950. Les Jésuites amorcent alors l'envoi de jeunes recrues en renfort. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là que débute réellement une étude poussée des langues locales de la part des missionnaires. Ils sont envoyés au Tchad dans le cadre de leur *régence*[209]. Au cours de celle-ci, ils ont pour principale mission le travail sur les langues locales, directement sur le terrain, lors d'un « biennium de langues indigènes »[210]. Cette approche semble cependant présenter un certain nombre de limites, comme le décrit ici Charles Vandame, un des premiers étudiants jésuites envoyé au Tchad :

---

[207] Organe consultatif et décisionnel regroupant toutes les provinces de France.
[208] Archives jésuites de France – Province de Paris – Gouvernance : APa145 - Formation et information missionnaire Charles Couturier 1964.
[209] Étape obligatoire de la formation d'un jésuite durant laquelle il est envoyé pour une période de deux ans sur le terrain.
[210] *Epitome instituti sj* n°632-633.

« Lors des débuts héroïques de la mission, chaque Père arrivant au Tchad devait s'improviser linguiste et étudier seul, ou avec quelques amis, un ou plusieurs dialectes. Il ne disposait pour cela d'aucune technique de description linguistique ; tout était à faire. Apprendre à parler le langue, la traduire à l'écrit, traduire des textes linguistiques, catéchistiques, créer une langue religieuse. Or, il se trouve que parmi les Pères envoyés au Tchad pendant cette période, aucun n'a été préparé, formé à ce travail. On pense que les enthousiastes et la générosité pouvaient tenir lieu de compétence. Les plus dynamiques parmi les Pères se sont mis au travail courageusement, avec patience, avec entêtement, tendus vers ce but : d'autres moins doués, se sont découragés. Une initiation élémentaire, ne serait-ce qu'à la phonologie, leur eût épargnée de grandes pertes de temps dus à des erreurs de méthode. Elle leur eût permis de réaliser des travaux de qualité bien supérieure. Les linguistes ne témoignent généralement que mépris poli à l'égard des travaux faits par les missionnaires, et ce n'est pas sans raison. Si trois ou quatre Pères, parmi les plus doués de l'époque avaient reçu une préparation linguistique sérieuse, et si, sur place, on les avait chargés de ce travail linguistique (1° réduction du langage à l'écriture, 2° traductions bibliques et catéchistiques, 3° rédaction de manuels d'initiation à la langue pour les futurs missionnaires) au lieu de les laisser courir la brousse ou de charger d'enseigner les petits enfants, on disposerait à l'heure actuelle d'ouvrages de qualité... et les missionnaires auraient depuis moins de difficultés à apprendre les langues[211]. »

Il souligne l'absence de formation spécifique préalable au départ, le manque de transmission effective des connaissances, et la nécessité pour chacun de se débrouiller par ses propres moyens. De surcroît, il déplore l'inexistence d'une véritable entraide ou d'une utilisation concertée des travaux des uns et des autres, l'absence d'une organisation efficiente, l'étendue excessive du territoire à couvrir, la rapidité avec laquelle les tâches se succèdent, ainsi que le temps excessif passé à l'extérieur.

De même, nous disposons du témoignage du Père Hallaire sur ses premiers contacts avec une langue tchadienne, le sara :

« La première chose que je devais faire c'était l'étudier. Mais quand j'ai voulu m'y mettre, j'ai rencontré de telles difficultés qu'il y avait de quoi être tenté de tout

[211] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds du Provincial : MLy149.

abandonner. Pour l'étude du chinois, j'avais disposé d'ouvrages nombreux et très bien faits, de professeurs expérimentés. Pour l'étude du Sara j'étais livré à moi-même, avec comme informateurs, de petits écoliers sachant à peine le français, incapables de m'expliquer les particularités de leur langue. Parfois, quand ils me donnaient un mot, je n'arrivais pas à en distinguer les consonnes et les voyelles, j'aurais été incapable de l'écrire[212].»

Dans le mémoire de Camille Manyenan Nodjita, d'autres témoignages viennent compléter l'analyse de la situation déjà effectuée :

« La liturgie était en latin, les lectures étaient traduites en français et du français en langues tchadiennes : les Pères n'ont pas attendu Vatican II pour annoncer l'Evangile. […] C'est ainsi qu'ils ont commencé à évangéliser en français. Et, à partir du français, on a commencé à traduire au fur et à mesure que les choses avançaient . Les paroisses étaient alors des lieux indiqués pour former le peuple chrétien. Ainsi, à partir de 1952, à Koumra, on commença à traduire en Sar l'évangile, puis l'épître, pour la messe du dimanche. Ces efforts ont abouti en 1956 à la confection d'un recueil polycopié de tous les textes évangéliques utilisés dans la liturgie dominicale. Ainsi témoigne un des premiers chrétiens de Bousso, Gabriel Ratangar : « Nous commençons par apprendre par cœur les prières : Acte de foi (tar le ndigui), acte d'espérance (tar le nguinan), acte de charité (tar le lel), acte de contrition (ndou ndinga ndoh). Cette insertion sociolinguistique fut une grande innovation avant le concile Vatican II et fut bénéfique pour tous (missionnaires et populations évangélisées). »[213] »

4. Premiers travaux

Analysons donc en détail leurs productions. Les langues étudiées appartiennent principalement à la famille des langues nilo-sahariennes et nigéro-congolaises, parlées en Afrique centrale, notamment au Tchad, en République centrafricaine et dans les pays voisins. Voici un aperçu de tous les travaux trouvés dans les fonds d'archives. Il y a des études sur le :

[212] Jacques Hallaire, *Naissance d'une église africaine. Lettres et chroniques du pays sar, Tchad (1952-1989,* recueillies et présentées par Jacques Fédry et Antoinette Hallaire, Karthala, Paris, 1998.
[213] Camille Manyenan Nodjita, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ».Mémoire de fin de Licence, Faculté de théologie de l'institut de spiritualité, Université pontificale, Madrid, 2022.

- Sara : Un groupe de langues parlées principalement au Tchad et en République centrafricaine. Le sara est la langue la plus parlée au Tchad après l'arabe tchadien.

- Ngambaye : Une langue du groupe sara, parlée dans le sud du Tchad, notamment autour de Moundou. C'est l'une des langues les plus influentes du pays.

- Mbaye : Aussi une langue du groupe sara, parlée par les populations Mbaye au Tchad et en République centrafricaine.

- Kenga : Une langue tchadique (famille afro-asiatique) parlée au centre du Tchad, proche des langues baguirmiennes.

- Baguirmien : Un ensemble de langues tchadiques parlées dans la région du Baguirmi au Tchad, notamment le boulala et le kenga.

- Kaba : Une autre langue du groupe sara, parlée au sud du Tchad et en République centrafricaine.

- Sango : Langue véhiculaire et officielle de la République centrafricaine, appartenant à la famille nigéro-congolaise. C'est la langue maternelle de nombreux Centrafricains et elle joue un rôle de lingua franca.

- Ngama : Langue tchadique parlée au centre du Tchad, appartenant au groupe baguirmien.

- Kulal : Langue parlée par un petit groupe ethnolinguistique, probablement une langue tchadique, mais moins documentée.

Sur la carte linguistique du Tchad[214], on dénombre plus d'une centaine de langues. Cependant, ce sont les langues sara, parlées dans le sud du pays, qui ont été privilégiées. Dans les différents documents d'archives, les Jésuites s'en justifient en affirmant que ces populations locales se sont montrées particulièrement réceptives au Christianisme. En revanche, l'évangélisation n'a guère rencontré de succès dans le nord musulman, bien que la barrière linguistique y soit moindre, l'arabe étant déjà maîtrisé par les Jésuites grâce à leurs missions en Égypte, en Algérie et au Moyen-Orient.

Ainsi, au terme de dix années de missions, les missionnaires catholiques sont bien implantés chez les populations sara, mbaye et ngambaye du Logone. À contrario, ils ne rencontrent aucun succès dans la région islamisée du Guéra. Étant donné qu'ils ne s'installent pas dans une réalité homogène, les missionnaires doivent faire des choix déterminants pour l'évangélisation qui auront des impacts sur les configurations sociales locales en mettant en avant une langue plutôt

[214] *Atlas Linguistique - Tchad | Cerdotola*, https://cerdotola.regionet.africa/atlas-linguistique/tchad, (consulté le 19 juin 2025).

qu'une autre. On observe d'ailleurs exactement le même phénomène dans les méthodes d'évangélisation des Père Blancs au Nord-Ghana[215]. Aussi des choix, qui sont en premier lieu apostoliques, impactent toute la société en induisant un lien privilégié avec une population/culture plutôt qu'avec une autre. De plus, la fixation par écrit d'une langue orale peut donner accès à une possibilité de promotion sociale[216].

Tout cela s'inscrit tout de même dans une stratégie générale jésuite employée depuis l'époque moderne, bien que non scientifique jusqu'ici :

> « Ils procèdent partout d'une manière uniforme, en commençant avec l'aide d'informateurs locaux, par un apprentissage de la langue dominante et éventuellement de la langue plus prestigieuse dans la région. Ils composent ensuite des petits catéchismes avec des prières de base (*Pater noster, Ave Maria, Décalogue*), précédées d'un abécédaire avec une première description rudimentaire de la langue qui est le « réceptacle » du message chrétien. Suivent les premiers dictionnaires, grammaires, catéchismes plus développés[217]. »

a) **Le rôle de l'ethnologie**

Mais la connaissance des langues ne suffit pas. Les missionnaires, pour acquérir une bonne compréhension des missionnés, doivent également effectuer un premier travail ethnologique. Commençons par le caractère ethnographique des photos. La plupart du temps, elles nous exposent des autochtones dans leur vie quotidienne, leur habitat, leur environnement, leurs productions artistiques et artisanales. En outre, il y a de nombreuses études ethnographiques réalisées par des Jésuites français dans le fonds de la mission du Tchad qui viennent éclairer ces ensembles et *vice versa*. On repère ce type de photos uniquement dans les ensembles se rapportant à la mission du Tchad. Ainsi, nous trouvons plusieurs ensembles identifiés comme tels : « ethnologie varia ». C'est plus particulièrement dans les fonds personnels de Jésuites ethnologues comme le Père Claude Pairault ou le Père Maurice Fournier, ou dans des ensembles à part mais identifiés comme appartenant à certains Jésuites, que nous trouvons le plus de photos

[215] Jean-Marie Bouron, « diffusion du Christianisme et dynamiques linguistiques au Nord-Ghana, le choix de missionnaires catholiques en contexte multiculturel », *Pédagogie missionnaire : traduire transmettre transculturer*, CREDIC, 2011, p. 87.
[216] Claude Prudhomme, « *Quand le missionnaire se veut passeur allers et retours de la traduction* », *Histoire et missions chrétiennes*, n°22, juin 2012, Karthala.
[217] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.

de ce type. Dans les ensembles plus vastes non indiqués comme « ethnologiques », et même dans certains albums, il nous est également possible d'en retrouver. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, ces photos pouvaient tout autant servir à la formation des Jésuites, mais aussi pour la promotion des missions auprès des donateurs friands de photos « exotiques ».

Cependant, il s'agit également de montrer que les anciennes religions ont des points communs avec le catholicisme pour préparer ces peuples au projet d'évangélisation. Se concentrer sur les points communs est également une forme de légitimation de l'évangélisation. C'est la démarche utilisée par le missionnaire et ethnologue Francis Aupiais dans son film sur le Dahomey cérémoniel en 1930 : « Ces âmes sont habituées à la présence de Dieu»[218].

Ce qui est remarquable, c'est que bien après 1973 et la fin des missions, nous retrouvons des photographies ethnographiques et ce jusque dans les années 1990. On peut ainsi citer le fonds personnel du Père Maurice Fournier[219] dans lequel on trouve tout un album d'études ethnographiques contenant des dizaines de photos sur divers thèmes tels que l'agriculture, la pêche ou l'artisanat. Ces photos s'attardent pour certaines sur des détails comme la lame d'une hache ou des dessins sur une calebasse. Elles ont un caractère plus scientifique et témoignent de l'évolution de la formation de certains missionnaires devenus des ethnologues, linguistes, sociologues ou anthropologues. Nous analyserons cela plus loin en détail. Concernant les missions du Cameroun et de la Côte d'Ivoire, le volume des photos est très maigre et on ne trouve aucune photo à caractère ethnographique. Cette absence et cette différence dans la nature des documents démontre la particularité du territoire tchadien par rapport aux deux autres espaces, et l'adaptation des missionnaires à celui-ci. Selon le contexte, ils n'utilisent pas les même méthodes apostoliques, et ce, même lorsque la temporalité est identique. L'adaptation des Jésuites prend par conséquent en compte les contextes socio-culturels et elle est impactée par eux.

b) **Relations et rencontre avec les autochtones**

Les productions de ces premiers linguistes amateurs répondent à une certaine structure et impressionnent par leur ampleur. On constate également qu'il y avait malgré tout une certaine collaboration entre linguistes. Elles ont de surcroît le mérite d'être les premiers travaux jamais

[218] *Le Dahomey cérémoniel: le cinéma de Francis Aupiais*, Paris, Hémisphères - Maisonneuve et Larose, 2024.
[219] Archives jésuites de France – Province D'Europe Occidentale Francophone – fonds personnel du Père Maurice Fournier (1928-2021) : 22W.

effectués sur certains dialectes qui serviront aux suivants. Cet apprentissage des langues est aussi un moyen pour les missionnaires de s'affranchir du statut d'étranger, contrairement aux administrateurs coloniaux par exemple[220].

De plus, cette seconde vague de missionnaires se distingue par une ouverture accrue à la rencontre avec les populations locales et leurs diverses cultures. Le travail sur l'apprentissage des langues locales, dès ses prémices, nécessite une relation étroite avec les autochtones, dont l'assistance est cruciale pour la traduction et la compréhension de leur langue. Sans leur concours, cette tâche serait irréalisable, et instaure ainsi une relation interactive entre les missionnaires et les populations locales. Les outils linguistiques produits, tels que les dictionnaires et catéchismes, utilisent un vocabulaire de la vie courante et offrent des instantanés précieux de la vie dans les missions et au Tchad à cette époque. De fait, nous observons dans leurs cahiers d'études quasi exclusivement du vocabulaire de la vie courante qui nous renseigne ainsi sur les modes de vie, la nourriture, la faune et la flore[221]. De même, dans les premiers catéchismes et livres de prière, nous remarquons que de nombreux concepts chrétiens ne sont pas traduits et apparaissent en français dans le texte (saint, vierge, mystère, croix, apôtre, etc.).

On observe un phénomène similaire à celui décrit par Fannie Dionne dans sa thèse[222] sur les dictionnaires wendats élaborés par les Jésuites au Canada entre les XVIIe et XVIIIe siècles. Mais ces dictionnaires révèlent aussi des éléments absents des autres écrits missionnaires. Ils offrent une perspective unique sur les objectifs de la mission et les mécanismes internes de l'évangélisation, tels que l'apprentissage de la langue, l'évaluation du degré d'intériorisation du catholicisme, la rectification des comportements, et l'obtention de services de la part des Wendats. Les dictionnaires abordent également le vocabulaire des enquêtes sur les espaces de vie, l'habitat, les objets et la cohabitation. L'écriture joue un rôle crucial dans ce contexte, avec l'invention d'un alphabet et la fixation d'une langue auparavant fluide et culturellement complexe, rendant son appréhension difficile pour des non-initiés occidentaux. Ainsi, l'ethnolinguistique devient indissociable de cette démarche. Quelques travaux ethnographiques existent, mais ils ne relèvent pas encore de l'ethnologie ou de l'anthropologie.

---

[220] Jean-Marie Bouron « diffusion du Christianisme et dynamiques linguistiques au Nord-Ghana, le choix de missionnaires catholiques en contexte multiculturel ».in CREDIC, *Pédagogie missionnaire : traduire transmettre transculturer*, 2011, p. 87.

[221] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds Afrique et langage : AFL2.

[222] Fannie Dionne, *Encrer la parole : écrit et oralité dans les dictionnaires jésuites en français et wendat (XVIIe - XVIIIe siècles),* thèse de doctorat, Mc Gills University, 2021.

Dès leurs premières missions en Amérique, en Asie et en Afrique, les Jésuites ont joué un rôle central dans l'étude des sociétés locales. Ils cherchaient à comprendre les cultures autochtones pour mieux les intégrer dans leur apostolat. Par exemple, l'ouvrage de José de Acosta (1539–1600), l'*Historia natural y moral de las Indias* (1590), est une synthèse des observations qu'il a faites au sujet des peuples indigènes du Pérou. Acosta a étudié les coutumes, les religions et les modes de vie des peuples autochtones, tout en les mettant en relation avec les connaissances de son époque[223].

Il est par conséquent fondamental de parler du travail précoce de certaines figures missionnaires, en particulier au Tchad. Comme nous l'avons dit, le territoire tchadien confié aux missionnaires jésuites français est à la fois vaste, et très divers d'un point de vue linguistique et culturel. Il est donc logique que de nombreuses études ethnologiques et linguistiques y aient été réalisées. Outre les nombreuses archives concernant ce sujet dans le fonds de cette mission[224], nous avons également cité les nombreuses photographies et films à caractère ethnographique qui témoignent de cette activité.

Malgré leurs limites, ces pionniers servent de référence pour les travaux ultérieurs. Leurs premiers travaux linguistiques et ethnographiques, bien que non scientifiques, sont sérieux et méthodiques, fournissant des outils et des références précieuses pour les ethnologues eux-mêmes. Ces travaux permettent d'approfondir les recherches et de franchir une étape supérieure, visant un Christianisme incarné dans la culture de l'autre. Ils soulèvent la question de l'ethnologie dans le cadre de l'évangélisation. Ainsi le Père Goetz, ethnologue, témoigne de cette « rencontre avec l'autre » grâce aux travaux des missionnaires linguistes :

> « Le plus admirable, c'est que j'ai pu passer à l'âme des Noirs par les missionnaires et avec eux. Moi qui me prétends ethnologue, je n'ai qu'à me taire et confier tous mes soins aux Pères Paul Dalmais, Durand, Jacques Hallaire, Meynier et Angheben […] et j'allais oublier le Père Joseph Fortier qui a été le premier à me plonger directement dans l'ambiance du village, de la vie et de la pensée des Noirs. On m'avait laissé croire que je pourrai leur rendre service en les aidant à découvrir l'âme des Noirs. En fait c'est avec le Père Fortier que j'ai découvert la méthode […] Quel profit humain, religieux et scientifique ! [225] »

[223] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.
[224] Archives jésuites de France, province de Lyon, fonds de la mission du Tchad : RTC.
[225] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : Mly149.

II — 1960-1976 : SCIENCES SOCIALES ET LINGUISTIQUE, PROFESSIONNALISATION DES MISSIONNAIRES

Explorons à présent les mutations stratégiques que nous pouvons observer durant cette deuxième période. À quoi sont-elles dues et quelles en sont les conséquences ?

Nous l'avons évoqué, dans les années 1960 une ère d'émancipation politique, religieuse et culturelle prend de plus en plus son essor et dans l'Église, c'est l'heure de l'*Aggiornamento* avec la tenue du concile Vatican II. En ce qui concerne notre étude, c'est surtout le décret *Ad gentes* qui nous intéresse :

> « Pour qu'ils puissent donner avec fruit ce témoignage au Christ, ils doivent se reconnaître comme des membres du groupe humain dans lequel ils vivent, avoir part à la vie culturelle et sociale au moyen de diverses relations et affaires humaines ; ils doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses ».

Le respect des personnes et des cultures est au centre de ce texte. Il s'agit d'une réflexion pluridisciplinaire et transculturelle sur tous les aspects de la communication de la foi chrétienne, qui embrasse la théologie, l'anthropologie, l'histoire, la géographie.

Au sein de la Compagnie de Jésus, le généralat de Pedro Arrupe a également marqué la mission des Jésuites en Afrique par une approche centrée sur l'humain, intégrant la foi, la justice et le respect des cultures locales. Son commandement a ouvert la voie à une présence jésuite renouvelée et adaptée aux réalités africaines. Aujourd'hui encore, les œuvres jésuites sur le continent, notamment dans les domaines de l'éducation, du développement social et du dialogue interreligieux, s'inspirent profondément de sa vision[226].

1. Afrique et Langage : formation des jeunes Jésuites, ouverture sur l'extérieur et professionnalisation

Dans les archives, nous avons précédemment pointé qu'une réflexion sur la formation des missionnaires était toujours en cours en 1964. De fait, dans un rapport du service « coordination missionnaire », la prise de conscience d'une formation avant le départ est exprimée. On voit ici

[226] Jean-Yves Calvez, *Le Père Pedro Arrupe. L'Église après le Concile*, Paris, Cerf, 1997.

l'importance d'une « professionnalisation » des missionnaires, il ne s'agit plus seulement d'une formation religieuse, ils ont compris que l'acquisition et la maîtrise de compétences en sciences sociales (ethnologiques, anthropologiques, sociologiques ou linguistiques) étaient essentielles pour ce terrain particulier : comment sont formés les aspirants missionnaires ?

a) **Mise en place**

On peut distinguer trois dimensions dans leur formation :

- Une formation de base, humaine, théologique, spirituelle, qui leur est donnée comme aux autres.
- Une formation « professionnelle », qui les prépare à telle ou telle fonction de professeur, ethnologue, sociologue, voire catéchiste. Autant de cas individuels où les Provinces de France facilitent généralement les études spécialisées entreprises sur la demande des supérieurs de missions, ou parfois sur le désir des intéressés. Un progrès réel y est accompli. Dans ce domaine encore mais visant à priori tous les aspirants missionnaires, tend à se développer et s'institutionnaliser une formation linguistique sous la forme des « mois de langue », prolongée par une étude personnelle.[227] »

En octobre 1967, Pedro Arrupe promulgue des « normes générales concernant les études des scolastiques »[228]. Il s'agit d'une révision, d'une mise à jour et d'un approfondissement du contenu et de la forme des études jésuites. Ces normes sont composées de seize chapitres dont l'un d'eux s'intéresse particulièrement aux « relations aux diverses cultures ». S'il est question d'une révision générale concernant tous les aspects des études et de l'enseignement des Jésuites, le fait qu'un tel chapitre existe est assez révélateur. Les finalités générales de ces normes sont présentées ainsi :

> « a) une culture adaptée aux sciences de notre temps, qui les rende capables de prendre une part active dans les sociétés d'aujourd'hui ; b) une doctrine solide et large en sciences sacrées, qui les rende apte à l'évangélisation du Christ et de raison d'espérer ; c) enfin une formation spéciale pour les diverses tâches que chacun d'eux exercera selon la destination qui lui sera donnée. »

[227] Archives jésuites de France – province de Paris – fonds du Provincial : APa145.
[228] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Faculté de Lyon Fourvière : QLy515.

Quant au chapitre « relations aux diverses cultures », il se compose de onze articles, tous prônant une inculturation des enseignements, de leurs méthodes et de leurs contenus dont voici quelques exemples éloquents :

> « Il faut veiller à ce que les scolastiques qui poursuivent leurs études loin de leur futur champ d'apostolat, acquièrent aussi la possibilité d'acquérir une connaissance convenable de la culture de cette région.[…]
>
> Qu'il vaille dans nos instituts d'études supérieures au moins un Professeur rodé dans la culture et la religion de la région ; bien plus, il est fondamentalement souhaitable, philosophique, […]
>
> Pour obtenir cette formation adaptée, les nôtres doivent acquérir la connaissance convenable de la culture des populations parmi lesquelles ils sont appelés à travailler, en quelque partie du monde que ce soit. Pour cela :
>
> a) Que les nôtres, tant autochtones que venant d'ailleurs, acquièrent la connaissance de la langue, et la qualité d'éducation et l'art de la composition dans le style et les normes cultives du pays où ils servent. »

Plus tard, en 1975, on trouve une « réflexion sur l'inculturation dans la formation à partir de l'exemple du Noviciat de Nkoabang ». Ce noviciat jésuite est mis en place au Cameroun tel un laboratoire d'inculturation.

De plus, à la fin des année 1960, la question d'une bonne formation à l'apprentissage des langues locales des missionnaires se pose d'autant plus dans le contexte des indépendances politiques, du concile Vatican II et de l'africanisation du clergé. Les Jésuites sont conscients de « l'insuffisance de la formation linguistique » de leurs missionnaires, mais également des missionnaires en général. Ils vont donc mettre en place à partir de 1966 un « centre de documentation et de formation pour l'étude des langues africaines », *Afrique et Langage* :

> « Il s'agit d'établir un relais entre linguistes professionnels et non spécialistes qui pratiquent ou étudient des langues d'Afrique Noire […] beaucoup d'africains et d'européens ne peuvent rendre compte des langues qu'ils pratiquent et sentent le besoin d'une méthode d'analyse et de description. Ces sessions intensives tentent donc de donner en deux semaines, une première initiation aux méthodes de la linguistique moderne pour la description phonologique et grammaticale d'une langue.

Statuts – article 1 : Placée sous le régime de la loi française du 1er juillet 1901, l'Association « Afrique et langage » a pour but –hors de toute option politique et philosophique et à l'exclusion de toute recherche de bénéfice- de promouvoir l'étude des langues africaines. À cette fin, elle diffuse les méthodes de la linguistique moderne et se met au service de toute œuvre de développement économique et social, de formation pédagogique et d'éducation culturelle, intellectuelle, religieuse ou artistique, concernée par l'étude des langues africaines et ses applications.[229] »

b) **Activités**

Ce centre a été fondé à l'initiative d'un missionnaire, le Père Maurice Fournier, qui après deux ans passés au Tchad n'avait, comme nous l'avons vu, pas réussi à apprendre la langue sara. Il fait donc appel à un professionnel, le professeur Houis[230] :

« Monsieur Houis, l'un des meilleurs spécialistes français des langues de l'ouest africain, professeur à l'École Nationale des Langues orientales à Paris, fondateur avec les Pères dominicains de Dakar de la revue *Afrique et parole*, accepterait d'organiser ce séminaire. »

Une session de linguistique intensive est ainsi organisée chaque été :

« Le but de ce séminaire : acquérir les bases linguistiques qui permettent de travailler scientifiquement sur le terrain en étudient des langues variées. »

Cette session a dès ses débuts une vocation d'ouverture au plus grand nombre (autres missionnaires, laïcs, etc.) et non plus seulement aux Jésuites. *Afrique et Langage* est une association qui a également pour mission la mise en place d'un centre de documentation linguistique de référence. Les Jésuites en profitent pour compiler toutes les études linguistiques que les missionnaires ont réalisées depuis leur arrivée au Tchad. Tout étudiant jésuite se destinant à la mission tchadienne pouvait donc désormais étudier la linguistique avant de partir et de manière plus poussée. De même, un « mois des langues » est mis en place en 1969[231].

[229] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC201.
[230] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC201.
[231] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC199.

Les autres impératifs d'*Afrique et langage* sont l'édition de publications et la promotion des recherches scientifiques dans ce domaine. Si le centre est rattaché à la Faculté de théologie de Lyon Fourvière, il garde son indépendance et l'ouverture sur l'extérieur est essentielle. *Afrique et langage* est ainsi décrit comme un « établissement de liaisons avec les spécialistes des centres de recherche et de formation en linguistique africaine »[232]. La reconnaissance de certains travaux est par ailleurs visible dans la sphère académique comme dans l'article de Joseph Tubiana sur le dictionnaire élaboré par Joseph Fortier. Si l'auteur en fait la critique en analysant certains défauts scientifiques et méthodologiques, il reconnaît l'ampleur et le sérieux du travail accompli par les missionnaires et conclut ainsi son article :

> « ceci dit nous souhaitons que le Père Fortier et ses collègues continuent leurs travaux sur le sara. La longue discussion qui précède montre l'intérêt que l'on y a pris [233]».

En outre, nous constatons que des Jésuites camerounais participent à ces sessions, notamment les Pères Vincent Futchanse et Fabien Eboussi. L'un désire étudier le Bamiléké, l'autre l'Ewondo. Ils participent à la première session de formation en 1966. Ils souhaitent certainement perfectionner la maîtrise d'une langue qu'ils ne connaissent qu'à l'oral, afin d'être capables de prêcher et d'expliciter des termes théologiques dans cette langue. Ce retour aux langues locales est une marque notable d'africanisation. On remarque par ailleurs que tel est l'un des objectifs de cette initiative :

> « De même, beaucoup d'Africains, pour répondre aux exigences légitimes d'un humanisme africain, cherchent à se situer en face de l'Europe, avec tout leur patrimoine culturel. Ils s'interrogent alors sur l'avenir de leurs langues, sur le rôle que certaines peuvent jouer à différents niveaux de la vie des états. Ils ressentent le besoin d'une méthode linguistique pour réfléchir sur leur propre langue maternelle, et transmettre la connaissance qu'ils en ont. Ils savent aussi qu'ils peuvent renouveler complètement l'enseignement des langues de grande communication en partant de la situation de fait de bilinguisme et de la connaissance approfondie des langues premières, niées par un enseignement de type colonial. [234] »

On se trouve également ici dans une lutte postcoloniale opposant l'Afrique à l'Europe. Ce face à face, cette bipolarité, va par définition à l'encontre d'une universalité. Mais cette opposition

[232] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC201.
[233] Joseph Tubiana, « À propos d'un dictionnaire Mbaye-Français », in *Journal de la société des africanistes*, 32-2, 1962, p. 332-339.
[234] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC201.

est une première étape essentielle dans la réappropriation de son identité, qui passe ici par les langues locales, et sans laquelle le processus d'inculturation est impossible.

2. Professionnalisation des missionnaires et des techniques linguistiques

Dans la même mouvance d'adaptation et d'inculturation, on note l'apparition de Jésuites académiquement formés et scientifiques reconnus. La crise identitaire des missionnaires à cette période les a certainement poussés à se redéfinir dans cette perspective. C'est le cas par exemple des membres du Conseil d'administration d'*Afrique et Langage*. On note ainsi que pour le Père Claude Pairault, seul son titre de Professeur apparait. Il n'est nulle part mention de son statut de prêtre ou encore de son appartenance à la Compagnie de Jésus. Seules ses compétences académiques sont mises en avant :

> « Centre de documentation en formation pour l'enseignement des langues africaines
>
> Faculté de Théologie de Lyon Fourvière
>
> Directeur : Professeur Maurice HOUDÉ, Professeur à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes, Chargé de cours à l'École Pratique des Hautes Études.
>
> Conseil de direction :
>
> Professeur René GSELL, Directeur de l'institut de Phonétique et Linguistique de l'Université de Grenoble
>
> Professeur Claude PAIRAULT, Directeur de l'institut Africain pour le développement économique et social (INADES — Abidjan), Maître de conférence à la Faculté des Lettres de l'Université d'Abidjan.
> R. P. Jean DONEUX, Co-directeur de la revue "Afrique et Parole" (Dakar), Chargé de cours à l'institut de Phonétique et Linguistique de l'Université de Grenoble.
> R. P. Joseph GOETZ, Professeur d'ethnologie et d'Histoire des religions à l'Université Grégorienne (Rome) et à la Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière.
> R. P. Gustave MARTELET, Professeur de Théologie à la Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière et au Séminaire d'Otélé (Cameroun).
>
> Secrétaire général :
> R. P. Jacques FÉDRY, linguiste africaniste — Paris.
> R. P. Maurice FOURNIER, étudiant en linguistique et en théologie — Lyon.

> Le Centre collabore, pour les sessions d'été, avec d'autres linguistes africanistes français et étrangers. Il travaille en collaboration avec le Centre "Afrique et Parole" de Dakar et l'institut Africain pour le Développement Économique et Social d'Abidjan.[235] »

Cette professionnalisation les mène donc naturellement vers l'enseignement, pas seulement en interne, mais également en externe. De fait, ils deviennent des scientifiques de référence, étudient et enseignent dans les universités en Occident et en Afrique. Ils désirent également mettre à profit de toute la population leurs compétences dans un souci à la fois d'inculturation et de développement.

Ainsi, certains poussent plus loin leur formation en s'intéressant à l'anthropologie, l'ethnologie ou encore la sociologie, qui sont des outils essentiels pour mettre en place un travail de réflexion anthropologique et théologique sur « le Salut de Jésus Christ en Afrique », tel qu'il est souligné dans la 32e congrégation générale de la Compagnie de Jésus en 1969, mais également pour une approche linguistique dont ces sciences sociales sont, sur ce terrain, indissociables. On peut ainsi citer une publication de ce centre de linguistique, *L'expérience du corps comme structure du langage* [236], du Père Jacques Fédry. Il y explique que le corps est une clé pour la compréhension des langues et le lien indéfectible qui existe entre langage et anthropologie : les deux compétences étant essentielles dans le contexte missionnaire du Tchad. Notons, du reste, que les missionnaires jésuites français du Tchad sont nombreux à être également ethnologues ou anthropologues, tels que les Pères Maurice Fournier, Jacques Fédry et Joseph Goetz.

Les Jésuites ont une longue tradition dans les études anthropologiques et ethnologiques, grâce à l'héritage d'un engagement pluriséculaire dans les missions et leur volonté de comprendre les cultures, les sociétés et les croyances des peuples avec lesquels ils entraient en contact, tels les Pères Ricci et Valignano. En pratique, dès les débuts, les missionnaires apprennent des langues sur le terrain en côtoyant les populations, en immersion[237]. On voit l'intérêt qu'ils portent à ces populations dans leur qualité d'observateurs des paysages humains et naturels dans les descriptions qu'ils produisent. Néanmoins, on ne passe, pour l'époque qui nous intéresse, à une réelle professionnalisation scientifique que ce soit dans la formation pré-missionnaire que dans

[235] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC201.
[236] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC198.
[237] Clélia Coret, « Savoirs missionnaires, savoirs d'ethnologues. Production et circulation des premiers savoirs ethnologiques et linguistiques sur les Pokomo (Kenya) à la fin XIXe siècle et au début du XXe siècle » *in* Jean-Louis Georget, Gaëlle Hallair, Bernhard Tschofen (dir.), *Saisir le terrain ou l'invention des sciences empiriques en France et en Allemagne*, Presses Universitaires du Septentrion, 2017.

une méthode. Il n'est plus simplement question d'observation et d'adaptation. Et l'on constate alors un glissement vers l'anthropologie, ainsi que de réelles interconnexions et interconversions, comme le théorise Michel de Certeau dans son article sur « la conversion du missionnaire[238] ».

a) Claude Pairault, un scientifique avant tout

De ce point de vue, il est intéressant d'analyser plus précisément le parcours du Jésuite Claude Pairault. Comme nous venons de l'exposer, il avait une formation ethnologique et anthropologique universitaire et transcontinentale (USA, CNRS, université d'Afrique de l'Ouest). Il a effectué ses recherches sur divers terrains : au Tchad, au Cameroun, au Mali, au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire, et il a donné des cours d'anthropologie des religions ou encore de psychologie sociale de la croyance. À la différence de la plupart des Jésuites, qui sont devenus ethnologues parce qu'ils en avaient besoin pour leur apostolat, Claude Pairault était ethnologue et anthropologue avant même de partir en mission. C'était sa vocation tout autant que de devenir prêtre. Dans l'ouvrage biographique qui lui est consacré, *Portrait d'un Jésuite anthropologue*, on peut lire qu'il a toujours eu à la fois une vocation scientifique d'ethnologue et de missionnaire, qu'il articule ainsi :

> « Je suis fort intéressé à connaître l'homme, créé image de Dieu, c'est-à-dire croire davantage en lui, le Dieu de Jésus Christ, - dans la mesure où je n'isole pas, où je me refuse à isoler cette foi (= confiance et fidélité), d'un côté, et, de l'autre, la connaissance[239]. »

Dans les fonds d'archives, les recherches qu'il a effectuées pour son doctorat à Boum Kébir, canton du lac d'Iro, et qui donne lieu à une publication et un film documentaire[240], apparaissent à la fois dans des dossiers ethnologiques et linguistiques, où se trouvent ses notes et ses analyses. On remarque que les deux disciplines sont étroitement liées et qu'il a besoin de l'une pour comprendre l'autre et inversement. Il passe par une phase d'observation puis entre peu à peu dans l'organisation familiale où il se familiarise avec les us et coutumes et la linguistique. Il pratique ce que l'on appelle aujourd'hui de la linguistique de terrain :

---

[238] Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2019 [1969].
[239] Claude Pairault et Jean Benoist, *Portrait d'un jésuite anthropologue, entretiens*, Karthala et presses de l'UCAC, 2001.
[240] Claude Pairault, *Boum-le-Grand, Village d'Iro*, *op. cit.*

« Au-delà d'une pratique, une attitude, une façon d'être : on apprend à observer, à passer inaperçu, à interagir sans pour autant diriger l'interaction. Au contraire, on cherche à suivre la communauté observée sans la modifier – ou le moins possible, car l'interaction est à la base de ce qui est observé et de la description qui sera faite. On sera alors au carrefour de plusieurs disciplines : de la linguistique sous toutes ses facettes, de l'anthropologie, de la sociologie, de la sociolinguistique ou encore de l'ethnographie. Pour d'autres linguistes évidemment, la donnée en elle-même prime : on s'intéressera alors uniquement à la production de tel ou tel phonème par exemple, dans un but descriptif, sans tenir compte du contexte sociolinguistique. En effet, que l'on cherche à décrire une langue dans son ensemble, ou seulement certains phénomènes, les techniques de terrain ne seront pas les mêmes : dans un cas, on travaillera suivant un questionnaire, qu'il soit dialectal ou morphologique, dans d'autres cas, on enregistrera des discussions semi-dirigées, et dans d'autres encore, on s'intègrera dans la communauté sur de longues périodes pour une observation participante. L'épistémologie et la réflexivité sont au cœur des questionnements : qu'est-ce qu'une donnée ? Sur la base de quelles données décrit-on une langue ? Et in fine, qu'est-ce qu'une langue ? Quel est le lien, explicite ou implicite, entre une théorie et les attestations ? »[241] .

De surcroit, Pairault est mandaté par l'institut d'ethnologie pour effectuer cette mission scientifique. Bien que ses travaux puissent servir aux missionnaires, ils sont purement scientifiques et on n'y relève aucune mention de prosélytisme. Nous passons donc ici à une étape supérieure dans la professionnalisation scientifique des missionnaires.

De la même manière, on pourrait citer en exemple de nombreux autres travaux de missionnaires, comme le film documentaire de Michel Farin, qui met en scène *Baba Simon*, un prêtre catholique du sud du Cameroun, en mission dans le nord du pays parmi des tribus dites païennes mais monothéistes. Le film offre un regard ethnographique sur ce peuple et montre comment Baba Simon leur apporte la « bonne nouvelle »[242].

---

[241] Marijana Petrovic , « Linguistique de terrain » *in* Lacas, base de données en ligne de l'Inalco : https://lacas.inalco.fr/portals/html/resource_339623745/resource_419220481.html?uri=http:%2F%2Fcampus-aar.fr%2Fasa%23c0515ff3-09f5-4dcb-8c92-5b26f158f4b0&label=Linguistique%20de%20terrain&portalURL=https:%2F%2Flacas.inalco.fr&portalTitle=LaCAS%20Publications (consulté le 17 février 2025)

[242] *Cameroun - Baba Simon*, https://www.lejourduseigneur.com/videos/cameroun-baba-simon-3879, (consulté le 17 juin 2025).

De nombreux missionnaires, catholiques comme protestants, sur divers terrains, se sont également spécialisés dans les sciences sociales. Citons par exemple Maurice Leenhardt, figure importante dans le domaine de l'anthropologie. Son parcours comporte un certain nombre de similitudes avec celui de Claude Pairault. Il a étudié la théologie protestante, été missionnaire en Nouvelle-Calédonie, enseigné à l'École pratique des Hautes Études (EPHE) de 1935 à 1950. Il a également été impliqué dans la création de la Société des Océanistes et du Musée de l'Homme et il est connu pour ses travaux ethnologiques sur les Kanaks de Nouvelle-Calédonie. Il a publié plusieurs ouvrages et son approche était marquée par une profonde empathie et une participation active à la vie des communautés qu'il étudiait, privilégiant la compréhension par la communion et l'amour plutôt que par l'analyse intellectuelle[243]. Ainsi, bien que Maurice Leenhardt et Claude Pairault aient tous deux apporté des contributions significatives à l'anthropologie, leurs approches et domaines d'expertise diffèrent. Leenhardt est connu pour son approche empathique et participative, tandis que Claude Pairault est quant à lui d'abord reconnu en tant que scientifique pour ses analyses rigoureuses et structurées des sociétés africaines.

b) **Enseignements langues et cultures locales au collège Libermann de Douala**

Les langues ne sont donc pas uniquement des outils de communication. Elles représentent aussi une identité, particulièrement dans ce contexte multiculturel, colonial et postcolonial. Parler une autre langue que celles qui sont « officielles », c'est alors également un acte politique revendicatif. Lors d'une entrevue avec Mgr Charles Vandame, qui exerça son ministère au Tchad durant presque 70 ans, celui-ci me dit : « On appartient à un peuple avant d'être Tchadien ». Ce multilinguisme/multiculturalisme prouve que les frontières de ce pays ne tiennent pas compte des populations et des cultures, mais qu'elles sont uniquement politiques et ont été édifiées dans un but d'impérialisme colonial. Or, les missionnaires, en se calquant sur ces frontières, se sont retrouvés avec un territoire très hétérogène, d'où les nombreuses difficultés qu'ils ont rencontrées pour l'administrer, s'y installer et évangéliser.

De manière similaire, les Jésuites instituent des cours de langues locales, dans un souci d'enracinement culturel, dans le collège Libermann qu'ils gèrent à Douala au Cameroun. Dès les débuts, les langues camerounaises telles que le douala, le bassa, l'ewondo et le mifi ont été intégrées dans l'enseignement. Les Jésuites et leurs collaborateurs ont rédigé plusieurs ouvrages sur ces langues et lors des grandes fêtes, les messes sont enrichies de chants liturgiques

[243] Roselène Dousset, « Maurice Leenhardt », L'*Homme*, 1977, vol. 17, n° 1, p. 105-115.

interprétés dans diverses langues locales. Chaque année, avec l'aide des enseignants, les élèves présentent des spectacles inspirés des traditions africaines, incluant des danses, de la musique et du théâtre[244]. De même, dans le grand séminaire d'Otélé, la période où l'Église locale les charge de la gestion des études correspond à un moment d'ouverture sur les langues et les cultures locales[245]. Le travail linguistique est donc également un outil essentiel à l'africanisation et l'inculturation de l'Église. Ce sera aussi le cas au collège Charles Lwanga de Sahr.

3. Le CEL vecteur du développement : productions scientifiques et documentaire, outil de référence en Afrique

C'est au sein du Collège St-Charles Lwanga de Sarh, que les Jésuites fondent un Centre d'études linguistiques (CEL) en 1974. Il est mis en place par un groupe de linguistes et de professeurs du collège. En lien étroit avec *Afrique et langage*, il en est en quelque sorte l'héritier, l'adaptation en Afrique même. La question de la formation linguistique se pose alors toujours et la réflexion sur création du CEL commence en 1969[246], plus de 20 ans après le début de la mission du Tchad.

a) Buts et organisation

Le centre vise à conserver et promouvoir le patrimoine linguistique et oral des groupes ethniques du Tchad, particulièrement dans un contexte où certaines langues sont menacées de disparition. Sa création répond à la nécessité de préserver et d'étudier les nombreuses langues locales tchadiennes, souvent marginalisées par la domination des langues coloniales comme le français. Ce faisant, il joue un rôle important dans l'étude et la documentation des langues locales, en particulier celles du groupe sara.

Dans son premier rapport d'activité on peut lire que l'étude des langues sara a des buts multiples :

> « **Buts du centre, son organisation, ses moyens**
>
> Le Centre d'Études Linguistiques (C.E.L.) est un établissement privé, annexe du Collège Charles Lwanga de Sarh, fondé en octobre 1974 par une équipe de linguistes

[244] *Pirogue,* n°75 -Décembre 1989, « Les jésuites en Afrique ».
[245] Armand Alain Mbili, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale, L'observatoire du grand séminaire d'Otélé 1949-1968*, Paris, L'Harmattan, 2009.
[246] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC199.

en tant qu'organe technique d'étude et de recherche sur les langues nationales du Tchad, notamment les langues sara. (Voir Annexe I : Présentation des études 1974-75 proposées du Centre sur les langues du Tchad, notamment sur les langues sara).

Buts du centre

Étudier les langues sara du Tchad en vue d'élaborer des documents et du matériel pouvant répondre :

– aux besoins d'alphabétisation rurale et de développement autodidacte selon le sens écrit,

– aux nécessités d'une bonne compréhension linguistique préalable à toute évangélisation sérieuse et à toute explication de la situation du Christianisme dans les langues locales.

Préparer des linguistes attachés au Collège Charles Lwanga et d'éventuels collaborateurs :

– former des enseignants-collaborateurs qui puissent participer aux travaux de l'élaboration du matériel linguistique ;

– publier à très bas marché pour un vaste public des livres sur les langues, l'histoire, la culture sara ;

– créer dans la seconde ville du Tchad, Capitale d'une région à majorité sara, un centre de recherches en langues locales ;

– initier à ces recherches des personnes qui travaillent dans le développement : enseignants, révolutionnaires, missionnaires, catéchistes, agents de santé, etc. ;

– amorcer une description des langues sara et de leur parenté avec d'autres langues.

Moyens

Utilisation des résultats des principaux ouvrages scientifiques sur le Tchad et notamment sur le Moyen-Chari.[247] »

Comme pour *Afrique et Langage*, la professionnalisation scientifique et la centralisation des études linguistiques sont au cœur de ce projet. Au moyen de cette nouvelle initiative, les Jésuites font un pas de plus vers l'inculturation et le développement. Ils franchissent ce cap grâce à une collaboration active avec la population locale par le biais des enquêteurs et des élèves du collège, une large diffusion, l'élaboration d'outils de développement pédagogique et surtout l'implantation de ce centre en Afrique.

[247] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC199.

b) **Répartition des activités**

Le CEL est à la fois un lieu d'enseignement, avec la tenue de sessions et la collaboration avec d'autres organismes spécialisés (centre de formation professionnelle, diocèse, etc.), et un lieu de recherches, simultanément techniques (phonologie, grammaire, lexiques) et culturelles (histoire, culture sara, littérature et biologie).

Enfin, l'orientation d'ensemble est ainsi définie : « passer du sara oral au sara écrit ». Les fruits attendus sont donc clairement une fixation de la langue et l'alphabétisation des populations concernées. En effet, le travail linguistique et la fixation par écrit des langues jusqu'ici orales a pour conséquence l'alphabétisation dans la propre langue de ces populations. Ainsi, nous trouvons dans le fonds d'archives des travaux d'apprentissage de la lecture réalisés par les missionnaires sur le modèle de la méthode Boscher avec laquelle les missionnaires eux-mêmes avaient dû apprendre à lire[248]. Il ne s'agit donc plus seulement d'apprendre le français aux populations évangélisées dans les écoles missionnaires. L'alphabétisation peut permettre une ascension sociale dans un monde alors en pleine mondialisation. Cela a également permis la fixation et la pérennisation de ces langues et donc des cultures qui leur étaient liées(contes et traditions mis par écrit). Le CEL en créant des outils pédagogiques pour l'apprentissage des langues locales, utiles tant pour l'enseignement dans les écoles que pour les chercheurs linguistiques, offre des ressources pour renforcer le bilinguisme ou le trilinguisme dans les communautés locales.

Le CEL est dès lors clairement un outil pour un large public, et non pour les missionnaires, avec une action sous-jacente de développement (dictionnaires, grammaires, alphabétisation) et d'africanisation (bilinguisme) : recueillir les traditions orales, améliorer les connaissances sur le peuple sara et ses traditions (histoire, paysage, littérature). Ces initiatives visent à préserver le patrimoine linguistique régional tout en facilitant son étude scientifique et son intégration dans les contextes éducatifs et culturels. Ce centre est encore aujourd'hui reconnu pour collaborer avec des linguistes et institutions académiques sur des projets de recherche, contribuant à des atlas linguistiques et à des études comparatives des langues d'Afrique centrale[249]. Il est ainsi devenu un acteur clé dans la préservation des langues en Afrique centrale,

[248] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds Afrique et Langage : AFL5.
[249] Adami P., 1981, (avec la collaboration de Dj. Djarangar, J. Fédry, Ng. Nassity et P. Palayer), *Lexique bediondo-français*, Sarh, Centre d'Études Linguistiques-Collège Charles-Lwanga.

influençant des travaux similaires dans d'autres pays de la région, et reste une institution essentielle pour le développement linguistique et culturel au Tchad :

> « En effet, l'acquisition d'une langue étrangère devrait permettre aux enfants tchadiens de découvrir un monde nouveau, tout en découvrant l'originalité de leur propre monde. L'acquisition d'un vrai bilinguisme, c'est-à-dire la prise de conscience de la différence des langues et des cultures, et de leurs richesses respectives, est certainement un des moyens privilégiés de toute formation humaine. Malheureusement on sait que cette richesse est encore trop peu exploitée au Tchad, faute d'un nombre suffisant de personnes qui s'intéressent vraiment aux langues de ce pays. Le centre se propose un programme de formation, de recherches et de publications, devant contribuer à l'élaboration d'une pédagogie qui voudrait exploiter un jour le bilinguisme dans l'enseignement et qui aiderait à la réalisation de projets d'alphabétisation en langues du Tchad en fonction de programme de développement[250]. »

Ces initiatives linguistiques ont finalement permis la « conservation » de ces langues : les missionnaires, en contact avec des populations parlant des langues non documentées, ont joué un rôle crucial dans la collecte de données linguistiques, la création de grammaires et de dictionnaires, contribuant ainsi à la préservation et à l'étude de ces langues. Beaucoup de langues seraient mortes si les missionnaires n'avaient pas composé des dictionnaires et des grammaires.

Paradoxalement, dans un premier temps, l'investissement missionnaire en faveur des langues locales n'a pas forcément eu pour effet de les promouvoir, les langues européennes importées par les États colonisateurs ayant souvent pris le dessus. De fait, si nous regardons le pourcentage des langues parlées au Tchad aujourd'hui, nous constatons que dominent encore le français et l'arabe et très peu les autres[251]. Ce n'est que dans un second temps que les élites éduquées ont voulu réhabiliter les langues autochtones et ont ainsi pu s'appuyer sur les travaux missionnaires : passage obligé pour retrouver une tradition et redéfinir une identité[252].

---

[250] Maurice Fournier sj, « Introduction » *in* Jacques Fedry, *L'Expérience du corps comme structure du langage,* CEL, mars 1975.

[251] Voir carte linguistique dans l'article deRéoular Urbain Ndigmbayel et Doumpa Mian-Asmbaye, « Quelle (s) langue(s) nationale (s) didactisée(s) pour un vivre-ensemble harmonieux au Tchad ? » in *Akofena* n°4, Vol. 1, septembre 2021.

[252] Claude Prudhomme, « Quand le missionnaire se veut passeur allers et retours de la traduction », *in Histoire et missions chrétiennes*, n°22, juin 2012, Karthala.

Mais la fixation de l'oralité porte en elle des limites, car elle implique forcément des biais, des choix de traductions et d'interprétation. L'entreprise de traduction, bien qu'essentielle et nécessaire pour les missionnaires, reste une entreprise de pouvoir puisque l'on traduit ce que l'on veut traduire, et comme on l'entend. La langue fixée par écrit n'est donc plus la même que celle que la tradition orale transmettait jusqu'ici, elle est transformée par le biais du traducteur, de ses transferts culturels et de ses fins évangélisatrices.

D'autre part, la mission jésuite du Tchad semble avoir les mêmes caractéristiques que les missions des Pères spiritains, Capucins et Oblats de Marie immaculée (OMI). Elle a concentré ses efforts sur les masses populaires et rurales et non sur les élites : catéchisme des enfants, écoles primaires, centre de soins. Les Jésuites n'avaient donc pas ici de valeur ajoutée par rapport aux autres ordres missionnaires. Le collège Charles Lwanga n'est mis en place que dans les années 1960, et le centre linguistique en 1974. Bien que tardives, ces initiatives suivent les méthodes pédagogiques missionnaires proprement jésuites de formation et de dialogue avec les élites intellectuelles, comme cela avait été le cas en Chine ou au Liban.

Le témoignage de Mgr Ngartéri semble pourtant indiquer qu'en matière d'adaptation linguistique, les Jésuites étaient en avance sur les recommandations gouvernementales :

> « Quand en 1962 le président Tombalbaye a interdit à toutes les Églises chrétiennes d'enseigner la Parole de Dieu dans les langues étrangères, ça a été un coup très dur. Mais j'étais fier, car si dans la ville de Fort-Archambault la catéchèse se faisait en sango, en pays sara, on avait déjà la catéchèse dans notre langue. Le Père Hallaire a développé les chants en allant de village en village. Pour les textes liturgiques, dès la fin du Concile, il a très vite traduit les nouveaux textes ramenés de Rome[253]. »

Plus loin, on peut lire également que pour les traductions de la Bible, le Père Hallaire a collaboré avec les protestants. Cette collaboration est confirmée par de la documentation protestante découverte dans le fonds *Afrique et langage*.

La gestion des savoirs liés aux langues nous renseigne dans ce contexte sur l'organisation de la mission, les mentalités des missionnaires et leurs évolutions. Elle nous permet également d'appréhender les rapports entre missionnaires et missionnés : le missionnaire a besoin du missionné pour apprendre les langues, le missionné a besoin des outils produits par le

[253] Postface de Mgr Ngartéri, évêque de Moundou, in Jacques Hallaire, *Naissance d'une Église africaine. Lettres et chroniques du pays sar, op. cit.*

missionnaire pour vivre pleinement sa foi et pour s'insérer, grâce à l'écrit, dans un monde contemporain en pleine mutation. Les outils linguistiques sont à la fois des outils de contact dans un premier temps, puis des outils scientifiques de pérennisation des langues, et de développement.

L'usage missionnaire des langues représente également une intersection entre l'activité missionnaire et la recherche linguistique, et offre des ressources essentielles pour l'étude des langues et des cultures à travers le monde. Si elle est au début un obstacle, des efforts, bien que désorganisés, non scientifiques et emprunts d'ethnocentrisme, sont mis en place dans un but, qui reste unique, d'évangélisation.

Dans une deuxième période influencée par le vent de changements, insufflé par les contextes socio-religio-politiques, les Jésuites font évoluer leurs méthodes et leurs objectifs. Ils sont dans une démarche de rencontre, d'immersion, d'inculturation, devenue une notion centrale pour les Jésuites à partir du Généralat Arrupe et théorisé par lui dans les années 1970[254], avec les populations locales et une certaine réciprocité dans leurs rapports. Nombre d'entre eux ont développé un recul scientifique et transformé une difficulté en réussite. Ce travail a permis de ne pas perdre ces langues au profit de la langue du colonisateur et de les pérenniser. Ce fut donc une importante contribution à l'africanisation de la société et de l'Église au Tchad et cela témoigne d'une certaine capacité d'évolution et d'adaptation de ces missionnaires.

De manière générale, selon Otto Zwartjes, la linguistique missionnaire a permis de constituer des archives précieuses pour les linguistes contemporains. Ces documents offrent des informations sur des langues parfois disparues ou en danger, et fournissent des perspectives sur les méthodes d'apprentissage et d'enseignement des langues utilisées par les missionnaires. Cependant, il est important de noter que les travaux des missionnaires étaient souvent influencés par leurs objectifs religieux et culturels. Leurs descriptions linguistiques pouvaient être biaisées par une vision eurocentrée et des objectifs religieux, et les méthodes employées n'étaient pas toujours conformes aux standards scientifiques modernes. Malgré ces limitations, leurs contributions restent inestimables pour la linguistique historique et la compréhension des dynamiques linguistiques des époques concernées[255].

[254] Maurice Maurin, « De l'acculturation à l'inculturation. L'apport du Père Pédro Arrupe s. j. dans le débat théologique catholique », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 1991, vol. 15, nº 1, p. 61-82.
[255] Miharitiana Rakotonirina, *Histoire de la linguistique missionnaire, entretien avec Otto Zwartjes (Université Paris Cité), in* Lacas, base de données en ligne de l'Inalco.

Enfin, pour les Jésuites français, l'apprentissage des langues locales a tenu une place centrale dans la mission du Tchad. Les sources riches, ainsi constituées et compilées, mériteraient une exploitation plus poussée par des experts particulièrement dans le domaine très spécifique de la linguistique historique. Le CEL perdure toujours aujourd'hui. Ces initiatives se sont également diffusées à travers tout le continent et les Jésuites ont créé des écoles de langues africaines dans tous les pays où ils ont directement participé à l'évangélisation[256].

[256] « Les jésuites en Afrique. » , *Pirogue* n°75 -Décembre 1989.

CHAPITRE 3 : L'AFRICANISATION DANS LES MISSIONS FRANÇAISES DE LA COMPAGNIE DE JESUS : UNE HISTOIRE POLYPHONIQUE

L'africanisation du clergé en Afrique subsaharienne est un processus marquant dans l'histoire de l'Église catholique et des autres confessions chrétiennes en Afrique. Ce phénomène correspond à la transition progressive du leadership ecclésiastique des missionnaires étrangers vers des prêtres, des évêques et des responsables locaux africains, dans un contexte de décolonisation politique, culturelle et spirituelle, avec une mise en avant des valeurs culturelles africaines. Pendant la colonisation, l'Église chrétienne était essentiellement dirigée par des missionnaires européens (catholiques ou protestants). Les Africains jouaient alors des rôles subalternes tels que celui de catéchiste ou assistant, mais ils avaient rarement accès aux postes à responsabilité dans le clergé. Après la Seconde Guerre mondiale, la période 1946-1976, sur laquelle nous avons focalisé notre étude, correspond à l'essor des mouvements de décolonisation. Les revendications d'indépendance politique influencent aussi le domaine religieux. De plus, le rôle de l'Église dans l'éducation et la formation avait préparé une élite africaine capable de revendiquer un rôle plus actif dans la gestion de l'Église[257].

L'émergence d'un clergé africain, religieux – notamment jésuite –, ou séculier, introduit dans les débats sur l'avenir des missions un nouvel acteur. Depuis la lettre apostolique *Maximum Illud* de 1919, l'Église demande officiellement la mise en place d'un clergé local, autochtone et bien formé :

> « Enfin, celui qui préside à la Mission doit accorder ses principales attentions à la bonne formation du clergé indigène, sur lequel reposent les meilleures espérances des nouvelles chrétientés. En effet, le prêtre indigène, ayant avec ses compatriotes la même origine, le même caractère, la même mentalité et les mêmes aspirations, est merveilleusement adapté à instiller la Foi dans leurs cœurs, car il connaît mieux que tout autre les voies de la persuasion. Il arrive donc qu'il parvienne plus facilement là où le missionnaire étranger ne peut arriver. »

[257] C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*

Dans cette mouvance, le Père Charles, Jésuite belge, grand missiologue[258] et rénovateur de la missiologie catholique, insiste dans ses écrits, dès 1923, sur l'importance de « planter » les Églises en pays de mission, et ce, par le biais de « l'indigénisation » du clergé.

Comment ces directives sont-elles suivies et vécues par la Compagnie de Jésus dans les espaces qui nous occupent ici, chez les missionnaires en Afrique en général et ailleurs ? Comment se sont manifestées les prises de conscience de cette mutation structurelle et comment cela a-t-il été perçu et vécu par les missionnaires ? Ont-ils accompagné ce mouvement ou cela a-t-il amplifié leur crise identitaire voire existentielle ? Plus profondément, comment le clergé jésuite africanisé trouve-il sa place ? Peut-on y voir les prémices socio-anthropologiques d'un mouvement de libération plus général ?

I — UN CLERGE AFRICANISE ? ÉTAT DES LIEUX

L'africanisation du clergé dépend de nombreux facteurs. Le premier facteur à prendre en compte pour l'étude de ce phénomène au sein des trois espaces étudiés est sa temporalité. Nous l'avons déjà dit, une des principales spécificités de ces missions africaines est leur mise en place très tardive. Elles débutent en 1946, 1957 et 1962. Au sein même de la Compagnie de Jésus, ce cas de figure semble décalé voire anachronique, puisque les Jésuites belges fondent la mission du Congo dès 1893, les Jésuites britanniques celle de Rhodésie dès 1876 et la Province de Toulouse celle de Madagascar en 1861. Le phénomène d'africanisation au sein du personnel jésuite dans ces territoires est par conséquent déjà bien accompli avec un nombre de Jésuites africains non négligeable[259] et une autonomie pour le Congo, érigé en Province d'Afrique centrale depuis 1961.

Concernant l'Église en Afrique, après la Première Guerre mondiale, les stratégies missionnaires sont profondément renouvelées. Rome revendique son autorité sur l'organisation missionnaire, promeut une africanisation du clergé et cherche à émanciper les missions des puissances européennes. Ces évolutions n'ont de traduction concrète, en Afrique, qu'à partir des années

[258] *Les jésuites, Histoire et Dictionnaire*, Paris, Bouquins, 2022.
[259] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : 3FRG155 : tableau in *Survey général de la Compagnie de Jésus en Afrique et à Madagascar*, 1970, p 137.

1930, et elles s'accélèrent de façon spectaculaire dans les années 1950, à la veille des indépendances[260].

1. Au Tchad, absence d'autochtonie

Dans un rapport sur la mission du Tchad de mai 1950 envoyé à la curie générale des Jésuites à Rome, on peut lire le terme « d'adaptation africaine[261] ». Tout un paragraphe y est consacré :

> « **Adaptation africaine**. Nos missionnaires, surtout les jeunes, sont intimement persuadés qu'ils ne feront pénétrer l'Évangile dans les âmes africaines qu'autant qu'ils connaîtront leur comportement, leurs coutumes, leur mentalité.
>
> Il faudra pour cela apprendre les langues des populations qui nous sont confiées. Sur ce point, il apparaît, après 3 années d'expérience, que les langues les plus utiles à connaître dans notre mission, au moins pour le moment, sont : pour le Sud, 3 dialectes saras plus importants : le ngambaye, le madjingaye, et le ngama - et de plus la langue banana. Pour le Nord, la langue des habitants de l'Abou Telphane, le diongór.
>
> En outre, il faut savoir la langue véhiculaire employée indistinctement par tous, quel que soit leur race, dans les relations commerciales et autres, et qui dans le Sud le sangho, et dans le Nord l'arabe. Par ailleurs, il faudra, même dans les villes, que le missionnaire soit très mêlé à la population noire. Dans ce but, l'un d'entre eux vient de bâtir en plein quartier indigène de Fort-Lamy, avec l'aide gratuite de ses chrétiens comme au temps des cathédrales, une petite chapelle dédiée à Notre-Dame, amorce de la future paroisse indigène. Le souci de mettre le levain dans la pâte nous amènera sans doute quelque jour à employer des formes nouvelles (ou anciennes) d'apostolat : par exemple redevenir "moine laboureur" dans nos entreprises agricoles ; bâtisseur et chef de travaux au milieu de nos manœuvres comme il existe en France des "prêtres-ouvriers", afin de vivre avec nos gens leur vie de tous les jours et d'y faire pénétrer le Christianisme de façon plus concrète et plus complète.»

Cette notion « d'adaptation » est désignée comme « un des moyens essentiels pour faire progresser l'évangélisation dans le pays ». Il est également dit que ce sont surtout les jeunes

[260] Édouard Coquet, « Entre africanisation et centralisation : stratégies romaines en Afrique subsaharienne à la fin de l'époque coloniale, années 1930-années 1950 » *In Monde(s). Histoire, Espaces, Relations*, 2022, p. 111-129.
[261] *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI)_Nouvelle Compagnie -Tchad : 1401.

Jésuites qui s'en préoccupent, car ils ressentent le besoin de bien connaître les cultures pour mener à bien une évangélisation aboutie. Cependant, il n'est absolument pas question d'africanisation dans cette première phase d'installation, et encore moins de clergé autochtone, uniquement d'une adaptation nécessaire, au même titre que leur intérêt premier pour l'apprentissage des langues locales, afin de pouvoir évangéliser les populations sans se les « mettre à dos ». Une adaptation « diplomatique » en quelque sorte.

a) **Mise en place tardive**

La mise en place d'un clergé autochtone a tout d'abord forcément pâti de cette installation tardive. De fait, comment africaniser un clergé là où la population n'a pas encore été évangélisée ? L'africanisation est difficile à mettre en place de but en blanc et il est indéniable qu'il faut du temps pour qu'une Église s'enracine. Ainsi, en étudiant dans les annuaires jésuites, appelés « catalogues », les pages concernant les trois missions durant les années qui nous intéressent, nous constatons que le clergé autochtone est totalement absent des missions du Tchad et de la Côte d'Ivoire, à une ou deux exceptions près. La comparaison avec les autres missions jésuites d'Afrique[262] est sans appel : jusque dans les années 1970, nous ne pouvons donc pas parler d'africanisation du clergé dans ces deux missions et nous faisons logiquement le même constat si nous analysons la hiérarchie ecclésiale concernant la Tchad.

b) **Pas de hiérarchie ecclésiale locale**

Ainsi, alors qu'au Cameroun et en Côte d'Ivoire les fonctions épiscopales s'africanisent dès 1960, dans la même mouvance que les indépendances politiques, il n'y eut pas d'évêque africain au Tchad avant 1987. De plus, ce sont les Jésuites qui ont à la fois mis en place l'Église tchadienne, et pris en charge sa gestion. Ils furent ainsi à la tête du premier vicariat apostolique, puis de l'archidiocèse de N'Djamena, et c'est également un évêque jésuite qui avait pris place à la tête du diocèse de Sarh. Il est donc logique que la hiérarchie ecclésiale suive la même tendance que la mission jésuite concernant l'africanisation. Sur ce point, la lecture du dossier « avenir de la hiérarchie au Tchad »[263] est particulièrement éclairante. Il s'agit d'un échange de

[262] Archives jésuites de France – province de France unifiée – fonds du Père provincial : AFR211 : *Survey général de la Compagnie de Jésus en Afrique et à Madagascar*, 1970.
[263] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC106.

correspondances datant de 1968 entre le Nonce apostolique[264] du Congo, Mgr Maury, le Père Eugène d'Oncieu, Provincial de Lyon et donc de la mission du Tchad, et l'Assistant régional[265] pour la France à la curie générale, le Père Maurice Giuliani. Le Père d'Oncieu fait le constat que « la relève du clergé local est lointaine et précaire » et qu'il faudrait trouver une solution avant qu'une crise grave ne survienne :

> « Comme provincial jésuite de Lyon, il a la responsabilité des Pères de la Compagnie (une centaine) au Tchad, Français, Italiens et Espagnols.
>
> Après 4 années de charge et trois visites au Tchad, je réalise que la relève du clergé tchadien est bien lointaine et précaire (un des rares séminaristes de valeur vient, à son tour, de renoncer à la voie de la prêtrise). Rien ne prépare donc actuellement l'africanisation de la Hiérarchie et du clergé au Tchad, dans l'immédiat.
>
> Il me semble impossible de se résigner passivement à cette situation, au moment où toute l'Afrique est en difficulté et où la crise grave peut toujours éclater au Tchad. Je croirais indispensable de réfléchir à des solutions possibles, au cas où une crise grave viendrait à éclater, et à commencer à la préparer dès maintenant[266]. »

Le Nonce apostolique est d'accord avec cette urgence et propose que des membres du clergé africain d'autres pays viennent en renfort, en « missionnaires » [267]. Il cite les exemples de la Guinée et de l'Ouganda, pour illustrer les situations difficiles que pourraient rencontrer les missionnaires européens. En effet, en Ouganda, bien que les missionnaires catholiques aient pu continuer leurs activités, ils ont dû naviguer dans un climat politique où leur influence était surveillée. Les tensions ont augmenté dans les années 1970 sous le régime d'Idi Amin. En Guinée, la situation a été beaucoup plus hostile. Après l'indépendance en 1958 sous la présidence de Sékou Touré, le régime guinéen s'est montré particulièrement répressif envers les institutions religieuses, y compris l'Église catholique, que Sékou Touré voyait comme un prolongement de l'influence coloniale française. Les missionnaires, majoritairement étrangers, ont souvent été perçus comme des agents de subversion. Dès les premières années de son régime, Sékou Touré a expulsé plusieurs missionnaires étrangers et confisqué des propriétés de

[264] Du latin *nuntius* « messager », c'est un agent diplomatique du Saint-Siège, accrédité comme ambassadeur de ce dernier auprès des États.
[265] Les assistants régionaux ont pour mission d'assister le Supérieur Général dans son travail auprès d'un territoire en particulier, ici la France. Il traite entre autres les affaires courantes comme celles-ci.
[266] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC106.
[267] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC106.

l'Église. Les institutions religieuses ont été étroitement surveillées et les activités missionnaires sévèrement restreintes. Le régime cherchait à promouvoir une identité africaine socialiste et anticoloniale, ce qui entrait en conflit avec l'influence de l'Église, perçue comme porteuse de valeurs occidentales. Ces contextes montrent comment les régimes postcoloniaux en Afrique ont adopté des approches variées vis-à-vis des missions catholiques, influencées par leurs priorités politiques, leurs histoires coloniales et leurs dynamiques internes[268]. Cet argument est repris par Maurice Giuliani dans une de ses lettres :

> « mercredi 17 juillet 1968
>
> Bien cher Père, PG.
>
> Votre lettre du 14 juillet me parvient ce matin, alors que je mijotais de vous écrire au sujet de votre lettre du 21 juin au P. Général (sur "l'aide à donner à la hiérarchie du Tchad").
>
> En effet, le P. Général voulait attendre d'avoir l'avis du P. Mertens. Celui du P. Snoeck, assistant d'Angleterre (pour le Congo donc) était évidemment positif. Avec son accord, je vous recopie l'avis du P. Mertens.
>
> 1. Situation précaire : situation sans doute, mais assez normale dans un pays où l'évangélisation a commencé il y a 20 ans à peine. Vu la précarité de la présence et de l'activité de missionnaires étrangers, il est souhaitable de songer à préparer une solution.
>
> La solution proposée par Mgr Maury est intéressante, mais aléatoire. Le tribalisme et le régionalisme sont très vifs dans la plupart des pays africains. Je ne connais pas d'"exemple" d'évêque africain ayant la charge d'un diocèse en dehors de sa patrie. Au contraire. En Zambie, où l'on cherche un évêque africain pour la capitale, on estime que l'homme le plus capable de ce devenir (actuellement professeur au Grand Séminaire de ce pays) ne peut entrer en ligne de compte, parce qu'il est originaire du Malawi (pays voisin). En Guinée, les prêtres diocésains africains ont réclamé et obtenu l'expulsion des missionnaires européens et sont vus confinés à un apostolat très limité : ils ne

[268] Gilbert Kafando, Francis Anekwe Oborji, *Paul VI et la maturation de la conscience missionnaire en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2019.

peuvent sortir de la ville où ils travaillent. Le cas de l'évêque d'Accra (Ghana) est différent : il s'agit d'un Noir américain.

Si on se décidait à envoyer au Tchad des Jésuites africains (et il serait bon de le faire), on devrait songer à des Jésuites camerounais :

a) Ils apprennent plus facilement les langues du Tchad (langues dites "soudanaises") ou rapprochent linguistiquement des langues du Cameroun que celles du Congo (qui sont des langues bantoues).

b) Au Cameroun, notre apostolat est surtout d'ordre "intellectuel" (collège, centre universitaire, Grand Séminaire). Il n'y a rien pour les Jésuites camerounais qui, nous le supposons, ont une bonne formation "professionnelle". La solution du Tchad pourrait être une solution à cette difficulté.

c) Et les Jésuites africains entre ces deux pays prépareraient une collaboration qui deviendrait plus efficace pour le bien de ces deux groupes.

d) Au Congo, lancés tôt, d'africaniser les cadres de la Compagnie est très loin d'être un fruit, et semble-t-il, exhumé tout à fait la solution de Jésuites malgaches n'est pas sans intérêt.

f) L'allusion faite par Mgr Maury à l'existence de l'Union des États d'Afrique Centrale (Tchad, R.C.A., Congo, Gabon) ne se base que sur des discours : toutes les barrières continuent à exister. Combien de temps durera cette union ?

Voici donc l'avis du P. Mertens. Oralement, il m'a commenté sa pensée, en me citant le nom d'un Père camerounais, actuellement à Douala, le P. Nzagbé. Il le verrait très bien à Fort-Lamy.

Aujourd'hui même, j'ai parlé avec le P. Hebga, le nouveau supérieur Régulier du Cameroun. Sans me référer à votre demande ni à l'opinion du P. Mertens, nous avons parlé de la possibilité d'envoyer un Camerounais au Tchad. Il est très favorable, et le nom même de P. Nzagbé a été évoqué. Tout cela dépend évidemment du P. Lesage, mais le P. Hebga commence à prendre quelque autorité…

Je lui ai vivement conseillé d'aller vous voir à Lyon. Or, il part demain matin pour Paris, où il verra le P. Calvez avant son départ pour Madagascar, puis le P. Lesage, mais je voudrais qu'il vous téléphone pour prendre contact avec vous. Quoi qu'il en soit des décisions définitives, il y aurait beaucoup d'avantages à ce que le supérieur du Cameroun connaisse le Provincial du Tchad.

Et si le cas du P. Nzagbé pouvait "mûrir", ne l'abandonnons pas…

Naturellement, l'avis du P. Mertens peut fort bien être communiqué au P. Lesage, mais je préfère ne pas le faire moi-même. Voyez comme il faut.

Au sujet de Delmas, je vais voir le P. Général, pour savoir ce qu'il souhaite répondre, tenant compte de vos remarques. Je vous tiendrai au courant.

À bientôt ! Très fraternellement.

M. Giuliani s.j. [269] »

Comme nous pouvons l'observer, les préoccupations semblent davantage concerner le traitement réservé aux missionnaires européens que l'enjeu, pour les Africains, de disposer d'une Église véritablement africanisée. Toutefois, ces trois acteurs, chacun à leur niveau et selon leur position respective, s'accordent à reconnaître que la non-autochtonisation du clergé tchadien constitue un problème qu'il convient de résoudre dans les plus brefs délais.

Dans les autres espaces, la hiérarchie ecclésiale africanisée a pu influencer l'africanisation du clergé à l'intérieur de la mission. Les différentes fonctions et échelles étant interdépendantes, nous assistons à un cercle vertueux menant à une africanisation dans un cas, et à un cercle vicieux occidentalocentré dans l'autre. Cette absence ou quasi absence de clergé local est alors assez généralisée au Tchad. Ce n'est pas un phénomène propre aux missions jésuites, mais la conséquence du contexte historique et religieux de ce pays que nous avons détaillé précédemment. Mais dans quelles mesures les Jésuites prennent-il conscience de ce manque et que mettent-ils en place pour y remédier ?

[269] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC106.

c) Une préoccupation inexistante ou très tardive

La première mention d'une prise de conscience relative à l'africanisation que l'on relève dans les Archives jésuites figure dans un rapport de missionnaires jésuites au Tchad, daté de 1955. Elle apparaît dans une description des pratiques religieuses des fidèles tchadiens, où il est précisé que : « on aura remarqué la note à la foi très catholique et profondément africaine de ce Christianisme »[270] . De même, plus loin dans le texte, on commence à se questionner sur la formation à donner aux catéchistes en ce sens, mais il est plutôt question « d'assimilation africaine ».

Une véritable volonté d'africanisation ne se manifeste qu'à partir de 1968. Celle-ci transparaît notamment dans les réponses formulées par les étudiants jésuites de la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière, se destinant à partir en mission au Tchad[271]. L'influence du concile Vatican II s'y révèle, à plusieurs égards, particulièrement marquée. On insiste sur l'ambiguïté des termes « missions » et « missionnaires », ainsi que leur disparition annoncée, inéluctable au regard des évolutions en cours. Les connotations coloniales attachées aux missions y sont par ailleurs explicitement reconnues. Bien qu'officiel — les réponses s'inscrivant dans le cadre de questions prédéfinies par les instances dirigeantes de la Compagnie de Jésus et ayant fait l'objet d'une rédaction atténuée —, ce rapport n'en demeure pas moins précieux. Il témoigne en effet d'une réelle volonté de changement, d'évolution, voire d'inculturation, même si le terme n'est pas encore employé à cette époque. :

> « Après une première discussion un texte de base fut rédigé puis remanié plusieurs fois […] ce texte final est donc le résultat de retouches et d'additions multiples qui enlèvent certainement son unité primitive[272]. »

Les participants sont de jeunes gens en formation, forcément marqués par l'actualité mondiale et les évènements de Mai 1968. De surcroît, il s'agit de personnes ayant une expérience missionnaire au Tchad, car ils y ont pour la plupart effectué un stage d'une année ou deux appelé « régence ». Ils remettent également en question cet « espace missionnaire » qui leur semble hors de la « vrai vie » des missionnés et de leurs besoins. Ils décrivent une espèce d'espace fermé sur lui-même qui ne leur parait pas approprié, d'un autre temps. Les tensions

[270] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC101.
[271] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC 102.
[272] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC 102.

internes sont palpables, voire même explicites, et générationnelles. De fait, ces jeunes Jésuites sont de la même génération que les révolutionnaires de Mai 68, eux-mêmes influencés par la révolution culturelle chinoise, l'expérience cubaine ou encore la résistance vietnamienne. Dans tous les pays où cette contestation prend forme, elle vise avant tout l'ordre établi[273]. On trouve ainsi, dans les archives du Provincial de France unifiée, un compte rendu de réunion des scolastiques en stage au Tchad[274]. Ils y donnent librement leur avis sur la mission de leur point de vue « jeune », extérieur et post Mai 1968. Ils exposent, entre autres, qu'à leurs yeux la mission est trop éloignée des missionnés, que ce soit en termes de lieu, de culture ou de manière de vivre. Ils pointent ainsi le niveau de vie des missionnaires qu'ils jugent beaucoup trop élevé comparé à celui des populations évangélisées. Ils prônent un univers missionnaire plus intégré, accompagné d'une délégation plus profonde aux catéchistes. Ils mettent aussi en avant l'importance des laïcs et de la collaboration, en opposition à l'individualisme de certains Pères. Leur jugement est dur et franc sur plusieurs Jésuites plus âgés, dont quelques-uns sont nés à la fin du XIXe siècle et qui n'acceptent pas les avis divergents. Ils proposent également que les recrues africaines puissent étudier la théologie à Yaoundé et non plus en France.

De même, le Père d'Oncieu, supérieur de la Province de Lyon, dont dépend la mission du Tchad, écrit en mai 1968 un rapport de « réflexion sur quelques objectifs »[275], destiné au supérieur du Tchad. Il y déclare la nécessité de transformer profondément les structures missionnaires, mais également les manières de faire et parle expressément d'africanisation, en particulier concernant la formation des missionnaires et des catéchistes :

> « L'africanisation de l'Église
>
> soit au niveau des responsabilités dans les communautés chrétiennes (la place si pâle des africains), soit dans le style de vie et le contenu de l'éducation donnée (encore si européens) :
>
> Sûrement l'École supérieure des catéchistes qui va enfin s'ouvrir avec le Père Peltier dans la région de Koumra, est une des solutions. Elle pourra donner des cadres solides et peut-être aussi, ouvrir une des voies vers un clergé africain. De toute façon elle préparera des chefs de communauté.

[273] Patrick Boucheron éd., *Histoire mondiale de la France*, Paris, Seuil, 2017.
[274] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR413.
[275] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC102.

Mais pouvons-nous maintenir le Petit Séminaire ? Tel qu'il est et tel qu'est dans la "Mission" notre style de vie, un séminariste peut-il imaginer réellement venir un jour partager notre sacerdoce ?

Fera-t-on au prochain statut le sacrifice majeur pour opérer un changement radical d'orientation et d'africanisation ?

Au Collège Charles Lwanga comment donner à notre éducation un style et un contenu qui engendrent des attitudes propices au développement et à la prise de responsabilités ?

Et en ville, comment faire de l'église un lieu de rencontre où se retrouvent les responsables africains, à la fois du développement du pays et de l'église ? »

Une réponse outrée ne se fait pas attendre de la part du Père Chenu, un missionnaire du Tchad plutôt opposé au changement. On sent qu'il prend pour lui les critiques et les demandes de changement, il est sur la défensive et reprend toute la lettre du Père d'Oncieu point par point et conclut ainsi :

« En conclusion, je dirai que les véritables orientations de la Mission, c'est-à-dire celles qui ont des chances d'être suivies volontiers et généreusement par les Missionnaires, doivent venir de la base elle-même, et donc des Missionnaires, inspirés et animés par le nouveau Supérieur et sa Consulte renouvelée, et agissant sur les Évêques et avec eux dans le cadre du Presbyterium, notamment, et des réunions de doyenné et de communauté. Mais, pour que les idées soient bonnes, c'est-à-dire réalistes et adaptées, il faudra que les gens qui les donnent connaissent vraiment le Tchad et sa Mission. Ce ne sera le cas que pour le P. Vandame. Je me méfierais beaucoup des « illuminations » de ceux qui ne connaissent pas le P. Général. Et je pense que même le Provincial de Méditerranée et le Conseiller du P. Général pour l'Afrique ne sont pas très qualifiés - humainement parlant - pour la Mission d'Afrique - pour donner des orientations valables. »

Même si tous les missionnaires jésuites du Tchad ne le suivent pas, sa réaction est assez symptomatique d'une mission vieillissante fondée sur un modèle révolu et qui a du mal à se confronter aux évolutions demandées par le concile Vatican II. Cela met également en exergue le décalage profond qui existait entre les missionnaires, hommes de terrain, et les grandes instances décisionnaires et administratives de l'Église. C'est une des raisons pour lesquelles

l'africanisation du clergé, demandée dès 1919 dans la lettre apostolique *Maximum Illud*, a mis si longtemps à se mettre en place. De même, dans le *Survey*[276] de 1968 concernant la situation de la Compagnie de Jésus au Tchad, les préoccupations concernant l'africanisation n'apparaissent qu'en conclusion. La nécessité d'africaniser le clergé était constatée, mais rien n'avait encore pu être entrepris pour la mettre en œuvre.

d) **Ruralité, communisme et Islam : des difficultés ?**

Si cette situation est, en premier lieu, le résultat de la mise en place tardive de la mission, d'autres hypothèses, moins directes et à moindre impact, peuvent également expliquer ce constat. Tout d'abord, comme le fait remarquer Jean-Luc Enyegue dans son ouvrage *Compteting Catholicism*[277], et comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, la mission du Tchad est très liée à la politique française. On peut notamment trouver aux Archives nationales une lettre[278] du gouverneur général de l'AEF[279] au Père de Bélinay, le Jésuite à l'origine de la mission du Tchad, qui l'encourage à mettre en place cette mission. En effet, la place géographiquement stratégique du Tchad permettait, aux yeux des pouvoirs publics français, grâce aux missionnaires, de faire front pour empêcher une éventuelle coalition musulmane anti-française dans toute l'Afrique francophone. Par ailleurs, le Tchad souffrait également de sa grande ruralité et de son manque de développement par rapport au Cameroun et à la Côte d'Ivoire, c'est du moins la remarque qui revient fréquemment dans les archives de cette mission. En réalité, il existait déjà des villes et le choix a été fait de ne pas mettre en place un collège à N'Djamena, car les Jésuites se sont concentrés sur les populations rurales et ont voulu occuper un territoire plus vaste, plutôt que de se focaliser sur une œuvre bien précise, comme la gestion du collège Libermann au Cameroun. Un peuple rural avait donc moins tendance à envoyer ses enfants faire des études secondaires ou supérieures et par conséquent, il y a eu peu de vocations pour la prêtrise. De surcroît, les études pour devenir jésuite sont encore plus longues. Cela a donc pu rebuter des Tchadiens ruraux.

---

[276] Régulièrement la Compagnie de Jésus demande à ses membres de répondre à une enquête sous forme de rapport d'activité, d'orientations et de réflexions.

[277] Jean-Luc Enyegue, *Competing Catholicism: The Jesuits, the Vatican and the making of postcolonial French Africa*, James Currey, 2022.

[278] Archives nationales d'Outre-mer -Ministère des colonies – Direction des affaires politiques : 1 1AFFPOL2180/5 : lettre du gouverneur Général de l'AEF, au ministre des colonies, Direction des Affaires politiques, 18 septembre 1945 : « Je partage entièrement le point de vue du département, quant à la nécessité d'opposer à l'extension de l'Islam au Tchad, une barrière chrétienne française… » Jean-Luc Enyegue, *Competing Catholicism, op/ cit/,* p. 54.

[279] Afrique équatoriale Française.

Par ailleurs, alors qu'ils se plaignent à maintes reprises du manque de moyens financiers et humains, pourquoi s'éparpillent-ils dans ces conditions sur tout le territoire ? En Égypte, en Algérie, au Maroc, en Syrie, et même à Madagascar, ils se sont concentrés sur les villes ou sur un point névralgique. C'est une méthode dans de nombreuses missions jésuites de manière séculaire, sans n'être d'ailleurs jamais restées ni unique, ni incontestée. Pourquoi n'est-ce pas le cas ici ? Le contexte socio-politique local et international a sans doute eu un impact sur la conception de cette mission. L'administration coloniale a mis moins de grosses structures administratives ou industrielles en place au Tchad que dans d'autres territoires coloniaux, ou seulement dans la capitale N'Djamena[280].

En outre, les Jésuites du Tchad se sont surtout investis dans l'évangélisation des masses rurales et non des élites, et ce, parce qu'elles représentaient la majorité de la population. L'Église y était jeune, en formation, et les Jésuites perçus surtout comme des missionnaires étrangers. On peut supposer que les autochtones ayant eu des vocations cléricales avaient plus à cœur de fonder une Église locale. On peut notamment penser à l'exemple de Mgr Ngarteri, qui avait été catéchisé par le Père Hallaire, mais qui s'était tourné vers le clergé séculier.

Un autre témoignage vient étayer notre propos. Dans une note du Père Joseph Fortier au Père Ravier sur le problème scolaire à propos de l'implantation choisie par le Père Margot, on peut lire : « qu'il fut influencé dans son choix par le gouverneur Rogué qui peu favorable aux missionnaires et aux œuvres indigènes le poussa à s'établir en dehors des villes » et que « l'avenir était dans l'école et non dans la paroisse »[281]. Nous constatons sur le schéma qui accompagne le rapport que la mission et l'école se situent près du quartier européen, hors des quartiers des missionnés. Mais le Père Fortier argumente tout au long du document qu'il ne faut pas se concentrer sur les villes, mais plutôt sur les villages et la « brousse », là où se trouvent les personnes à évangéliser. Il pense qu'un collège du secondaire serait plus au service des colons européens que de la population locale qui, d'après lui, n'est pas encore prête pour l'enseignement secondaire, qu'il vaudrait mieux fonder « 50 écoles de brousse » et que le temps est « au défrichement et à l'évangélisation ».

Il réalise également une carte pour illustrer son propos :

[280]Fort Archambault en 1947.
[281] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC101.

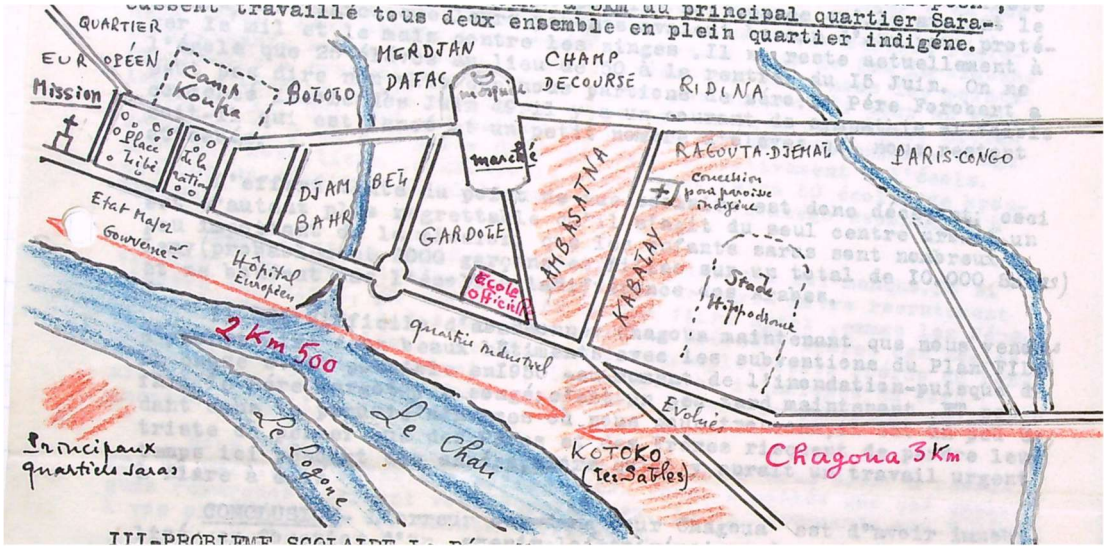


Figure 14 Carte de l'implantation jésuite à Fort-Lamy -1952

Le communisme, l'ennemi n°1 ?

Il y avait également une volonté très nette d'empêcher la diffusion du communisme[282] dans cette période de Guerre froide. L'opposition idéologique est claire puisque le marxisme prône un athéisme d'État et que l'Église a été persécutée dans les pays communistes. Aussi, dès 1937 le pape Pie XI condamne-t-il le communisme dans la lettre encyclique *Divini Redemptoris.* Puis, en 1949, le pape Pie XII publie-t-il un décret du Saint-Office interdisant aux catholiques d'adhérer au parti communiste sous peine d'excommunication. L'Afrique devient alors un terrain de confrontation idéologique où certains mouvements nationalistes se tournent vers le socialisme ou le marxisme pour rejeter les puissances coloniales, tandis que l'Église catholique, souvent associée aux anciens colonisateurs européens, doit redéfinir son rôle. Ainsi, dans un rapport sur la mission du Tchad daté de Mai 1950, le communisme, au même titre que l'Islam, est pointé comme un problème en pleine expansion :

> « Comment ralentir les progrès de l'Islam qui descend toujours plus vers le Sud ? Peut-être en créant un rideau missionnaire en profondeur à partir de la zone de contact des deux religions. C'est ce que nous avons commencé, avec la fondation d'un poste missionnaire avancé, chez les Adjernnais de l'Abou-Telphane (région de Bongo) et plus en arrière, avec nos missions saras et bananas. Par ailleurs, on nous parle de certaines tribus Adjernnais du Nord, très superficiellement islamisées, parmi lesquelles il ne serait pas impossible à la longue de faire positivement des conquêtes sur l'Islam du Tchad

[282] Enyegue, *Competing Catholicism, op. cit.*, p. 8.

> […] En contrepartie, le Communisme continue à s'infiltrer dans nos régions cotonnières du Sud (le pays des Saras), et parmi les "Evolués" dont il fait des aigris. Politiquement, l'ensemble des mécontents forme les "progressistes" contre le parti gouvernemental qui est composé en majorité de musulmans. Il est facile aux communistes de présenter le pauvre Noir comme exploité par le Blanc "colonialiste" et le riche musulman, ancien razzieur d'esclaves. On n'a qu'à souligner les injustices qui sont commises ici ou là, ou simplement le fait ou une bonne partie des ressources de la colonie ne vont pas aux travailleurs africains. Avec les "évolués", le communisme utilisera habilement l'aspiration des Africains à l'égalité avec les Européens, dénonçant par exemple comme un souci général la préoccupation qu'ont certains de sauvegarder avant tout la souveraineté française sur ce pays, ou comme un calcul voulu, la lenteur de certaines réformes et de certains progrès dans le domaine social - ou tout simplement le complexe de supériorité des Blancs, si exaspérant pour les jeunes "évolués" africains[283]. »

Il n'y avait cependant pas d'opposition majeure à la colonisation au Tchad, pas de pénétration communiste majeure non plus, contrairement au Cameroun. Il paraît donc peu probable que ce soit cela qui ait motivé la tournure des choses. Le principal « ennemi identifié » ici est l'Islam. C'est du moins ce que nous retrouvons à de nombreuses reprises dans les documents d'archives, bien que pour l'Église catholique romaine[284], la première préoccupation reste alors le communisme.

Dans un texte de Mgr Dalmais publié dans le périodique *Jésuites de l'Assistance de France* en 1959[285], c'est bien l'Islam qui est pointé comme obstacle à l'évangélisation. Les termes Islam et musulman, apparaissent dans un paragraphe sur deux. D'après lui, ce sont plutôt les masses rurales du Nord qui sont touchées : « une bonne moitié de la population tchadienne est déjà islamisée en 1946 ». Le terme de communisme ou communiste n'apparaît pas. On peut cependant deviner une allusion au capitalisme dans certaines phrases sous l'expression « laïcs matérialistes », qui revient à plusieurs reprises dans le texte, et qui sont également perçus comme des obstacles à l'évangélisation des populations. Cette deuxième expression ne s'applique ici qu'aux « évolués » urbains, donc à l'élite tchadienne. De même, dans son ouvrage *Cinquante ans de la vie de l'Église catholique au Tchad : épreuves et espérance,* Mgr Charles

[283] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Gouvernance : MLY149.
[284] *Divini redemptoris,*lettre encyclique de sa sainteté le pape Pie XI, le communisme athée : art.61 « Allez à l'ouvrier, spécialement à l'ouvrier pauvre, et en général allez aux pauvre.s » [cf discours de Trumann en 1947 : la misère fait le lit du communisme….]
[285] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC91.

Vandame pointe ce risque de laïcisation chez les « évolués » tchadiens sara surtout urbains : « Les jeunes éduqués quittent l'Église une fois qu'ils ont une bonne situation »[286]. Les Jésuites étaient donc conscients qu'il leur fallait être plus attentifs aux élites, mais ils se sont concentrés jusqu'à la fin des années 1960 sur les masses populaires rurales, car c'est bien une lutte contre l'Islam qui a été leur premier cheval de bataille, et non une lutte contre le communisme.

Il est dès lors permis de supposer que l'implantation tardive des missionnaires, et la concentration de leurs efforts sur la population rurale, constituent les causes principales du retard accusé par le Tchad en matière d'africanisation du clergé, comparativement à ses voisins. En effet, cette absence d'africanisation du corps clérical y reste générale. Ainsi, en 1977, on ne dénombrait que six séminaristes tchadiens au grand séminaire de Yaoundé, le reste du clergé étant alors exclusivement composé de membres occidentaux.[287]

e) Essai d'africanisation par l'architecture religieuse ?

Dès le début de la mission du Tchad, les édifices religieux construits par les missionnaires semblent se calquer sur l'architecture locale. Doit-on y voir un signe d'africanisation de l'Eglise tchadienne? Cette adaptation architecturale n'est pas propre aux chrétiens. On peut par exemple l'observer dans l'architecture des mosquées du Kerala[288]. De même, chez les chrétiens d'Afrique de l'Ouest, Jean-Marie Bouron constate que « bâtir pour s'établir » est un *leitmotiv* régulièrement entonné par le Christianisme conquérant[289]. À l'instar de l'Europe, où le mouvement baroque incarne l'offensive de la Contre-Réforme, la monumentalité s'impose comme le signe tangible de l'expansion catholique en Afrique[290]. Le réveil missionnaire du XIXe siècle l'a imposé de manière précoce dans les territoires littoraux exposés à la pénétration chrétienne. Mais, en Haute-Volta et au nord de la Gold Coast, il faut attendre l'Entre-deux-guerres pour que ce principe se concrétise par les premières constructions monumentales. Jusqu'alors, les Pères Blancs devaient parer au plus pressé. Une fois les premiers travaux achevés, leur temps était absorbé par l'apprentissage des langues locales, par les multiples visites pastorales, par l'organisation des œuvres scolaires et sanitaires. Faute de temps, de

[286] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC91.
[287] Jean Chapelle, *Le Peuple tchadien, ses racines et sa vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan, 1980.
[288] Lecture by Sara Mondini : *CSDS*, https://www.csds.in/the_mosques_of_kerala_lecture_by_sara_mondini_, (consulté le 17 juin 2025).
[289] J. Comby et C. Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du christianisme*, *op. cit.*
[290] Jean Pirotte, *La religion africaine réhabilitée ?: regards changeants sur le fait religieux africain*, Paris, France, Karthala, 2007, 199 p.

personnel, d'argent, et aussi d'une chrétienté suffisamment étoffée, les projets architecturaux d'importance étaient constamment repoussés[291]. Il est exact qu'au cours des années 1930-1940, dans les autres territoires de mission catholique en Afrique subsaharienne, la construction des édifices religieux privilégiait l'emploi de matériaux durables (briques) et s'inspirait du modèle architectural occidental. Ce phénomène se vérifie particulièrement dans les régions évangélisées de longue date, où les missionnaires entendaient ainsi manifester la pérennité et la solidité de l'Église[292]. Dès lors, au Tchad, cette architecture d'inspiration locale ne relève-t-elle pas davantage d'une architecture de transition ? Ce que soulignent les Jésuites dans la quasi-totalité de leurs rapports, c'est avant tout la pénurie de moyens, tant humains que financiers. Cette carence en ressources peut ainsi expliquer le recours aux expédients locaux, c'est-à-dire à l'utilisation des matériaux et de la main-d'œuvre disponibles sur place. En effet, qu'il s'agisse des artisans ou des matériaux, la solution la plus logique, la plus pratique et la moins coûteuse consiste à recourir aux savoir-faire et aux ressources immédiates.

Toutefois, il ne saurait être totalement exclu que cette approche relève également d'une méthode d'adaptation, à appréhender au regard de la nature même de la mission tchadienne. Comme nous l'avons indiqué, les Jésuites y sont responsables d'un territoire extrêmement vaste, où les postes missionnaires — hors des deux villes de Sarh et N'Djamena — s'implantent dans des villages au sein de petites communautés dispersées. Il est donc rationnel, pour favoriser l'intégration, d'ériger des chapelles dont l'apparence se fonde sur les constructions locales.

Par ailleurs, si l'on constate une persistance de l'inspiration locale dans l'architecture missionnaire jésuite au Tchad, nous observons également que, plus le nombre de fidèles chrétiens croît, plus l'architecture tend à s'occidentaliser. À l'instar du Cameroun, où, à la même époque, l'architecture religieuse s'avérait déjà très occidentalisée. Or, le Tchad reste, encore aujourd'hui, un pays où les chrétiens constituent une minorité. L'adaptation s'impose donc comme une nécessité, comme en témoignent tant la version originale de la cathédrale de N'Djamena, édifiée en 1965, que sa reconstruction en 1983.

D'autre part, il est important de souligner les limites de cette architecture « africanisée ». Du point de vue des autochtones, notamment au Cameroun, il s'agit d'une vision de l'Afrique de

[291] Jean-Marie Bouron, « De briques et de tôles: Les enjeux idéels et matériels des édifices catholiques en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, 19 mars 2020, vol. 237, nº 1, p. 151-167.

[292] La dimension apostolique de l'architecture était déjà théorisée au XIXe siècle, notamment par des théologiens anglicans, voir Bremner (*2012)* Jean-Marie Bouron, « De Briques et de tôles, Les enjeux idéels et matériels des édifices catholiques en Afrique de l'Ouest », In *Cahiers d'études africaines*, n°237, 2020, p. 151-167.

« brousse », exotique voire « primitive », que l'on aime mettre en avant auprès du public occidental et particulièrement des donateurs. Or, dans les villes, l'architecture est couramment occidentalisée, ou montre des influences de la culture occidentale, puisque l'Afrique n'est pas et n'a jamais été hors du monde. Des connexions et interconnexions ont toujours existé. En lien avec le monde, ce continent évolue avec lui dans un même élan de mondialisation. Un incident a d'ailleurs eu lieu à ce propos au noviciat jésuite du Cameroun où l'on prévoyait une architecture de « brousse ». Les Jésuites camerounais se sont levés contre cette démarche et leur griefs sont remontés jusqu'à Pedro Arrupe[293]. De fait, nous constatons que l'édification de la cathédrale de N'Djamena est un projet du Général Leclerc, un acte à coloration politique et coloniale dont le prospectus d'appel à dons prône la « mission civilisatrice de l'Église [294]».

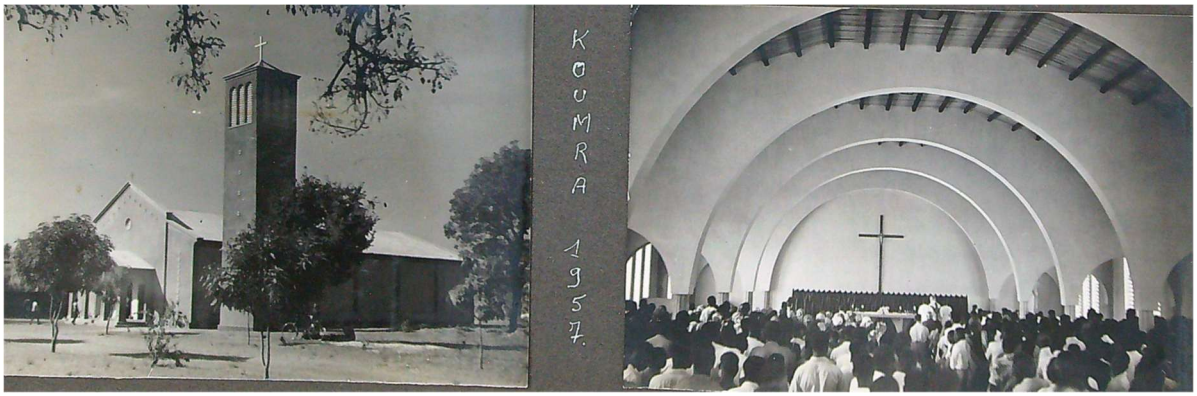




Figure 15 Église à Kourma - 1952

[295]

[293] Témoignage de Jean Luc Enyegue.
[294] Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI)_Nouvelle Compagnie -Tchad : 1401.
[295] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad -iconographie : FiRTC.

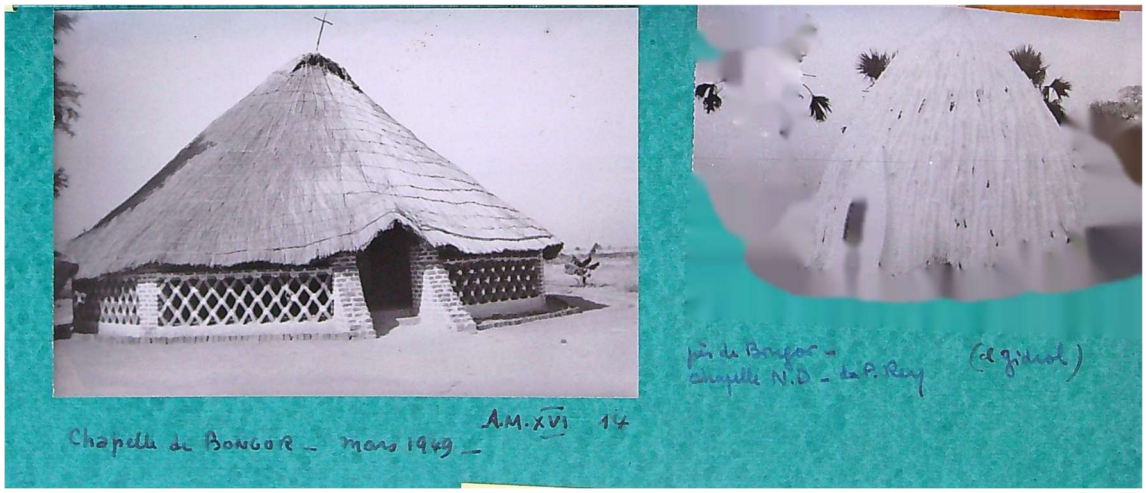


Figure 16 - Chapelle de Bongor 1949



Figure 17 - Cathédrale de N'Djamena -Première version

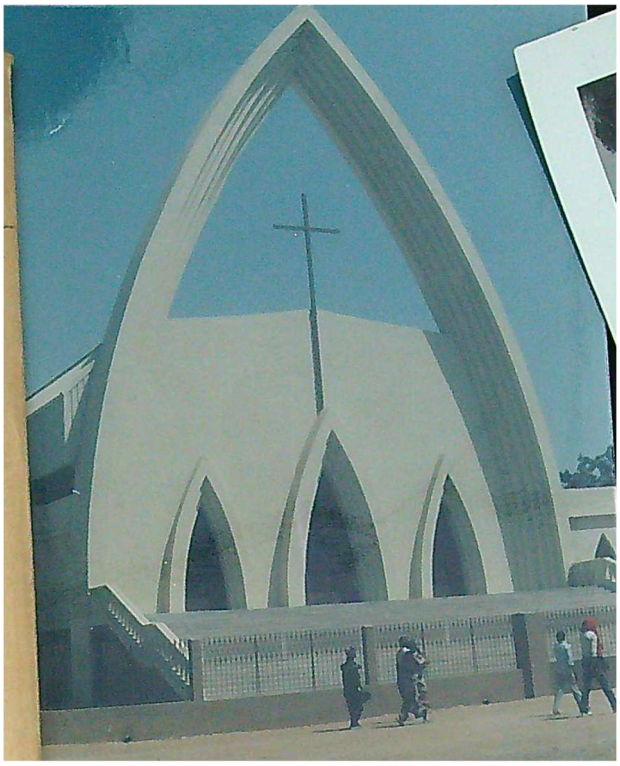


Figure 18 - Cathédrale de N'Djamena deuxième version

2. En Côte-d'Ivoire, pas de Jésuite africain

Si nous ne dénombrons aucun Jésuite africain au sein de cet espace, la situation est quelque peu différente de celle du Tchad et des nuances sont à apporter.

a) Mise en place très tardive, mais hiérarchie ecclésiale africanisée

En premier lieu, le clergé local, hors Compagnie de Jésus, est quant à lui en voie d'africanisation. Le prêtre ivoirien Joseph Anoma, originaire de Grand-Bassam, devient en 1934 le premier prêtre catholique ordonné en Côte d'Ivoire. Cette ordination marque une étape importante dans l'émergence d'un clergé local. La formation de prêtres locaux est accélérée après la Seconde Guerre mondiale grâce à la création et au développement des séminaires régionaux. En 1955, avec la réorganisation de l'Église en Afrique par le pape Pie XII, plusieurs diocèses africains deviennent des archevêchés. Cette réforme inclut la Côte d'Ivoire, où le diocèse d'Abidjan est élevé au rang d'archidiocèse. En 1960, à la veille de l'indépendance politique du pays, Mgr Bernard Yago est nommé archevêque d'Abidjan. Il devient ainsi le premier archevêque ivoirien, incarnant le passage à une direction ecclésiastique locale. De 1962 à 1965, le concile Vatican II encourage une participation active des évêques africains et met

l'accent sur l'inculturation. En Côte d'Ivoire, cela donne une nouvelle impulsion à l'adaptation de la foi chrétienne aux cultures locales. Des figures comme Mgr Yago et d'autres prélats ivoiriens participent aux débats théologiques et pastoraux mondiaux, renforçant le rôle de l'Église africaine sur la scène internationale[296].

S'agissant de la situation au sein de la Compagnie de Jésus, l'absence du clergé autochtone dans cette mission tient d'abord à l'installation tardive de celle-ci, intervenue en 1962. Toutefois, c'est la conférence des archevêques africains qui, dès 1960, a sollicité explicitement l'intervention des Jésuites français de l'*Action Populaire*[297]. À cette époque, la hiérarchie ecclésiastique était déjà partiellement africanisée, comme en témoigne la nomination de Mgr Yago. Cependant, cette évolution n'étant pas encore généralisée à l'ensemble de la hiérarchie locale, c'est Mgr Maury, délégué apostolique de Dakar, qui adressa cette requête au Général des Jésuites.

b) **Bâtir sur un modèle européen**

La demande des archevêques africains est très précise et directement adressée aux Jésuites français de l'*Action populaire*. Ils désirent la fondation « africanisée », d'une structure nouvelle sur le modèle d'une institution existante. Qui mieux que ceux qui en assurent la gestion pour reproduire ce modèle ailleurs ? Très exactement leur demande est : « qu'un centre d'action, de documentation et de formation sociale soit créé par la Compagnie, soit à Dakar, soit à Abidjan »[298].

Les Jésuites français spécialistes de la question, sont sollicités pour fonder un institut de développement économique et social pour les pays d'Afrique francophone sur le modèle de l'*Action Populaire*. Aussi, les Jésuites français qui composent le personnel de ce centre ont été choisis pour leurs aptitudes scientifiques et leur savoir-faire en termes de développement social. De plus, ils sont au service de la hiérarchie ecclésiale autochtone, dont la demande émane directement et non de Rome. Ce n'est pas une initiative européenne comme la mission du

[296] Miran-Guyon Marie et Guiblehon Bony, *Religion et politique en Côte d'Ivoire : un demi-siècle d'intimités ambivalentes*, https://obsreligion.cnrs.fr/note/religion-et-politique-en-cote-divoire-un-demi-siecle-dintimites-ambivalentes/, consulté le 13 juin 2025

[297] Fondée en 1903 par les jésuites français, centre de recherches et d'études fondé sur la doctrine sociale de l'Église.

[298] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1 : consulte du 17/01/1961.

Tchad. Seul le personnel ecclésiastique prenant en charge cet institut, l'INADES[299], est français dans un premier temps, pour les raisons explicitées plus haut.

D'autre part, l'INADES n'est pas soumis à une territorialité, comme c'est le cas pour les missions d'évangélisation classique, dont la mission jésuite du Tchad. Par essence, l'INADES est une institution panafricaine qui doit former des personnes issues de tous les pays africains sans distinction. Cet aspect panafricain promeut, sans conteste, une autochtonisation de la Compagnie de Jésus et de l'Église, sans pour autant forcément saisir les différences régionales et locales internes au continent.

Par ailleurs, toutes les interventions des membres de l'INADES dans les consultes ou les *Survey*, expriment sans aucune ambiguïté une volonté réelle d'africanisation à tous les niveaux. En ce sens, ils expriment les mêmes revendications de changements que le clergé africain. Par exemple, dans la réponse de l'INADES concernant le projet de création de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest[300], ils rejoignent leurs collègues africains sur les mêmes points épineux :

- Cette création est trop rapide et prématurée,
- Il serait néocolonial de ne pas intégrer les pays anglophones et cela empêcherait une vraie perspective africaine,
- Ce projet semble vouloir répondre aux besoins propres de la mission du Tchad

Aussi, si le clergé qui compose l'INADES n'est pas africanisé physiquement, il l'est dans son esprit.

3. Au Cameroun : une communauté chrétienne enracinée

La situation camerounaise présente, à cet égard, une singularité remarquable. Non seulement cette mission jésuite se distingue-t-elle comme la seule des trois à compter, durant cette période, un clergé autochtone, mais celui-ci y est représenté dans une proportion loin d'être négligeable.

a) Clergé local et vocations

En effet, entre 1958 et 1973, la part moyenne de ce clergé atteint 16 %, pouvant même s'élever jusqu'à 27 % certaines années[301]. Ce constat peut paraître paradoxal, dans la mesure où les

[299] Institut africain pour le développement économique et social.
[300] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR417.
[301] Voir catalogues des provinces de Paris et Lyon de 1947 à 1973.

Jésuites n'y établissent leur mission qu'en 1957, soit plus tardivement encore qu'au Tchad. Cette particularité s'éclaire toutefois à la lumière du contexte historique, social et religieux propre au Cameroun.

b) **Dynamisme**

Tout d'abord, cette mission est très dynamique. Son personnel missionnaire est jeune et en constante augmentation pendant la période étudiée. La Province de Paris ayant dû cesser ses activités missionnaires en Chine, elle a pu reporter ses forces vives en Afrique et plus spécifiquement au Cameroun et au Maroc. Dès la deuxième année d'installation, des membres camerounais y sont intégrés. Ces nombreuses vocations locales permettent dès 1968 de la transformer en région jésuite autonome, qui plus est, dirigée par le Père Meinrad Hebga, un éminent Jésuite camerounais, et ce, jusqu'en 1973. Les Jésuites sont implantés dans les deux villes principales : Douala et Yaoundé. Cette mission voit également l'avènement de deux autres grandes figures catholiques de référence, les Pères Fabien Eboussi et Engelbert Mveng, dont nous reparlerons plus précisément.

Par ailleurs, la mission du Cameroun, contrairement à celle du Tchad, n'est pas une mission d'évangélisation à proprement parler. Les Jésuites sont appelés par l'Église locale, dont les évêques sont, dès 1957 pour Douala et 1961 pour Yaoundé, des Camerounais, afin d'administrer le collège Libermann laissé par les Spiritains. Plus tard, il leur est également demandé de reprendre en charge le grand séminaire diocésain d'Otélé[302], deux œuvres à destination des élites intellectuelles. Ils s'occupent également d'une paroisse à Yaoundé, ainsi que d'une aumônerie universitaire.

Cette dynamique n'est pas le seul fait des Jésuites, mais des missionnaires les ayant précédés, en particulier des Pères Pallotins allemands au début du XXe siècle. Pour preuve, les Pères Mveng, Hebga ou Eboussi avaient débuté leur formation religieuse avant 1957 au Congo et en Europe. D'ailleurs, la question de la formation des Jésuites en Afrique et pour l'Afrique, vient rapidement au cœur des préoccupations surtout après les indépendances politiques, comme on peut le voir dans le *Survey* de 1968[303]. L'africanisation de cette formation se définit ici en opposition à la formation occidentale : elle doit avoir lieu en Afrique et proposer un contenu adapté aux coutumes et réalités locales. Cela s'imbrique dans une dynamique générale. En

[302] Petite ville au Sud-Ouest de Yaoundé.
[303] Archives jésuites de France – province de France - Gouvernance : AFR213.

Afrique, de nouvelles voies de réflexions théologiques apparaissent et dès 1956 un groupe de prêtres africains francophones font paraître un ouvrage collectif : *Des prêtres noirs s'interrogent*. Pour eux, l'Église en Afrique sera africaine ou ne sera pas. Cette initiative est suivie en 1960 par l'ouverture de la première Faculté de théologie africaine au Congo. La théologie africaine commence par une critique du Christianisme missionnaire[304]. Les Jésuites français sont conscients de ces difficultés puisque l'on peut lire dans leur périodique interne dès 1959 :

> « Il faut introduire en Afrique un Christianisme le plus épuré possible de ce qui peut paraitre civilisation étrangère, et ne pas oublier que civilisation européenne veut dire ici civilisation dominatrice. […] Seul un clergé local et une élite laïque particulièrement éclairée pourra réussir pleinement[…] Les missions préparent activement le clergé local [...]L'évangélisation de l'Afrique n'incombe pas aux seuls missionnaires [...] C'est l'œuvre de tous les chrétiens … »[305].

La prise en main et la gestion que les Jésuites français appliquent au Grand séminaire d'Otélé s'inscrit en droite ligne dans cette perspective. De même, dans le périodique de la Vice-Province d'Afrique *Nouvelles VPAO*[306], on peut lire la volonté de voir les jeunes scolastiques d'Afrique étudier la théologie fondamentale et la philosophie en Afrique, ce qui démontre un renversement avec la période précédente et une évolution dans l'africanisation de la formation :

> « La formation :
>
> Au programme, tout d'abord la question de la formation des scolastiques de l'Assistance.
>
> Le projet de formation commune pour tous, anglophones et francophones était le suivant : envoyer les scolastiques étudier la théologie fondamentale et la philosophie à Kinshasa en pays francophones ; organiser un centre de recherche et d'enseignement théologique en pays anglophone. On pensait à Ibadan. »

[304] Étienne Ganty *et al.*, *Tradition jésuite: enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Belgique, Presses universitaires de Namur, 2002.
[305] Archives jésuites de France – province de Lyon – fonds de la mission du Tchad : RTC9.

c) Des missions commanditées par l'Église locale, pour l'Église locale : l'exemple du grand séminaire d'Otélé

Concernant le grand séminaire d'Otélé, situé à une soixantaine de kilomètres de Yaoundé, il est pris en charge par les Jésuites en 1963 à la demande de la hiérarchie ecclésiale locale en la personne de Mgr Jean Zoa, chef de file du Cameroun au concile Vatican II et Vice-Président de la conférence panafricaine épiscopale[307]. Ce grand séminaire a fait l'objet d'une étude poussée dans l'ouvrage d'Armand Mbili[308], à la croisée de l'histoire religieuse, de l'histoire culturelle et sociale, rentrant dans l'histoire des relations et échanges culturels internationaux qui fait écho à notre recherche. Ce travail propose une étude du séminaire envisagé comme un observatoire privilégié pour examiner, à travers la formation des futurs prêtres, la transition d'une Église missionnaire vers l'émergence d'une Église nationale « africaine ». La période retenue permet d'analyser les prises de distance, voire les rejets, vis-à-vis de l'héritage missionnaire, qui avait reproduit un modèle occidental, au profit d'un enracinement africain marqué tant par le recrutement des formateurs que par l'élaboration de nouvelles pratiques pastorales. Deux questionnements principaux sous-tendent cette recherche. Le premier concerne la formation des séminaristes camerounais par des formateurs « étrangers » : d'abord les bénédictins (1949–1963), puis les Jésuites (1963–1968)[309], avant qu'une relève partielle ne soit assurée par des formateurs « nationaux ». Le second questionnement porte sur l'acculturation. Le texte explore la perception qu'avaient les aspirants au sacerdoce du passage d'une pédagogie monastique, centrée sur la vie en communauté selon une règle religieuse stricte, à une approche davantage orientée vers le modèle diocésain, axée sur la vie en paroisse et le contact avec les laïcs. Les divergences résident principalement dans leurs objectifs : les premiers suivant la discipline d'un ordre, tandis que les seconds se destinent à une mission pastorale au sein de la société. De plus, durant la période bénédictine, aucun effort d'africanisation n'est entrepris, bien que cette période soit marquée par des bouleversements historiques tels que la décolonisation et l'indépendance du Cameroun. La période jésuite quant à elle est impulsée par les réformes du concile Vatican II. Ces dynamiques ont favorisé l'émergence de l'inculturation, permettant aux séminaristes de réaffirmer leur identité culturelle et de se réapproprier leurs traditions dans un contexte religieux renouvelé[310]. De même, ils favorisent l'œcuménisme en impulsant des

[307] Armand Alain Mbili, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale, L'observatoire du grand séminaire d'Otélé 1949-1968*, Paris, L'Harmattan, 2009.
[308] Armand Alain Mbili, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale, op cit*.
[309] Archives jésuites de France – Province de Paris – Gouvernance - APa151.
[310] Armand Alain Mbili, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale, op cit*.

partenariats avec les protestants au sein du séminaire. En reprenant la gestion de ce séminaire, les Jésuites ouvrent une nouvelle ère tournée vers l'africanisation. On trouve ce questionnement au centre des discussions dans les archives et cela aboutit dès la première année à l'intégration des traditions locales dans les enseignements. Ce fut un succès puisque le « nombre d'étudiants avait presque triplés » en 1964[311]. L'épiscopat fut si satisfait de cette gestion jésuite qu'à la fin de leur contrat en 1968, il leur demande d'en signer un nouveau pour la mise à disposition de leurs compétences et de leurs professeurs jusqu'à ce que la relève locale soit assurée.

III — Les revendications du clergé africain : voies et voix de l'autochtonie

Au tournant des années 1960, nous nous trouvons dans le contexte général, mais particulièrement en Afrique, d'une volonté d'émancipation, de libération, qui s'étend bien au-delà de la Compagnie de Jésus elle-même. À l'échelle mondiale, la décolonisation progresse largement en Asie et en Afrique. L'Église catholique ayant anticipé ces évolutions, elle autochtonise peu à peu les Églises locales et leur hiérarchie. Les cartes sont rebattues et le concile Vatican II vient entériner la reconnaissance de toutes les cultures et la fin d'un catholicisme entièrement occidentalocentré, ce qui ouvre la voie à un ancrage de la foi dans la culture africaine. Il convient également de prendre en compte le phénomène panafricain, né au début du XXe siècle dans les milieux intellectuels afro-américains et antillais dans un contexte de lutte idéologique contre la discrimination raciale et la colonisation. Il visait à unir les Africains et les descendants d'Africains hors d'Afrique dans un même sentiment de fierté pour le passé et ses valeurs africaines. La défense des droits civiques aux États-Unis a rejoint la lutte pour l'indépendance des pays africains. Plusieurs congrès panafricains ont alors favorisé l'émergence d'un mouvement politique africain dont le leader le plus radical a été le Ghanéen Kwame Nkrumah, père fondateur de l'Organisation de l'Unité africaine (OUA). Le panafricanisme politique triomphera en pleine période de décolonisation, avant que l'émergence des nouveaux Etats indépendants laisse entrevoir la fin de l'utopie unificatrice des pays africains, dès le début des années soixante[312]. Il a donné lieu à de nombreux rassemblements et concerts, avec la perspective d'une union des peuples africains. Ce

[311] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[312] *Panafricanisme*, https://www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/panafricanisme, (consulté le 17 juin 2025).

phénomène a donc logiquement touché l'Église catholique. Aussi, dans la lignée d'Alioune Diop, Aimé Césaire et Franz Fanon, l'étude de la parole donnée et exprimée par ces Jésuites camerounais nous propose de penser l'internationalisme depuis la position du colonisé et d'étudier un autre cadre d'intelligibilité, dans lequel son discours peut être compris, et qui destitue l'homme blanc, le missionnaire, de son rôle privilégié de destinataire et décisionnaire obligé.

1. Trois grands porte-voix africains : une tentative de décolonisation des esprits

Une des particularités qui se distingue à travers l'étude des sources réside dans la profusion et la prééminence accordée à la voix des Jésuites camerounais, laquelle se révèle avec netteté. De fait, la voix des autochtones ou même des missionnés est totalement absente des deux autres espaces étudiés. Par ailleurs, il ne s'agit pas uniquement de Jésuites camerounais, mais également de figures intellectuelles éminentes du continent africain, dont l'héritage demeure profondément influent, transcendant largement les frontières de la Compagnie de Jésus.

Les Pères Meinrad Pierre Hebga (1928-2008), Fabien Eboussi Boulaga (1934-2018) et Engelbert Mveng (1930 -1995), font partie des tous premiers Jésuites camerounais. Outre leur statut de pionniers, ils ont chacun eu un impact important sur l'histoire de l'Église et de la Compagnie de Jésus en Afrique. Ils furent de fervents militants de l'inculturation et de l'africanisation. Ils ont ainsi initié l'africanisation de la théologie, de la liturgie ou encore de l'art sacré. Leurs parcours ont de nombreuses similitudes. Ils ont tous les trois effectué leurs études supérieures en Europe, ils ont tous eu des responsabilités dans l'enseignement supérieur et sont tous entrés dans la Compagnie de Jésus avant même qu'elle ne s'installe dans leur pays.

Du point de vue plus global de la fin des années 1950, ils font partie de cette première génération d'universitaires africains qui s'interrogent sur l'histoire de l'Afrique[313]. Les intellectuels africains sont alors tiraillés entre leur désir de racines et l'acceptation d'une certaine hybridité de la société, conséquence des connexions, interconnexions et de l'histoire coloniale. Ils s'opposent aux récits d'histoire linéaires qui occultent le passé historique de l'Afrique avant la colonisation.

[313] M. Diouf, *L'Afrique dans le temps du monde*, *op. cit.* p. 12.

a) **Le Père Meinrad Pierre Hebga : le précurseur**

Il était à la fois prêtre, anthropologue, philosophe, et s'inscrivait dans la même dynamique intellectuelle que ses deux compagnons les Pères Eboussi et Mveng, en promouvant un Christianisme implanté dans les réalités culturelles africaines. Il a œuvré pour une théologie qui s'adresse aux peuples africains en respectant leur patrimoine culturel. De même, il a soutenu que le Christianisme, en Afrique, ne devait pas être un prolongement des valeurs européennes, mais une foi profondément enracinée dans les traditions africaines, tout en restant fidèle au message universel de l'Évangile, et il a exploré les tensions entre modernité et tradition dans les sociétés africaines, particulièrement en ce qui concerne la place des valeurs chrétiennes dans un monde marqué par la globalisation et la sécularisation. Il insistait sur l'importance de redécouvrir les valeurs communautaires africaines comme point d'ancrage pour une foi authentique. Il a également travaillé sur des approches pastorales concrètes pour rendre l'Église plus proche des réalités africaines, notamment à travers la liturgie, les structures ecclésiales et la catéchèse. Son souci était de bâtir une Église réellement africaine dans son expression, mais universelle dans sa portée. Il appartient à cette génération de penseurs et de pasteurs qui ont compris que le Christianisme ne pouvait véritablement porter des fruits en Afrique qu'en dialoguant avec les traditions locales, et non en les écrasant ou les marginalisant. Plus globalement, sa pensée s'insère dans un contexte de décolonisation et de réflexion plus globale sur la négritude au même titre qu'Aimé Césaire ou Franz Fanon.

Des prêtres noirs s'interrogent

Dès ses débuts en tant que prêtre, Hebga est porté par ces questions. Ainsi, il contribue en 1956 à l'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*[314]. Cet ouvrage est constitué de réflexions de prêtres africains sur l'évangélisation, l'inculturation et le dialogue interreligieux avant et après le synode africain. La théologie africaine y est définie comme étant particulière, originale, légitime, et pensée en lien avec toute l'Église, telle une semence pour la mission universelle. La contribution du Père Hebga porte le titre de « Christianisme et négritude ». La négritude est un mouvement littéraire, culturel et politique qui a émergé dans les années 1930, principalement porté par des intellectuels noirs, comme Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Franz Fanon. Ce concept visait à valoriser l'identité noire, à célébrer la culture africaine et à revendiquer la dignité des peuples noirs face aux injustices coloniales. Le terme de négritude a été utilisé pour

[314] Albert Abble *et al.*, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.

désigner une prise de conscience collective de l'héritage culturel africain, qu'il s'agisse de la langue, des traditions, des croyances, ou des formes artistiques. Il s'agissait de s'opposer à la dénégation de l'identité noire par le colonialisme européen et le racisme. Les « négritudistes » ont voulu affirmer leur singularité culturelle et esthétique. Le mouvement s'inscrit également dans une démarche politique anticolonialiste, prônant l'émancipation des peuples noirs à travers une réaffirmation de leur identité propre.

L'un des aspects essentiels de la négritude était son recours à l'art (poésie, théâtre, musique) comme moyen de rendre hommage à la beauté et à la richesse des cultures africaines, souvent méprisées par les colonisateurs. Par exemple, Aimé Césaire, dans son célèbre poème *Cahier d'un retour au pays natal*, exprime cette révolte contre la condition coloniale et l'expression de la fierté noire. La négritude est un mouvement qui cherche à réhabiliter la culture et l'identité noires en les affirmant comme des forces positives, tout en dénonçant le colonialisme et l'oppression raciale. Ce mouvement a eu une influence majeure dans les dynamiques de la décolonisation et la construction des identités nationales en Afrique et dans la diaspora afrodescendante.

Meinrad Hebga, lui aussi, reconnaît la négritude comme un mouvement essentiel à la réhabilitation de la dignité africaine face à des siècles de colonisation, d'esclavage et de domination culturelle : « Jésus est blanc, Marie est blanche ; Dieu s'est arrêté chez les Blancs, les Noirs ne vont pas au Ciel[315]. » Pour lui, la négritude n'est pas une simple exaltation des valeurs africaines, mais une revendication légitime de l'humanité et de l'histoire des peuples noirs. Il analyse également les impacts de l'évangélisation coloniale sur l'Afrique, montrant comment elle a souvent négligé ou écrasé les traditions africaines, créant une fracture entre la foi chrétienne et l'identité culturelle des peuples. Il appelle à un Christianisme qui respecte et intègre les réalités africaines, au lieu de les nier :

> « Les nègres peuvent se demander si, à défaut de cartes d'invitation personnelle au Festin de l'Agneau, ils ont du moins été prévus en qualité d'ombres, question toute oiseuse à l'heure où, au nom de la race, l'on voudrait nous éloigner du Christ et de l'Église. Il faut dire tout de suite que dans le message du Sauveur il n'y a aucune discrimination à l'égard d'un groupe ethnique quelconque, d'abord parce que Jésus n'a jamais fait état des différences raciales au sens vulgaire du mot : couleur, traits

[315] Albert Abble et al., *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.

> physiques, et parce qu'il a positivement déclaré que sa religion entendait englober toutes les créatures *usque ad extrem um terrae.* »

Ainsi, pour Hebga, le Christianisme ne peut pleinement porter ses fruits en Afrique que s'il s'inculture, c'est-à-dire s'il s'enracine dans les cultures locales tout en transcendant leurs limites : « la négritude peut être assumée par le Christianisme sans s'y perdre ni se renier elle-même ». Cela implique de redécouvrir les symboles, les rites et les traditions africaines comme des moyens légitimes de rencontrer Dieu : « Le Christianisme œcuménique doit prendre chez nous un aspect négroïde, une saveur pimentée ; il doit même, et ceci est postulé par son anti-impérialisme culturel, être influencé par la négritude. » Enfin, il explore comment les valeurs portées par la négritude – telles que la communauté, la solidarité, le respect de la nature et la spiritualité profonde – peuvent enrichir le Christianisme. Il suggère que ces valeurs ne sont pas contraires à l'Évangile, mais en sont souvent des expressions authentiques :

> « Il reste qu'il n'y a aucune opposition essentielle entre Christianisme et négritude mais une certaine concordance, aucune dégénérescence pour nous mais une chance unique d'épanouissement à la plus grande gloire du Dieu d'Abraham et de nos pères. »

L'ouvrage propose des pistes concrètes pour une théologie africaine libérée des schémas eurocentrés. Cela passe par une réinterprétation de la Bible à la lumière des expériences africaines, une liturgie qui reflète les sensibilités africaines ou encore une catéchèse qui valorise les traditions orales et les récits locaux :

> « Notre devoir à nous, prêtres africains de race nègre, est d'être fidèles à l'Église notre Mère, et à la négritude qui nous a engendrés, de nous saturer de sa doctrine, pour laisser, sans danger, sourdre en nous notre source première : c'est la seule manière de parler à l'Afrique en sa langue, des merveilles de Dieu. »

Comme le souligne Souleymane Bachir Diagne, c'est une civilisation de l'universel que ces penseurs de la négritude ont avant tout voulu mettre en avant, et c'est au nom d'un « humanisme universel » (Césaire) et au-delà des particularismes, qu'ils souhaitaient que ce combat soit mené. Mais c'était la fin d'un certain universalisme impérial et il fallait donc réinventer l'universalisme. Il faut décoloniser et désoccidentaliser pour universaliser[316]. L'africanisation,

[316] Souleymane Bachir Diagne, *Universaliser « l'humanité par les moyens d'humanité »,* Paris, Albin Michel, 2024.

par la pénétrabilité des cultures les unes aux autres, est par conséquent une forme d'universalisme. Cela ne remet pas en question la dimension universelle par elle-même de l'Église, mais cela demande d'en redéfinir les contours, afin que tous puissent s'y intégrer naturellement et non par contrainte.

Par ailleurs, il convient d'indiquer que l'ouvrage de 1956 ne figure ni dans les fonds d'archives conservés en France, ni même dans les inventaires qui les accompagnent. En effet, comme nous l'avons démontré dans le premier chapitre de notre étude, les archivistes jésuites avaient pour habitude de ne pas distinguer systématiquement la documentation imprimée, les publications et les documents d'archives proprement dits. Il en résulte que l'on retrouve, de manière quasi constante, des ouvrages publiés mêlés aux fonds d'archives. L'absence totale de cet ouvrage, y compris de toute mention le concernant, atteste que les Jésuites français ont délibérément choisi de ne pas en conserver la mémoire, révélant ainsi à quel point il les troublait, bien avant leur arrivée effective sur le terrain. Ainsi, cet ouvrage constitue un témoignage unique et irremplaçable de la pensée et de l'action du Père Hebga. De plus, il nous permet d'éclairer l'ensemble de ses propos et de ses actes tels qu'ils apparaissent dans les Archives jésuites.

Supérieur régional

Autre fait notable le concernant, le Père Hebga est devenu le Supérieur de la région autonome du Cameroun dès sa création en 1968. Revenons sur ce qui a mené à cet évènement et sur le statut particulier de ce territoire :

> « Depuis que les Pères de notre Compagnie ont été appelés en 1957 à venir apporter leur concours à l'œuvre d'évangélisation du Cameroun, bien des circonstances ont changé : le pays a obtenu son indépendance nationale, une hiérarchie locale a été constituée avec des évêques camerounais, et nos maisons bénéficient, sur place, de la présence d'un certain nombre de Jésuites camerounais formés. Il en résulte un contexte nouveau qui appelle à un nouveau mode de relation entre ce territoire et la Province de Paris[317] ». « La structure qu'il s'agit d'adapter pour le Cameroun est celle de Vice-Province dépendante […] il faut préciser la justification apostolique par rapport aux relations actuelles avec la Province de Paris ; […] c'est une recherche éclairée d'africanisation qui motive cette évolution[318]. » « Dans l'unité que constitue la Province de Paris, la

[317] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[318] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3 « projet de régionalisation de la mission du Cameroun ».

> région du Cameroun sera administrée par un Supérieur propre, nommé par le Père Général et ayant pouvoir de Supérieur majeur. À la nouvelle région appartient toutes les œuvres et maisons existant actuellement sur le territoire, et celles qui seraient érigées à l'avenir. À la juridiction du Supérieur de région seront soumis : tous les Pères et Frères ayant la nationalité camerounaise, tous les Pères et Frères d'autres Pays qui pourraient à l'avenir êtres « inscrits[319] » à la région comme telle, et de plus, ceux qui sont actuellement ou seront « appliqués[320] » par le Provincial aux Maisons et Œuvres existant sur le territoire le Provincial ne pourra ni retirer les Pères appliqués à la région, ni en appliquer de nouveaux sans consulter le Supérieur de région. […] Le Supérieur de région aura ses Consulteurs qui seront nommés par le Provincial de Paris après consultation du Supérieur de région et des Supérieurs et consulteurs des maisons.[321] »

Il s'agit donc d'un territoire bénéficiant d'une certaine autonomie de fonctionnement, mais avec une dépendance décisionnaire vis-à-vis de la Province fondatrice, ici Paris. Il semble que cette autonomie régionale ait plusieurs logiques. La première est certainement la vivacité de l'Église du Cameroun et le nombre de vocations jésuites locales. Le contexte général post-conciliaire, de même que l'élection du nouveau Supérieur général, Pedro Arrupe, ont également joué un rôle déterminant. En effet, la politique générale de ce dernier, fondée sur l'inculturation et l'autonomie des anciens territoires de mission, a favorisé et encouragé ce type d'initiative :

> « Le Père Général était assez favorable, dans certains pays d'indépendance récente, à cause de contextes délicats, à la création d'unités permettant aux Pères de s'exprimer d'avantage[322]. »

De même, dans la déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra Aetate*, Paul VI se rend compte qu'il n'a pas été explicitement question de la religion traditionnelle africaine dans les documents finaux du Concile, malgré la présence active de plusieurs évêques africains. Pour pallier ce manque, il écrit la lettre apostolique *Africae Terrarum* en 1967, la première du genre dans les temps modernes, adressée à l'Afrique dans sa

[319] Statut spécifique des membres de la Compagnie de Jésus : appartenir à une province ou région dans laquelle on a été admis.
[320] Statut spécifique des membres de la Compagnie de Jésus qui consiste à dépendre d'une autre province que celle dans laquelle le jésuite a été admis et donc appartient, pour une mission déterminée. Ce statut est donc temporaire à la différence de celui de transcrit qui est définitif.
[321] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3-3 statuts de la région du Cameroun 1968.
[322] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 rapport du provincial de Paris sur la régionalisation du Cameroun 7 mai 1968.

spécificité sociale, culturelle et religieuse. Il voulait aider le « continent du soleil » et l'Église qui y vit à mûrir dans l'esprit du concile. Deux ans après cette lettre, Paul VI effectue un voyage apostolique en Afrique pour honorer la mémoire des martyrs d'Ouganda qu'il avait canonisés à Rome en 1964, et assister à la naissance de la nouvelle structure ecclésiastique continentale, le Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Au cours de l'homélie de la messe de clôture de cette première rencontre des évêques d'Afrique et de Madagascar, Paul VI prononça ces mots qui ont accéléré l'éveil de la conscience missionnaire de l'Église d'Afrique : « Vous Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires. Vous pouvez et vous devez avoir un Christianisme africain. [323]»

Cependant, si la nomination du Père Hebga à la tête de cette région semble aller dans le bon sens, dans les faits, on nomme dans le même temps le Père Durand-Veil Supérieur de la communauté de Yaoundé, afin de mettre en place une sorte de contre-pouvoir :

> « À côté du Père Hebga, il faudrait un Supérieur français fort. Les risques et les inconnus que l'on peut envisager en proposant tout de suite un Père camerounais comme Supérieur de région seraient imprudents sans la présence du Père Durand-Veil dans une fonction de Supérieur[324]. »

Cela met en lumière le manque de confiance et la tension qui existait alors entre les Jésuites français et camerounais. De plus, le fait que cela soit ouvertement présenté ainsi au Supérieur Général, démontre une position assumée de défiance à l'égard du clergé local.

Un autre évènement conflictuel vient étayer notre propos. Meinrad Hebga et d'autres Jésuites et prêtres africains envoient une lettre ouverte à Mgr Zoa en 1967. Ils y dénoncent le fait que les missionnaires profitent de leur pouvoir sur les évêques par le levier de l'argent. Cette « accusation collective »[325]fait scandale. Cette lettre ouverte contient les revendications d'un clergé autochtone au bord de l'implosion, comme on peut le lire dans la lettre que le Père Hebga envoie à son Provincial pour expliquer son geste :

> « Nous affirmons simplement avec clarté et fermeté vouloir prendre au sérieux les instructions de l'Église sur les rapports entre les clergés nationaux et auxiliaires. Il est

[323] Gilbert M. Kafando, Paul VI et la maturation de la conscience missionnaire en Afrique: la contribution de "Africae terrarum" et du discours de Kampala , Paris, L'Harmattan, 2019.
[324] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 dossier « régionalisation du Cameroun », lettre du Père Jacques Lesage au général le 15 juin 1968.
[325] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3.

de notre devoir, à nous laïcs et clercs africains, de jouer le rôle primordial et essentiel dans la mise en place des nouvelles structures de nos jeunes églises. Il est contraire à l'enseignement pontifical et conciliaire que les clergés missionnaires exercent sur les évêques indigènes une domination d'argent, d'adulation et de chantage, qu'ils se constituent des fiefs et des chasses gardées dans le pays d'autrui et donnent le piteux exemple d'une ambition peu édifiante. Ce n'est pas le fait de tous, mais d'un trop grand nombre hélas [...]le temps du colonialisme missionnaire est passé.[326]»

Cet évènement a lieu alors que la région autonome du Cameroun n'est pas encore mise en place, mais reste en pourparlers. La situation est tendue et les revendications du clergé autochtone de plus en plus difficiles à ignorer. Si les Jésuites souhaitent pérenniser leur présence au Cameroun, ils savent qu'ils vont devoir s'adapter et donc, dans ce cas précis africaniser leurs structures. Nous en trouvons de nombreux témoignages comme dans cette lettre du Père Jacques Lesage au Père Durand-Veil :

« La région du Cameroun ne comprendrait évidemment pas un grand nombre de Jésuites. Mais le seul fait qu'il y ait déjà des Pères camerounais de valeur sur place, et d'autres à venir prochainement, justifie la recherche d'une structure qui favorise l'action apostolique locale. Si nous arrivons à une expression vraiment originale et parfaitement jésuite de la Compagnie au Cameroun, vous aurez accompli une œuvre magnifique tous ensemble[327]. »

La région jésuite du Cameroun est un premier pas probant vers l'africanisation de la Compagnie de Jésus, bien qu'il convienne de le nuancer. Si le Cameroun, est le seul des trois espaces à avoir un Supérieur africain, il s'agit d'une région et non d'une Province ou même d'une Vice-Province. Son autonomie est donc limitée puisqu'elle dépend des Provinces de France. De plus, le même type d'espace est mis en place au Tchad, une région autonome, au même moment, alors que l'ensemble de ses membres est européen. Ces initiatives simultanées renforcent les nuances à apporter à une réelle volonté d'africanisation. En effet, elles semblent plus motivées par les nécessités diplomatiques et pratiques. Il s'agit de ménager le clergé autochtone et de

[326] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3.
[327] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3 lettre du Père Lesage au Père Durand-Veil 23 décembre 1967.

rendre des espaces lointains plus indépendants dans leur fonctionnement pour des raisons évidemment pratiques.

b) **Fabien Eboussi Boulaga : le démissionnaire engagé**

Les tensions et revendications au sein des Jésuites camerounais sont également à analyser à travers les écrits de Fabien Eboussi Boulaga. Sa voix est essentielle, car éminemment présente dans les archives à différents niveaux, mais pas seulement. Il était également un philosophe et théologien reconnu, plaçant au cœur de son travail la nécessité d'africaniser la foi et la pratique religieuse chrétiennes. Le document le plus intéressant le concernant dans les fonds d'archives est certainement sa réflexion sur l'avenir de la Compagnie de Jésus en Afrique, qui résume la situation en la remettant dans le contexte socio-historique de l'époque :

> « Le contexte africain qui exige une libération économique, sociale, culturelle et même religieuse […] contexte religieux post-conciliaire et post-missionnaire […] c'est du dedans que l'on rejoint la catholicité et en vivant chacun sa particularité [328]».

De même, dans un rapport[329], le Père Eboussi pointe le fait que les vocations de séminaristes diminuent et que les Camerounais entrent au compte-goutte dans la Compagnie qui ne semble gagner ni en prestige ni en recrutement dans sa gestion du Grand séminaire diocésain. Il y soutient que la Compagnie de Jésus se doit de définir son identité propre en Afrique, tant par rapport au clergé diocésain que dans le contexte de la crise sacerdotale internationale :

> « Le lieu d'insertion du religieux dans la pastorale africaine n'est ni la nation, ni la communauté naturelle, ni un territoire déterminé, comme cela peut l'être pour un prêtre diocésain, mais un lieu culturel et historique. […] Le contexte religieux post-conciliaire et post missionnaire montre l'avènement des églises particulières et la crise du ministère sacerdotal. […] On confond trop souvent églises particulières et églises locales. Les églises particulières ne se définissent pas par un territoire, mais par un ensemble de traits sociaux, culturels et historiques traditionnels. C'est là que les Jésuites sont appelés à se définir. […] Dans la formation du Jésuite africain, il faut prévoir qu'il puisse se retrouver africain, se réenraciner après avoir été un peu déraciné[330]. »

[328] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[329] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[330] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.

Auteur de nombreux articles et ouvrages, on peut particulièrement se référer à son article *La démission* [331], qui appelle, en 1974, au départ des missionnaires occidentaux, au nom de l'africanisation et de l'inculturation. Son rôle était d'autant plus central qu'il donna également des cours aux futurs missionnaires français au scolasticat de Fourvière en 1968[332]. En effet, les Jésuites sont formés en France et non en Afrique, avec les méthodes occidentales jusqu'à la fin des années 1960. Cela nuance donc fortement leur africanisation. Cette centralisation est certainement un des facteurs qui a compliqué l'africanisation de la Compagnie de Jésus.

Quête de l'autonomie spirituelle : la démission

Publié à un moment charnière de l'histoire africaine postcoloniale, marqué par la remise en question des héritages coloniaux et la quête d'une authenticité culturelle et religieuse, cet article s'inscrit dans une série de prises de position polémiques qui font de lui une figure majeure de la critique africaine du christianisme et de la mission coloniale. Eboussi Boulaga y dénonce la mission chrétienne comme un « phénomène violent », instrument de domination coloniale. Pour lui, le christianisme, tel qu'il a été imposé en Afrique, est devenu une « religion du dominateur », coupant le monde en deux : les chrétiens (tout) et les non-chrétiens (rien). Il critique vivement la dépendance des prêtres africains envers les missionnaires, qu'il qualifie de « honteuse », et exige une libération immédiate de l'Église africaine par rapport à l'héritage colonial. Sa position radicale s'inscrit cependant dans un mouvement plus large de décolonisation de la pensée religieuse, où des intellectuels africains, comme Meinrad Hebga, appellent à une réappropriation critique du christianisme par les Africains.

Ce texte de référence en missiologie fut publié dans la revue *Spiritus* éditée par les Pères du Saint Esprit, et non dans *Les Études,* revue éditée par les Jésuites français. De plus, l'absence de ce texte majeur dans les Archives jésuites nous dit quelque chose. Comme pour l'ouvrage du Père Hebga, cet article ainsi que d'autres écrits publiés par le Père Eboussi sont absents. Aucune liste ou référence n'en est faite. Le fait que ce texte ait été publié dans *Spiritus* met en évidence le malaise et la distance que les Jésuites français ont observé par rapport à ses propos.

Il est vrai que cette autocritique des occidentaux est absente dans les textes publiés par les Jésuites français à cette époque. On la trouve pourtant dans les archives des missions et des différents provinciaux. Mais il s'agit de documents privés et ces critiques émanent surtout des

[331] Fabien Eboussi Boulaga, « La démission » in *Spiritus*, n° 56, 1974, p. 276-287.
[332] Maison de formation des jésuites français à cette époque.

jeunes Jésuites français en formation. De fait, nous sommes ici en plein cœur de la crise missionnaire et il ne devait pas être aisé pour certains missionnaires de remettre en question leur identité, leur travail. Les théoriciens les plus progressistes de la mission et de sa transformation sont d'ailleurs des « non missionnaires » comme le Père Michel de Certeau ou encore Henri de Lubac.

Le texte *La démission* s'adresse-t-il surtout aux Jésuites français ? On peut en émettre l'hypothèse puisqu'il est publié juste après l'érection de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest qui a fait débat pour diverses raisons. Mais c'est en particulier la nomination d'un français et non d'un africain à la tête de cette Province qui provoqua un vif rejet notamment chez le Père Eboussi. Cette déception est particulièrement visible dans son article :

> « Il est permis de conclure à l'échec du renouvellement de la " ressource missionnaire" . La même désinvolture à l'égard de l'Afrique, le même mépris de l'altérité et la même certitude que l'on détient la vérité et le salut, la même absence de réciprocité ont été réitérés […] colonisation et mission se distinguent comme les espèces d'un même genre. Séduction et contrainte jouent du mépris ou de l'inégalité et usent de violence. »

De même, la conclusion de son texte ne laisse place à aucune équivoque :

> « Que faire ? La réponse sera brève : que l'Europe et l'Amérique s'évangélisent elles-mêmes en priorité. Qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique ! »

Le titre de son texte emblématique aura d'ailleurs été prémonitoire, puisque Fabien Eboussi quitte la Compagnie de Jésus en 1980 et publie dans la foulée l'ouvrage *Christianisme sans fétiche*[333]. Cet ouvrage est le fruit d'une réflexion menée après une remise en question profonde de sa foi et de la mission chrétienne en Afrique. L'ouvrage s'inscrit dans la continuité de *La crise du Muntu*[334], où Boulaga interrogeait déjà la notion d'authenticité africaine et la place du christianisme dans la culture africaine. L'ouvrage a été salué pour sa rigueur et son originalité, notamment pour sa volonté de ne pas abstraire la réflexion théologique de son contexte africain. Boulaga y interroge le discours chrétien à partir de sa situation d'Africain, en mettant en lumière

[333] Fabien Eboussi-Boulaga, *Christianisme sans fétiche: révélation et domination : essai*, Paris, Présence africaine, 1981.
[334] Fabien Eboussi-Boulaga, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie : essai*, Paris, France, Présence africaine, 1977.

les contradictions entre la révélation chrétienne et les structures de domination coloniale[335]. Il est souvent cité comme un texte fondateur de la théologie africaine de la libération et de la critique postcoloniale du christianisme. L'ouvrage a aussi été analysé comme une contribution majeure à la décolonisation du savoir, notamment en anthropologie et en ethnophilosophie, où Boulaga critique les sciences coloniales et appelle à une refondation des cadres épistémologiques africains[336]. Il y examine comment le Christianisme est arrivé en Afrique par le biais de la colonisation européenne. Il souligne que cette religion, loin d'être un simple message de foi, a souvent été utilisée comme un outil de domination culturelle et politique. Les missionnaires ont imposé une version occidentale du Christianisme, en marginalisant ou en détruisant les cultures et les spiritualités africaines. Pour lui, ce processus a conduit à une aliénation religieuse et culturelle. Il considère que le Christianisme a été imposé comme un « fétiche », c'est-à-dire un objet sacré qui exige soumission et vénération, empêchant une véritable appropriation et critique par les Africains. Il utilise ainsi le terme « fétiche » de manière subversive et critique en l'appliquant au Christianisme, alors que ce mot est traditionnellement associé aux religions africaines dans le discours occidental. Historiquement, les colonisateurs et les missionnaires chrétiens ont qualifié les objets cultuels africains de « fétiche », un terme souvent utilisé de manière péjorative pour désigner des pratiques qu'ils considéraient comme superstitieuses, irrationnelles et primitives. En appliquant ce terme au Christianisme, il retourne l'accusation : c'est le Christianisme missionnaire qui est devenu un « fétiche » en Afrique, un objet sacré vénéré sans réflexion critique, imposé comme une vérité indiscutable. Cet objet extérieur imposé de manière rigide, fonctionne comme un fétiche au sens où : il exige une adhésion aveugle, sans possibilité de remise en question, il est vénéré comme une entité sacrée et absolue et il neutralise toute alternative religieuse ou philosophique locale.

Pour Fabien Eboussi Boulaga, l'Afrique doit passer d'un Christianisme imposé à une foi repensée. Cela signifie de ne plus voir le Christianisme comme une vérité absolue importée d'Europe, mais comme une tradition à interroger, déconstruire et reconstruire selon les réalités africaines. Contrairement à une vision simpliste d'un retour aux traditions africaines précoloniales, il ne prône pas un rejet du Christianisme, mais une réflexion critique sur ce que les Africains en font et ce qu'ils veulent en faire. Il ouvre ainsi le débat sur une éventuelle

[335] René Luneau, « Eboussi Boulaga (Fabien) Christianisme sans fétiche. Révélation et domination », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1982, vol. 53, nº 2, p. 283-284.
[336] V. Y. Mudimbe, « Eboussi-Boulaga, Fabien » dans *Encyclopedia of African Religions and Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2021, p. 183-184.

réinvention des spiritualités africaines. Son objectif ultime est l'émancipation spirituelle. Il plaide pour une foi vécue librement, sans subordination à une autorité étrangère ou à des dogmes rigides. Cette foi doit être fondée sur la conscience personnelle et collective des Africains, dans un dialogue ouvert avec les autres cultures et religions. *Christianisme sans fétiche* est une critique incisive du colonialisme religieux et un appel à un renouveau du Christianisme en Afrique. Il invite les Africains à dépasser les héritages aliénants pour construire une spiritualité chrétienne enracinée dans leurs propres réalités culturelles et historiques. Ce livre reste un texte fondamental pour les théologiens, les philosophes, et tous ceux qui s'intéressent à la décolonisation des savoirs et des pratiques religieuses.

Ainsi, loin d'être une révélation libératrice, le Christianisme missionnaire s'est-il souvent comporté comme une nouvelle forme d'aliénation, un carcan intellectuel et spirituel empêchant les Africains de penser par eux-mêmes leur rapport à la foi. Le projet de Fabien Eboussi Boulaga n'est pas simplement celui d'un rejet du Christianisme, mais c'est une invitation à le libérer de son statut de « fétiche » pour en faire une croyance vivante, appropriée et transformée par les Africains. L'usage du mot « fétiche » est donc un acte de provocation intellectuelle : l'argument des missionnaires est retourné pour montrer que c'est le Christianisme lui-même qui a été sacralisé et imposé de manière dogmatique. Son ouvrage propose une rupture avec cette forme d'aliénation et ouvre la voie à une réappropriation critique et autonome de la foi en Afrique.

Dès lors, l'art sacré du Père Engelbert Mveng et la critique du Christianisme missionnaire par Fabien Eboussi Boulaga peuvent-ils être mis en perspective dans leur volonté commune de réappropriation du Christianisme par les Africains. Cependant, ils adoptent des approches différentes : tandis que Fabien Eboussi Boulaga déconstruit le Christianisme imposé et propose une émancipation spirituelle, Engelbert Mveng cherche à *africaniser* le Christianisme en lui donnant une esthétique et une symbolique enracinées dans la culture africaine.

c) **Engelbert Mveng : ancrage et postérité de l'africanisation :**

L'africanisation du Christianisme par l'art

Le Père Engelbert Mveng, prêtre, théologien, anthropologue, historien et artiste camerounais, a développé un art sacré chrétien profondément marqué par l'esthétique et la spiritualité africaines. Ses œuvres, notamment ses fresques et vitraux, intègrent des motifs et formes inspirés des traditions africaines (masques, symboles adinkra, sculptures stylisées). La palette

de couleurs et l'iconographie utilisées sont ancrées dans les cultures africaines, avec des figures de Christ et de saints africanisées. De plus, la vision théologique ainsi représentée valorise l'universalité du message chrétien tout en reconnaissant la spécificité de l'expérience africaine[337]. Dans *L'Art et l'esthétique africains*, Mveng développe une réflexion profonde sur l'art africain, qu'il considère comme une manifestation de la spiritualité et de l'existence humaine en Afrique. Selon lui, l'art africain est inséparable de la vie quotidienne et du sacré. Il ne s'agit pas seulement de beauté, mais d'un langage qui exprime des vérités profondes sur la vie, la mort et la communauté. Pour lui, l'art sacré est un moyen de rendre le Christianisme authentiquement africain, de le *désoccidentaliser* sans pour autant le rejeter[338]. Il exprime une foi intégrée dans le vécu culturel africain, où les croyants peuvent se reconnaître sans aliénation. Là où le Engelbert Mveng voit dans l'art un moyen d'inculturer le Christianisme, le Père Eboussi questionne la légitimité même de ce Christianisme hérité de la colonisation. Il pousse plus loin en demandant si l'Afrique ne devrait pas envisager une sortie du Christianisme, ou du moins une redéfinition radicale de sa spiritualité. Mais bien que les deux Jésuites prennent des chemins différents, leurs projets intellectuels ne sont pas incompatibles. En effet, tous deux veulent rompre avec un Christianisme figé et imposé. L'un choisit de reconstruire un Christianisme africain, tandis que l'autre questionne la nécessité de cette reconstruction. Là où le Père Mveng voit dans l'art un moyen de transformation, le Père Eboussi voit dans la critique intellectuelle un outil de libération. On pourrait ainsi dire que le Père Mveng transforme le Christianisme de l'intérieur en lui donnant une âme africaine, tandis que le Père Eboussi explore la possibilité d'un dépassement du Christianisme, d'un *Christianisme sans fétiche*. Si l'on adopte la posture de Engelbert Mveng, on peut voir l'art sacré africain comme un moyen d'appropriation, une réponse esthétique et théologique à la domination coloniale. Si l'on suit Fabien Eboussi Boulaga, on peut se demander si cette appropriation ne reste pas une forme de soumission déguisée : faut-il repenser le Christianisme ou s'en libérer complètement ? L'art de Engelbert Mveng peut ainsi être vu comme une tentative d'arracher le Christianisme à son statut de « fétiche » pour en faire une foi vivante et authentique. Fabien Eboussi Boulaga, lui, pousse plus loin la réflexion en questionnant le bien-fondé même de cette démarche. En fin de compte, leurs visions se croisent et s'enrichissent mutuellement, posant une question centrale pour l'Afrique contemporaine : comment concilier héritage religieux et autonomie spirituelle ?

[337] Engelbert Mveng, *L'Art d'Afrique noire: liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1974.
[338] *Ibid.*

Le Père Mveng, premier Jésuite camerounais, est de loin celui qui a le plus marqué les esprits par l'ampleur de son œuvre forte de ses compétences pluridisciplinaires. Il était connu bien au-delà de la Compagnie de Jésus comme figure majeure de réappropriation et développement de la culture du Cameroun et d'affirmation de la culture africaine dans la période postcoloniale. Il combinait ses diverses compétences et cela est particulièrement visible dans l'élaboration de ses œuvres d'art telles que le Chemin de croix de la chapelle de l'université Hekima à Nairobi. Son œuvre est multidimensionnelle, couvrant des domaines aussi divers que l'histoire, la théologie et l'art, toujours guidée par une quête de l'affirmation de l'identité africaine et de son dialogue avec le Christianisme.

La théologie africaine

Il a également été l'un des pionniers de la théologie africaine inculturée, une théologie qui prend en compte les réalités culturelles africaines tout en s'inscrivant dans la tradition chrétienne. Il a défendu une perspective où le Christianisme n'était pas en opposition à la culture africaine, mais qui pouvait l'enrichir et être enrichi par elle. Son concept clé, « théologie de la libération africaine »[339], soulignait que l'Évangile devait non seulement libérer les âmes mais aussi les peuples opprimés, en réaffirmant leur dignité et leur identité. Il aborda des thèmes comme la pauvreté, le colonialisme, et la déshumanisation, en les liant à une réflexion spirituelle. De fait, décoloniser la théologie équivaut par définition à une théologie de la libération, c'est ainsi que la pensée postcoloniale s'est développée en Amérique Latine appelant à la décolonisation des savoirs et à une réhabilitation des connaissances indigènes marginalisées[340]. On ne peut ignorer ici les parallèles et les similitudes qui existent entre les deux continents et la légitimité de la réappropriation de ce terme par le Père Mveng.

L'histoire africaine

En tant qu'historien, il s'est intéressé à l'histoire précoloniale et coloniale de l'Afrique. Il a cherché à démontrer que les cultures africaines avaient une profondeur intellectuelle et artistique souvent déniée par les récits eurocentrés. Il a publié notamment *Histoire du Cameroun*, une œuvre de référence sur les dynamiques historiques et sociales de son pays.

---

[339] Engelbert Mveng et Benjamin L. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines : dialogues sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé, Cameroun, CLE, 1996.

[340] Souleymane Bachir Diagne, *Universaliser « l'humanité par les moyens d'humanité »,* Albin Michel, Paris, 2024, p. 24.

Impact et héritage

Il a laissé une empreinte indélébile dans les domaines de la théologie et de la culture africaine. Aujourd'hui, ses idées continuent d'inspirer les théologiens, historiens, et artistes qui explorent les dialogues entre foi, culture et identité en Afrique.

Mais la première chose qui nous frappe, c'est que le dossier personnel du Père Mveng, c'est-à-dire son dossier administratif conservé par le Provincial de Paris, ait été conservé. C'est le seul, il n'y en a aucun autre dans les fonds des trois missions. De plus, il est décédé dans la Province autonome d'Afrique occidentale. Ce dossier aurait donc dû se trouver dans le fonds du Provincial de l'époque, en 1991, à Douala. Pourquoi l'a-t-on conservé en France et pourquoi ne l'a-ton pas renvoyé en Afrique ? L'étude de l'œuvre du Père Mveng, ainsi que la lecture de ce dossier peuvent nous aider à émettre des hypothèses.

Tout d'abord, nous trouvons très peu de documents émanant de lui. Mais la lecture des documents présents dans son dossier est édifiante. Le ton et le vocabulaire démontrent la crise profonde alors en marche chez les missionnaires occidentaux. Les Jésuites camerounais pointent les problèmes et les contradictions de ce clergé occidental qui se sent menacé et réagit en conséquence. À la lecture des échanges de correspondances que Mveng entretient avec le Provincial et le Général, nous constatons un ton et un contenu plutôt bienveillant dans les documents qui lui sont directement adressés. Ses capacités hors du commun sont mises en valeur et reconnues : « aussi fait-il figure de leader d'autant plus que son intelligence et ses activités l'ont mis en valeur [341]». Mais dans le contenu des échanges le concernant, le ton est tout autre et on assiste à des jugements assez durs, et à une litanie de griefs à son encontre. C'est principalement son fort caractère et son « indépendance » qui sont remis en question, et ce, également par le clergé camerounais, puisque le Père Ossama s'en plaint. Certains documents sont instructifs. On peut par exemple lire dans une note confidentielle destinée au Père provincial de Paris et retraçant son parcours et la situation :

> « Le Père Mveng reconnait lui-même qu'il a mauvais caractère. En réalité le Père est le plus souvent agressif et violent dans ses conversations. Il a adopté une attitude fortement anticolonialiste qui pourrait se comprendre et se légitimer si elle ne tournait pas à un racisme affiché, au profit de la culture et de la tradition africaines exclusivement. Il

[341] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 dossier personnel du Père Mveng.

soupçonne volontiers chez ses interlocuteurs une intention de mépris à l'égard de ce qui touche à l'Afrique et aux Africains ; volontiers il se croit persécuté et négligé, et il se fait persécuteur. Selon l'expression de certains, il donne l'impression d'être écorché vif et de réagir immédiatement et violemment[342]. »

Toute la complexité de la situation, le malaise des uns et la volonté de libération chez les autres, est assez bien résumée dans ce paragraphe. On constate par ailleurs que sa notoriété et la qualité de son travail ne permettent pas de le sanctionner ou très peu. Le cas du Père Mveng concentre à lui seul toutes les problèmes alors en jeu : affirmation et revendication d'un clergé africanisé parfois offensif et profond malaise du clergé occidental qui doit redéfinir son rôle, la place et la conception de l'Église et de ma Compagnie de Jésus tenues pour acquises et « sacrées » jusque-là.

Si nous avons étudié les revendications des Jésuites camerounais au travers de leurs expressions publiques (art, ouvrages et textes publiés), ils se sont également exprimés assez librement au sein de la Compagnie de Jésus par le biais de canaux officiels tels que les *Survey*.

2. Les *Survey* : canal officiel d'ampleur pour l'africanisation

Les Jésuites accordent une grande importance au discernement et les *Survey* dans le contexte de la Compagnie de Jésus sont généralement des enquêtes ou des outils d'évaluation utilisés à divers niveaux pour comprendre les besoins, les opinions ou les performances des membres, des institutions, ou des bénéficiaires de leurs actions apostoliques.

a) Historicité et épistémologie d'un outil de discernement collectif

Les *Survey* que nous avons trouvés dans les fonds d'archives étudiés, avaient pour but de recueillir des données sur l'impact des missions apostoliques, notamment dans les domaines éducatifs, sociaux ou pastoraux. Mais ils peuvent également jouer un rôle dans le gouvernement de la Compagnie. Par exemple, lors des Congrégations générales, des enquêtes préliminaires peuvent être menées pour recueillir les priorités des membres. Ici, c'est non seulement le

[342] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2 dossier personnel du Père Mveng.

contexte de crise missionnaire, mais également la préparation de la 32e Congrégation générale qui débuta en 1974 à la demande du Général Pedro Arrupe.

S'ils ont changé de nom au cours des siècles, ce type d'outil de discernement collectif a toujours existé au sein de la Compagnie de Jésus. On peut même affirmer qu'ils sont constitutifs de cette congrégation religieuse si on se réfère aux *Exercices spirituels*. Ceux-ci sont l'un des éléments centraux de la spiritualité jésuite, développés par Ignace de Loyola, leur fondateur. Ce recueil de méditations, prières et pratiques est conçu pour guider les individus dans une expérience spirituelle intense, axée sur une meilleure connaissance de soi, de Dieu et de la mission que chacun peut avoir dans le monde. De fait, les *Survey* menés dans la tradition jésuite sont souvent guidés par les principes suivants :

- Discernement Ignatien : L'idée est de toujours chercher à mieux répondre à la volonté de Dieu et au bien commun.

- *Magis* : Un désir constant de « plus grand bien », en cherchant des solutions optimales et innovantes.

- Approche contextuelle : Les *Survey* prennent en compte les réalités locales et culturelles.

Dans la Compagnie de Jésus, à l'époque moderne (du XVIe au XVIIIe siècle), le mot de *Survey* n'apparaît pas dans les sources, mais des enquêtes existaient sous plusieurs formes, reflétant les besoins de gouvernance, d'évaluation et de mission dans cet ordre religieux. Ces formes de recueil d'informations servaient à assurer le suivi de la mission apostolique, et la cohésion interne. On pense par exemple aux visites canoniques qui étaient des inspections régulières réalisées par un Supérieur (le Provincial ou un Visiteur désigné par le Supérieur général). Elles pouvaient se matérialiser *in situ* sous la forme d'entretiens individuels avec les membres de la communauté, d'inspection des comptes, des bâtiments, et des archives ou encore d'évaluation des résultats des collèges jésuites, notamment les performances académiques et l'impact local. Les lettres annuelles (*Litterae Annuae*) étaient également un outil de « relecture » et de « discernement », puisque chaque maison jésuite envoyait un rapport annuel détaillé au Provincial, qui synthétisait les données pour les transmettre à Rome, afin de donner une vue d'ensemble de la mission et des activités éducatives ou pastorales. Ces lettres suivaient une

structure assez standardisée, avec une attention particulière à l'impact apostolique[343]. On observe également des exercices de consultation interne qui existent toujours aujourd'hui. Les membres d'une communauté locale ou régionale peuvent être invités à répondre à des questions spécifiques, souvent liées à des nominations ou des orientations apostoliques. On recueille ainsi des avis éclairés pour des décisions importantes, comme la nomination d'un Provincial, tout en garantissant une transparence relative et en respectant un cadre hiérarchique. C'est notamment le cas pour la consultation préalable à la fondation de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest que nous étudierons plus en détail dans la sous-partie suivante.

Selon la même logique, les Provinciaux et responsables locaux entretenaient et entretiennent toujours aujourd'hui une correspondance régulière avec le Supérieur Général à Rome. Ils fournissent des mises à jour sur les activités, les besoins et les défis et envoient ou reçoivent des directives sur des questions complexes ou sensibles. Par conséquent, nous trouvons dans les fonds des Provinciaux une correspondance régulière et fournie avec les Supérieurs régionaux du Tchad[344] et du Cameroun[345], puis avec le Vice-Provincial d'Afrique occidentale[346].

Les *Survey* ou enquêtes dans la Compagnie de Jésus témoignaient de la capacité des Jésuites à s'adapter à des contextes très variés grâce à une collecte et une analyse systématiques des informations, comme on peut le voir par exemple dans la correspondance de Matteo Ricci depuis la Chine au XVIIe siècle pour rendre compte de ses efforts d'adaptation, véritables rapports retranscrits ensuite dans les *Litterae annuae*, l'équivalent des *Survey* de l'époque[347].

On peut rapprocher cette méthode réflexive et collégiale de celle qui eut lieu lors du concile Vatican II, notamment la réunion œcuménique à laquelle a participé la Société africaine de Culture (SAC) et qui a consisté en particulier à étudier les réponses d'un questionnaire adressé aux différentes catégories sociales du peuple chrétien d'Afrique. Le mémorandum qui s'en est suivi l'année suivante a été remis à Paul VI :

> « Ainsi, en 1963, au nom des intellectuels africains, la SAC envoya deux laïcs à Rome rencontrer Paul VI et lui remettre un mémorandum dans lequel étaient répertoriées ses doléances et ses attentes. La même année, treize propositions, dont six écrites par les

[343] *Litterae annuae Societatis Iesu anni 1600*
Voir exemplaire en ligne : https://archive.org/details/bub_gb_NSw7UxaMj_kC/page/n3/mode/2up.
[344] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR413.
[345] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR410.
[346] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR417.
[347] *Archives de Matteo Ricci*, http://ricci.huma-num.fr/inventaire, (consulté le 17 juin 2025).

prêtres et les laïcs, étaient publiées sous le titre *Personnalités africaines et catholicisme*. Parmi ses auteurs, on comptait les Pères M. Hebga, P. Tchouanga, E. Mveng, Marc Ela et MM. G. Ngango et J-B Obama. On s'intéressa particulièrement aux écrits les plus marquants sur le plan de la culture, ceux de M. Hebga et d'anciens séminaristes d'Otélé […] pour que les chrétiens africains se sentent pleinement d'Église, il faut que se dissipe leur malaise fondamental et que soit levée l'équivoque essentielle, maintenue par tant de complicités qui monopolisent Jésus-Christ au profit de l'Occident tout en prétendant de bouche qu'il est le bien commun de tous les peuples[348]. »

b) **Analyse du contenu des *Survey* et de leur portée**

Ainsi, leur approche de l'africanisation se distingue au sein de cet ambitieux projet que sont les *Survey* de la fin des années 1960. On y retrouve les idées maîtresses dans la réflexion collective menée par les Jésuites en Afrique et à Madagascar[349]. La synthèse de ces réflexions sert à prendre les grandes décisions par lesquelles la Compagnie de Jésus, tout en faisant le bilan de son action, définit des priorités et les réformes à apporter pour parvenir à une africanisation qui ne se limite pas au remplacement du clergé missionnaire extérieur, en rapide déclin. Les *Survey* sont donc à la fois un état des lieux et un projet global sous-tendu par une approche sociologique, géographique et politique pour chaque territoire de mission. La démarche adoptée confère à ces documents un intérêt qui déborde les questions propres à la Compagnie de Jésus, ou au monde missionnaire ; et leur confère un intérêt particulier pour éclairer les débats ouverts par l'émancipation postcoloniale, y compris dans d'autres domaines, tel l'enseignement pensé et organisé à partir des modèles « occidentaux ». Fabien Eboussi Boulaga l'explicite en 1971 dans le bulletin interne des Jésuites *Compagnie*[350] :

> « l'Africain – tout en aspirant à être membre à part entière du monde moderne, scientifique, industriel et technique – revendique le droit d'exprimer lui-même ce monde-là en fonction de sa culture, de son passé et de son avenir ».

[348] Armand Alain Mbili, *D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale, op cit*.
[349] Ensemble des administrations de gouvernance. Dans le contexte jésuite, il en existe deux échelles : la curie Provinciale, organe local, et la curie générale, organe international installée à Rome.
[350] Fabien Eboussi Boulaga, « Situation et avenir de la Compagnie en Afrique », *Compagnie* n°52, Novembre 1971.

De même, étudions le texte du Jésuite camerounais Nicolas Ossama, *Bilan de 50 ans de mission au Cameroun*, contenu dans le *Survey* de 1965 et suivi d'un débat[351]. Cette intervention est donnée aux étudiants jésuites en quatrième année de théologie au sein de la faculté de Lyon Fourvière. Ce simple fait démontre une certaine ouverture, mais également une volonté d'adaptation de la part des Jésuites français, comme en témoigne ce résumé qui en est fait :

> « l'histoire camerounaise par un camerounais. On peut s'apercevoir subitement qu'elle n'a pas le même sens pour le missionnaire qui a vécu les mêmes évènements […] la plantation de l'Église doit naître de l'âme africaine évangélisée et l'exprimer ».

Elle suscite toutefois de vifs débats, et l'on perçoit que cette remise en cause de la mission telle qu'elle était conçue jusqu'alors, ainsi que les transformations à engager, ne vont pas de soi.

On s'arrêtera ensuite sur le *Survey général de la Compagnie de Jésus en Afrique* de 1970[352], publié par la curie générale de Rome. Il s'appuie sur les rapports particuliers envoyés par chaque Province. Principalement rédigé par des Jésuites européens, ce document accorde une place significative aux positions défendues par leurs confrères africains. Dès le chapitre consacré aux « problèmes internes de la Compagnie », l'africanisation est abordée en tête, soulignant deux priorités : le transfert des responsabilités aux Africains et la reconnaissance des cultures africaine et malgache. Les rédacteurs, inspirés par les discours de Paul VI à Kampala en 1969 (« Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain[353] »), y expriment une volonté de changement, notamment sous l'influence des Jésuites camerounais, dont les contributions sont fréquemment citées. L'africanisation est le premier point du chapitre « problèmes internes de la Compagnie », ce qui est assez significatif :

> « l'affrontement actuel de plusieurs univers culturels et idéologiques en Afrique et à Madagascar ne manque pas de marquer les communautés religieuses. Les tensions créées à l'intérieur des communautés mêmes par l'effort d'une affirmation de la culture africaine et malgache contre une prédominance encore fort répandue de l'univers culturel de l'occident, font qu'à tous les niveaux beaucoup de Jésuites africains se sentent étrangers dans nos communautés qu'ils soient Supérieurs, prêtres ou frères. Trop de réactions occidentales, trop d'incompréhension à l'égard de l'Afrique créent autour

[351] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC2.
[352] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR213.
[353] Quitte à gommer d'autres phrases qui rappellent les limites imposées par Rome aux critiques de la mission et la nécessité d'une conservation fidèle de la doctrine.

> d'eux une solitude déprimante. […] La prise en main des offices de responsabilité dans la Compagnie, aspiration urgente des Jésuites africains et malgaches, occasion d'incompréhensions de la part de beaucoup de missionnaires étrangers, reste un problème délicat. D'une part il est normal que désormais inspiration et direction viennent des autochtones. D'autre part ces derniers sont encore en nombre insignifiant. […] Que tous les Jésuites réalisent combien il est important que se constitue sans tarder en Afrique une Compagnie faite de Jésuites africains et dont les Jésuites africains soient responsables[354]. »

Ce *Survey* ambitionne d'analyser la question de l'africanisation du clergé selon une perspective critique et africaine. La critique ne se limite pas aux territoires où le clergé local est encore minoritaire : elle s'étend à l'ensemble des missions jésuites en Afrique, y compris à Madagascar, où le processus d'africanisation est déjà avancé. Les auteurs dénoncent une dépendance culturelle persistante, héritée de la colonisation, qui se manifeste par une Église perçue comme étrangère, dominée par un clergé blanc, financièrement et institutionnellement dépendante de l'Europe, et peu ouverte aux initiatives locales. Le document appelle ainsi à une « décolonisation spirituelle », entendue comme la libération des imaginaires, des savoirs et des cultures africaines de l'influence coloniale, condition essentielle pour une véritable autonomie. Cette quête d'émancipation s'inscrit dans un contexte plus large de construction des identités nationales, où les prêtres africains, en tant qu'élites religieuses et sociales, jouent un rôle clé[355]. Leur engagement contribue à ancrer le catholicisme dans les dynamiques locales, tout en participant à la lutte contre d'autres influences, comme le communisme, ou en soutenant des mouvements anticoloniaux[356].

Enfin, l'élaboration même des *Survey* marque une étape vers l'africanisation et l'inculturation. Ces rapports, inédits par leur approche à la fois sociologique, géographique et politique, reflètent une volonté de réorganisation post-conciliaire de la mission, intégrant une réflexion critique sur les actions à mener et les améliorations à apporter.

---

[354] Archives jésuites de France. Fonds du Provincial de France. AFR211. *Survey général de la Compagnie de Jésus en Afrique et à Madagascar*, 1970, p.167-169.

[355] *Indépendances africaines: où en est la décolonisation des esprits ?* https://www.rfi.fr/fr/afrique/20201024-ind%C3%A9pendances-africaines-d%C3%A9colonisation-esprits , 24 octobre 2020, (consulté le 17 juin 2025).

[356] *L'africanisation du clergé catholique : acteurs et pratiques de l'é...*, https://calenda.org/1069916, (consulté le 17 juin 2025).

3. Création de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest en 1973 : un acte néocolonial ?

Si la création des régions autonomes du Cameroun et du Tchad en 1968 s'est faite logiquement et sans encombre, il n'en a pas été de même pour la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest, la VPAO. Le fait d'édifier une Vice-Province afin de rendre plus autonome la Compagnie de Jésus en Afrique dans son fonctionnement, son recrutement et sa formation, est à la fois un fait acquis et qui fait consensus, que ce soit auprès des missionnaires occidentaux, du clergé africain ou des instances de gouvernance de la Compagnie de Jésus. Pedro Arrupe, bien qu'il n'ait pas été directement missionnaire en Afrique, a eu une influence majeure sur la manière dont la Compagnie de Jésus a abordé ses missions sur ce continent. Son supériorat (1965-1983) a permis une réorientation significative des priorités des Jésuites en Afrique, en intégrant les principes de justice sociale, de lutte contre les inégalités et d'inculturation. Il fut d'ailleurs le premier Supérieur Général des Jésuites à effectuer une longue visite en Afrique. Motivé par l'importance d'africaniser la Compagnie de Jésus et de planter des Églises locales, il veut mettre en place ces espaces indépendants des Provinces occidentales et souhaite également définitivement se démarquer de la période coloniale : « l'évolution de l'Afrique et de l'Église dans ce continent exigent une plus grande indépendance à l'égard de l'Europe[357] » et « il faut privilégier les relations horizontales entre régions et missions d'Afrique plutôt que de passer par Paris ou Lyon[358]. »

Là où les avis s'opposent, c'est sur la rapidité de la mise en place, les territoires concernés, ainsi que sur la nomination du Vice-Provincial. Ainsi, la création de la Vice-Province jésuite d'Afrique de l'Ouest (VPAO) en 1973 provoque la suppression de la région autonome du Cameroun, alors ramenée sous la coupe de cette Vice-Province dirigée par un jésuite français, le Père Vandame. Un retour en arrière pour l'africanisation de la Compagnie de Jésus au Cameroun qui se traduit dans les documents d'archives par une vive opposition des Jésuites camerounais[359]. Paradoxalement, cette opposition marquée démontre une certaine prise en main de la part du clergé camerounais. En effet, leurs points de vue critiques sur la mission sont non

[357] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417 « Lettre du Provincial aux scolastiques appartenant ou destinés aux territoires africains ».
[358] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.
[359] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : 3FRG155.

seulement ouvertement affirmés, mais aussi relayés dans les différents *Survey*, comme nous venons de le voir.

Mais ces oppositions sont visibles dans de nombreux autres documents et ne viennent pas seulement du clergé africain. Par exemple, dans les mémoriaux de visite du Provincial, comptes-rendus de visites régulières effectuées, ils résument l'état de chaque communauté, ses activités, ses réussites et ses problèmes. C'est un document interne, dont le ton est en général bienveillant, le plus neutre possible et encourageant. Dans les mémoriaux de visite des communautés jésuites du Cameroun, nous trouvons pourtant des phrases qui ne laissent aucun doute sur les conflits existants entre clergé local et missionnaire, telles que : « une difficulté profonde de vivre en communauté mixte au Cameroun[360] ». Ce conflit apparent lors de la création de la VPAO est le fait de deux milieux et mentalités qui s'opposent : les Jésuites du Tchad contre les Jésuites africanisés du Cameroun. Mveng et Hebga ne sont pas les fils de la mission, ils ont une idée bien précise de ce que doit être l'Église en Afrique et ce bien avant l'arrivée des Jésuites.

a) **Une mise en place précipitée**

Les réunions, rapports et consultations sont nombreux et nous les trouvons à la fois dans les archives des missions et celles des différents provinciaux de France. Nous découvrons ainsi les avis des Provinciaux de Paris et Lyon, des missionnaires, du clergé africanisé et même des étudiants. Le ton et les propos sont assez libres et chacun y donne franchement son avis. Tous s'accordent pour dire qu'il faut un temps assez long de réflexion avant l'établissement d'une telle structure. Malheureusement, cela ne fut pas le cas puisqu'entre les premières réflexions et l'instauration de la nouvelle Vice-Province, il s'écoule moins d'une année. Cette précipitation est le fait de Pedro Arrupe. Tenant absolument à ce projet, il ordonne que tout soit mis en place avant la tenue de la prochaine Congrégation Générale qui prévoit statutairement un blocage de trois ans pour la nomination de Provinciaux et donc la création d'une nouvelle structure. Le processus est donc établi à la hâte, on ne prend pas assez de temps d'analyse ni d'adaptation et les directives ressorties en conseils ne sont pas suivies. Les conséquences en sont délétères, en particulier pour le clergé africain du Cameroun.

[360] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3.

b) **Un territoire mal défini**

Dans la même dynamique, tous s'accordent pour dire qu'il ne faut pas se réduire aux pays francophones, ni se restreindre à l'Afrique de l'Ouest et encore moins aux trois territoires de mission qui sont déjà sous l'autorité des Provinces de France. Les réponses au questionnaire envoyé aux étudiants français englobent dans le futur territoire les pays suivants : Sénégal, Mali, Niger, Tchad, République centrafricaine, Congo, Gambie, Guinée Bissao, Guinée, Sierra Léone, Liberia, Côte d'Ivoire... Ils déclarent aussi qu'« Il faudrait au moins, si on ne veut pas englober les pays où il n'y a pas d'installations jésuites, englober le Nigéria (Jésuites américains) et le Sénégal (Jésuites canadiens) ».

Pour les mêmes raisons, beaucoup argumentent sur le futur emplacement de ce nouvel organe de gouvernance, en particulier sur le fait qu'il ne doit pas s'installer au Tchad ou au Cameroun, sans quoi l'un des deux territoires se sentirait lésé. La nomination même de la nouvelle juridiction pose problème car le Tchad et le Cameroun se situent en Afrique centrale et non occidentale et les Jésuites africains ne manquent pas de manifester leur désaccord :

> « Les limites géographiques qui suivent le tracé des anciens ensembles coloniaux français et britanniques ne cadrent pas avec l'idée maintes fois exprimée que l'Église d'Afrique ne veut plus être sacrifiée sur l'autel des susceptibilités ou des intérêts occidentaux. C'est pour nous une grave déception[361]. »

c) **Direction occidentale et perte d'autonomie du Cameroun**

Le découpage territorial est perçu par beaucoup, dont les étudiants et le clergé africain, comme une « balkanisation coloniale de la Compagnie en Afrique [362]». Les structures juridiques de cette nouvelle juridiction sont trop pesantes et trop rapides pour une minorité africaine. Cela est d'autant plus manifeste, que la région autonome du Cameroun est annihilée, alors qu'elle aurait pu demeurer et simplement rendre compte au nouveau Vice-Provincial plutôt qu'au Provincial de Paris. Le territoire du Cameroun perd toute l'autonomie acquise depuis 1968 et retourne sous le joug direct d'un Supérieur occidental. Les Jésuites Camerounais ressentent cette situation comme une régression teintée de néocolonialisme. Tous les membres du territoire dépendent

[361] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.
[362] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.

désormais du Vice-Provincial, le Père Charles Vandame, un français, missionnaire au Tchad. Les Pères Eboussi, Ossama et Hebga sont très surpris de cette décision et ils n'hésitent pas à le revendiquer. Le vocabulaire utilisé dans leur correspondance est alors celui de la soumission et de la colonisation :

«**P. Nicolas OSSAMA**

Yaoundé, ce 12 juillet 1973

Au R.P. COSTES
Provincial de France
7, rue Beudant – Paris

Mon Révérend Père,

P.C.

De retour de Brazzaville où j'ai été assisté à l'ordination sacerdotale d'Ernest KOMBO, je me suis arrêté à Douala, comme il est normal. Là, j'ai appris du Père Hebga que les problèmes de la Vice-Province venaient de trouver leur solution : ce serait la Vice-Province "de l'Afrique de l'Ouest", et le premier Vice-Provincial serait le R.P. VANDAME! Je ne peux que me réjouir de ce progrès dans l'organisation juridique de la Cie chez nous. Je crois cependant que quelques petites remarques s'imposent.

Le Père Général est libre de désigner qui il veut aux différentes fonctions de la Cie. Mais il l'a fait après consultations. Je regrette donc que les consultés aient été entièrement et uniquement Français ou européens. Vous me direz que vous n'y pouviez rien, telles étaient les circonstances. Mais cette soumission aux circonstances donne malheureusement raison aux sentiments exprimés par les Scolastiques Africains de Fourvière dans la lettre du mois d'Avril à vous adresser. Je les en avais – vous le savez –peut-être – blâmés… à tort (?)...

D'autre part, l'appellation "Afrique de l'Ouest" qui laisse en dehors de la Vice-Province – malgré nos remarques insistantes à la réunion du 1er Avril de Douala – le Nigeria et le Sénégal où travaillent des Jésuites, risque d'apparaître comme une prolongation de celle de voir dans la nouvelle Vice-Province un regroupement colonial (colonisation spirituelle?) français dirigé par des Jésuites Français !

Voilà, mon R. Père, les observations qui m'ont paru s'imposer devant l'organisation précipitée de la Vice-Province. Elles sont posées, devant l'organisation précipitée de la Vice-Province "de l'Afrique de l'Ouest". Elles sont miennes, mais rien ne dit qu'elles ne soient pas partagées par tous les Africains. D'autant plus que j'étais tout de même à peu près seul à ne pas refuser d'avance un Vice-Provincial Français qui apparaissait aux autres comme un recul de la Cie Africaine !

Pardonnez-moi, mon Révérend Père, le ton direct de ces remarques sans forme ni style. Je souhaite que tout se passe pour le mieux. Quant à moi personnellement, j'accueille la Vice-Province et le Vice-Provincial avec reconnaissance et autant de fois que je suis capable. Plaise à Dieu que le travail de la Cie dans ces nouvelles structures comble l'attente d'un grand nombre.

En toute soumission, en Notre Seigneur,

Nicolas OSSAMA, s.j.»

« **6 Juillet 1973**

T.R.P. Pedro ARRUPE S.J. Préposé Général
de la Compagnie de Jésus C.P. 9048 – 00100 Roma

Très Révérend Père, P.C.

Je vous écris à propos de la Vice-Province projetée. Au R.P. Provincial de France j'ai envoyé les minutes de la consulte du Cameroun et les enveloppes scellées des quatre consulteurs.

Autant l'idée de la Vice-Province nous paraît excellente à la plupart d'entre nous, surtout aux religieux africains prêtres, autant sa mise en place suscite des réserves : les limites géographiques qui suivent le tracé des anciens ensembles coloniaux français et britanniques ne cadrent pas avec l'idée missionnaire. Mais cette opposition intéressée n'est pas très exprimée car si "l'Église d'Afrique ne veut plus être sacrifiée sur l'autel des susceptibilités ou des intérêts des ordres", c'est pour nous une grave déception.

D'autre part, j'ai été personnellement convaincu (et je l'ai indiqué au P. Costes) que notre consulteur, entièrement français, ait résolument écarté les Africains, pour des

raisons assez discutables, dans l'ensemble. On voit se profiler l'image d'une Vice-Province française d'Outre-mer. Ceci est expérience intéressée à reconsidérer, si cela peut au moins rassurer nos confrères français.

Votre Paternité n'ignore pas qu'il est impensable qu'un Africain, peut-être même un Asiatique soit accepté comme responsable d'une équipe apostolique mixte composée essentiellement d'Européens ou d'Américains. Il ne faut pas ternir l'image de la Vice-Province aux yeux des simples croyants.

Cela dit, nous attendons de la main de Dieu, ce qui nous sera donné ; mais il était honnête de parler clairement comme un Père à tous.

En sollicitant humblement votre bénédiction paternelle je prie votre Paternité d'agréer mes sentiments filiaux.

P. Meinrad P. Hebga sj. »

On peut ici se poser la question de la mission comme objet néocolonial. Nous constatons la difficile – voire inexistante – remise en question de certains missionnaires occidentaux, ou comment « l'affect » affecte la raison. L'érection de cette Vice-Province peut être analysée en parallèle du projet postcolonial, qui invite au contraire à étudier la décolonisation comme un processus long et complexe, pour écrire une histoire intellectuelle de la décolonisation qui ne se contente pas de ruptures en trompe-l'œil et qui relève les multiples défis du pluralisme épistémologique. En 2000, Elikia M'Bokolo reprenait l'analyse de Jean Suret-Canale, réduisant «l'ère coloniale » en Afrique au moment - 1900-1945 - où la colonisation s'est imposée comme cadre de vie aux populations africaines, et il soulignait que colonisation et décolonisation sont les deux faces indissociables d'une domination continuellement reconfigurée par les colonisateurs et par les colonisés[363]. Ainsi, sur le papier, la Compagnie de Jésus en Afrique est statutairement rendue indépendante de la Compagnie de Jésus en France, mais si l'on creuse la question et que l'on analyse finement la situation, nous constatons que ce n'est pas le cas et que le cheminement vers une réelle indépendance telle qu'elle apparaît de nos jours sera long et complexe. Les réactions des Jésuites camerounais doivent se lire à la lumière de la situation politique de leur pays, mais également vis-à-vis d'une mise en perspective plus large. François-Xavier Verschave dans son livre *La Françafrique, le plus long scandale de la République*

[363] Emmanuelle Sibeud, « De la controverse autour des études postcoloniales à l'histoire intellectuelle de la décolonisation en France », *Diogène*, 2017, vol. 258259260, nº 2, p. 96-109.

(1998), dénonce de la même manière les pratiques néocoloniales qui maintiennent une influence française sur les plans politique, économique, militaire et culturel dans les pays africains. La *Françafrique* illustre les dynamiques complexes des relations postcoloniales. Si des changements sont en cours, le débat sur l'équilibre entre héritage colonial, souveraineté africaine et intérêts français reste ouvert.

À la lecture de toutes ces consultations et ces différents avis, nous constatons que les Jésuites, même occidentaux travaillant au Cameroun ou en Côte d'Ivoire sont à la fois lucides sur la situation et sur l'urgence et l'importance de l'africanisation. Il en est de même pour les étudiants en France. Seuls les missionnaires du Tchad ont des avis différents. C'est le territoire le moins africanisé qui prend en main l'africanisation, voilà encore un paradoxe. En réalité, le Tchad est défini comme « l'homme malade de la VPAO » et « la création d'une Vice-Province dans les conditions actuelles obéit aux aspirations de la mission du Tchad et à une problématique française et nullement à un souci d'africanisation de la Compagnie [364]». Cette thèse est renforcée par ce que l'on peut lire dans des rapports préliminaires à la fondation de la mission du Cameroun, en particulier que :

> « toute l'argumentation de Mgr Joseph Du Bouchet en faveur de la prise en charge du collège Libermann repose sur cet argument : il espère que le Cameroun fournira à la Compagnie des vocations nombreuses et qu'elles pourront compenser la disette des missionnaires français au Tchad [365]».

Déroulement du choix du nouveau Supérieur. Des consulteurs tous européens

C'est à l'aide d'une « consulte » que les décisions et orientations concernant la création de la Vice-Province d'Afrique équatoriale ont été prises. Chez les Jésuites, une consulte est une réunion d'un conseil formel où des décisions importantes sont prises collectivement, dans un esprit de discernement communautaire[366]. Ce terme reflète la manière spécifique dont la Compagnie de Jésus aborde la gouvernance, mettant en avant la collaboration, la réflexion partagée. C'est donc un espace de discernement collectif où les membres d'une communauté ou d'une instance de gouvernance (par exemple, une Province jésuite) se réunissent pour discuter et prendre des décisions sur des questions importantes. Les sujets abordés peuvent inclure des nominations à des postes clés, la gestion des ressources, ou encore des orientations apostoliques.

[364] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.
[365] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission du Cameroun : FAFC3.
[366] Curie de la Compagnie de Jésus, *Directives pour les Provinciaux*, art.30, Rome, 2003.

Les membres de la consulte sont choisis pour leur expérience et leur capacité à contribuer au discernement spirituel et pratique. Le Provincial ou le Supérieur Général reste responsable en dernier ressort des décisions. Cependant, il s'appuie sur la consulte pour recueillir des avis divers et mûrir ses décisions dans un cadre collégial[367].

Ce qui en ressort, c'est que le clergé occidental ne partage pas dans son ensemble les mêmes convictions. Les membres de l'INADES en Côte d'Ivoire affichent clairement des avis pro-autochtonisation. Ceux du Tchad sont plus partagés. Le Père Coste, alors Provincial de France, est enclin à l'africanisation dans ses échanges épistolaires. Mais il finit malgré tout par se ranger à l'avis général. La culpabilité est visible dans son discours, ainsi que son inconscient occidental et colonial contre lesquels il semble lutter. Il argumente toujours en faveur des Jésuites africains et de l'africanisation, il est progressiste, mais lorsqu'il s'agit de prendre une décision finale, il ne tient pas ses engagements. La raison invoquée concernant la non nomination du Père Eboussi comme Supérieur est la suivante : « oui mais pour plus tard », et il sous-entend qu'il doit « mûrir ». Cette démarche paternaliste dénote encore une fois cet inconscient colonial. Le fait de remettre à plus tard permet également de se déculpabiliser, on ne dit pas non, on laisse la question ouverte, comme pour l'élargissement du territoire. Au Supérieur Général de conclure que la création de cette nouvelle Province doit permettre de réfléchir sur l'avenir. Cela n'est donc considéré que comme un point de départ et non un aboutissement.

Les réactions du clergé camerounais ne se font pas attendre et sont sans appel, comme celle du Père Hebga en juin 1973 :

> « Les « Français » du Cameroun, ne cachent pas leur soulagement et leur satisfaction d'avoir un provincial comme Charles Vandame […] Beaucoup regretteront que l'on ait l'air de créer une Province française d'outre-mer ».

Il enchaîne sa démonstration en comparant le clergé africain au clergé asiatique et conclut : « Peut-on imaginer qu'un Africain ou un Asiatique soit Supérieur en Occident[368]. »

Ces tensions sur l'africanisation du clergé en général, mais aussi au sein des congrégations missionnaires, n'est pas le seul fait des Jésuites. Elizabeth Foster démontre dans son ouvrage *African catholic*[369] qu'il y avait une partie du clergé occidental en Afrique qui était opposé à

[367] Curie de la Compagnie de Jésus, *Directives pour les Provinciaux*, art.8, Rome, 2003.

[368] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.
[369] E.A. Foster, *African Catholic*, *op. cit.*

l'africanisation du clergé et de l'Église et qui ne souhaitait pas être sous la direction d'un prêtre ou évêque autochtone.

La manière dont le clergé africain est traité au sein des espaces étudiés, fait écho à la préface de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*, rédigée par Mgr Marcel Lefebvre. Celle-ci reflète la vision eurocentrée et conservatrice de cet évêque influent de l'époque. Mgr Lefebvre, connu plus tard pour son opposition au concile Vatican II et ses positions traditionalistes, était à l'époque une figure clé dans les structures de l'Église en Afrique. Il a occupé le poste de Vicaire apostolique, puis d'archevêque de Dakar et a joué un rôle central dans la formation du clergé africain. Lefebvre aborde, dans cet ouvrage, la réflexion des prêtres africains avec une posture paternaliste. Il souligne la valeur de leurs interrogations tout en insistant sur l'importance de rester fidèles à l'enseignement de l'Église universelle, souvent synonyme de pratiques occidentales. Il montre une certaine réticence face à l'idée d'un Christianisme contextualisé ou africain, craignant des dérives qui pourraient éloigner les fidèles de la doctrine « pure ». Il insiste sur le caractère universel du message chrétien, ce qui, dans son discours, implique souvent le maintien des formes européennes de pratique religieuse et de structure ecclésiale. Cette vision universaliste tend à minimiser la diversité culturelle et les spécificités locales, ce qui contraste avec la volonté des auteurs africains de valoriser leurs racines. Il exprime ainsi une méfiance face aux transformations sociales et politiques en cours dans les colonies, notamment les aspirations à l'autonomie et à l'indépendance. Il insiste sur l'importance de la stabilité, que l'Église pourrait incarner, en évitant ce qu'il perçoit comme un risque de « désordre » ou « d'excès » lié aux changements sociaux. Bien qu'il reconnaisse les interrogations des prêtres africains, Lefebvre est peu enclin à remettre en question les formes européennes de Christianisme. Il craint que la valorisation des cultures locales n'entraîne des syncrétismes ou des pratiques contraires à l'orthodoxie catholique. La préface illustre également la dynamique de pouvoir entre les autorités coloniales et religieuses européennes, comme Lefebvre, et les clergés locaux. Ce dernier se montre réticent à céder de l'autonomie aux prêtres africains, reflétant une certaine condescendance institutionnelle. Cette préface met en lumière les tensions entre un clergé européen conservateur et des prêtres africains en quête de reconnaissance et d'émancipation. Ces dynamiques reflètent les débats plus larges sur la place de l'Afrique dans l'Église catholique au moment des indépendances.

d) **Deux visions de l'Église et de la Compagnie en Afrique**

L'établissement de cette nouvelle juridiction, donne donc lieu à un véritable conflit. En effet, sont alors réunis sous une même juridiction deux territoires, milieux, dont les attentes, les problématiques, mais surtout les mentalités sont distinctes. La situation de la Compagnie au Tchad est alors aux antipodes de celle du Cameroun.

Au Cameroun nous l'avons vu, il y a un clergé africanisé. Ces prêtres africains sont entrés dans l'Église et dans la Compagnie avant qu'elle n'arrive au Cameroun. Par conséquent, ils ne sont pas les fils de la mission et ont une idée bien définie de ce que doit être l'Église en Afrique et au Cameroun. Preuve en est l'ouvrage collectif auquel participe le Père Meinrad Hebga, *Des Prêtres noirs s'interrogent*, précédemment cité. Un des premiers actes panafricains de l'Église catholique, il en présente une vision « africanisée ».

Au Tchad, il n'y a aucun Jésuite africain, tous les missionnaires sont des occidentaux et les évêques jésuites ou non sont tous occidentaux également. Selon Jean-Luc Enyegue, c'est afin de ne pas former « un ghetto de blancs » mais bien de s'intégrer dans un cadre africanisé que le Tchad doit se rapprocher du Cameroun. Cela est confirmé dans les réponses de Sylvain Urfer, alors étudiant en théologie à Lyon Fourvière, au questionnaire envoyé par le provincial aux étudiants pour avoir leur avis sur la mise en place de cette nouvelle structure :

« En l'état actuel des choses ce projet concerne essentiellement le Tchad. D'où les réticences des Africains du Cameroun qui craignent de faire les frais d'une africanisation de façade de l'Église ou de la Compagnie tchadiennes. La même observation est faite pour l'INADES. Il convient donc dans l'immédiat de respecter les cloisonnements existants et de maintenir des Supérieurs régionaux[370]. »

et au Père Hebga de souligner lors d'une réunion des Jésuites du Cameroun que « La Compagnie se situe dans un rapport global : dominant-dominé ».

Concernant cet inconscient colonial et/ou racial, citons une anecdote intéressante que nous livre Simon Diasolua premier pilote de ligne congolais dans son ouvrage *Entre ciel et terre*. Il y explique comment Mohammed Ali, dans le vol qui allait de Paris à Kinshasa, a eu peur parce que tout l'équipage de l'avion, y compris le pilote, était noir. Ce n'était pas dans son schéma

[370] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR417.

mental qu'un noir puisse être pilote d'avion, lui qui avait grandi dans un pays ségrégationniste[371]. Cela met en perspective notre propos et les ressentis et relations vécus au sein de ces missions s'insèrent dans un processus global de décolonisation. Les nouvelles structures indépendantes qui se mettent en place ont également des point commun avec les indépendances politiques qui aboutiront au phénomène de la *Françafrique*, précédemment développé.

[371] Simon Diasolua, *Entre ciel et terre : confidences d'un pilote de ligne congolais*, Paris, L'Harmattan, 2014.

IV — AFRICANISATION DES MISSIONNAIRES

Mais l'impossibilité d'obtenir un clergé africanisé à court terme et l'érection de la Vice-Province n'empêchent pas une africanisation dans d'autres directions. Ainsi, il nous a paru intéressant d'étudier comment le clergé occidental, faisant partie de ces trois missions, a pu participer au phénomène d'africanisation. En effet, quelques figures missionnaires ressortent du lot à la lecture des archives. Le volume de leur production documentaire conservé ou encore des articles et publications produits par eux ou sur eux est un premier indice de l'importance qu'ils avaient et de l'exemple qu'ils pouvaient représenter pour les Jésuites français. Comme nous venons de le voir, les missionnaires sont tiraillés entre l'africanisation nécessaire de la Compagnie en Afrique et leur inconscient « colonial » qui les pousse malgré eux à grader un certain pouvoir décisionnaire. On peut également sentir la culpabilité de certains missionnaires devant les accusations du clergé africain à la lecture de certains textes. De plus, les archives ont été constituées a posteriori, à une époque où l'on voulait se démarquer à tout prix de l'époque coloniale et où l'inculturation était chose acquise dans la Compagnie de Jésus. Il parait donc logique que l'on ait voulu mettre en avant les figures missionnaires qui se sont démarquées par leurs initiatives anthropologiques, sociologiques ou linguistes. Ici, nous avons choisi d'étudier une figure missionnaires représentative par territoire de mission.

1. L'exemple du Père Hallaire au Tchad

Commençons par le Père Jacques Hallaire. Il était missionnaire au Tchad de 1952 à 1989. Ethnologue, anthropologue et linguiste, il se destinait en premier lieu à la mission de Chine, comme la plupart des missionnaires jésuites français envoyés au Tchad dans les années 1950.

a) Insertion et acceptation du *Yondo*

Il apprend le chinois, mais à la suite de la fermeture de la Chine aux missionnaires, il est finalement envoyé au Tchad et il y reste toute sa vie de missionnaire. Il s'installe à Bedaya jusqu'en 1969, un grand centre coutumier du Tchad où résidait le *Mbang,* c'est à dire le roi des Saras[372]. Il s'agissait donc d'un milieu favorable à l'insertion culturelle, à l'étude des cultures

[372] Peuples de l'extrême sud du Tchad.

et des coutumes ancestrales. D'ailleurs, une des principales caractéristiques du Père Hallaire était, contrairement à la plupart des missionnaires jésuites de cette époque, de demeurer au village chez l'habitant. Il vivait ainsi comme ses « ouailles » et au plus près d'eux. Alors que l'on peut lire dans un rapport de 1969 rédigé par les scolastiques, jeunes Jésuites en formation envoyés en stage au Tchad : « Ce qui frappe en arrivant dans les missions c'est leur éloignement du village […] la Mission marque une coupure avec le milieu[373]». De même, en tant que linguiste, il a traduit de nombreux textes bibliques et évangéliques. L'étude des langues était pour lui l'expérience la plus riche de son apostolat au Tchad, car il pensait que c'était le terrain privilégié d'une attitude d'ouverture et de réceptivité, obligeant à un véritable dialogue essentiel à l'esprit missionnaire[374] et qui résume assez bien son travail et son état d'esprit général.

Son œuvre la plus notable est sa bataille pour la mise en parallèle et l'adaptation du rite « d'initiation », le *Yondo*, clé de voûte de la tradition sara, afin que cela ne soit pas en désaccord avec une « vie de bon chrétien ». Rappelons que l'initiation au Tchad était fondamentale puisqu'il s'agissait d'un rite de passage à l'âge adulte, mais surtout de la reconnaissance et de la pleine intégration à la société. Le Père Hallaire a très rapidement compris l'importance capitale de cette initiation. Il explique comment elle mobilise toute la communauté villageoise, le peuple sara et même des peuples voisins. De plus, il constate une exclusion totale de la communauté en cas d'absence d'initiation. Dans un article publié dans la revue *Études*, le Père Hallaire décrit en détail cette initiation[375], ses tenants et ses aboutissants. Il y explicite également les relations qu'ont entretenues les chrétiens à l'égard de cette coutume, en commençant par les premiers missionnaires, les protestants baptistes américains, pour lesquels ce rite était en incompatibilité radicale avec le Christianisme, et dont la pratique signifiait « s'exclure du peuple de Dieu ». Il détaille également, dans une étude à la fois ethnologique et anthropologique, toutes les étapes et le cheminement qui ont permis d'aboutir à l'acceptation de cette coutume dans l'Église catholique. Il y précise les origines et l'histoire du *Yondo*, son importance sociétale fondamentale pour le peuple sara, mettant en avant les avantages que représente l'acceptation de ce rite pour l'Église. Les initiés auraient acquis un zèle accru pour leur formation de chrétien et après la tenue d'un *Yondo*, le nombre de chrétiens aurait été décuplé. Il utilise notamment le vocabulaire chrétien de mort et résurrection pour qualifier ce rite et commence par faire l'éloge des valeurs humanistes qu'il permettrait d'acquérir. Son texte

[373] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : AFR413.
[374] Archives jésuites de France – province de France -Gouvernance : RTC310.
[375] Archives jésuites de France – province de Lyon -Mission du Tchad : RTC130. Jacques Hallaire, « Chrétiens africains face à l'initiation ancestrale », in *Étude*s, avril 1967.

est un véritable argumentaire en faveur de l'acceptation de ce rite et au-delà, de l'inculturation. Il démontre la difficulté, voire l'impossibilité d'être socialement intégré sans lui et défait un à un les arguments qui s'y opposent à l'époque. Il y détaille comment, peu à peu, à force de discussions et de compromis, le *Yondo* a pu être permis pour les chrétiens grâce à une version adaptée spécialement pour eux. Cet article est rédigé juste après le concile Vatican II, en 1967, et il s'en réclame. Le Père Hallaire est ainsi décrit par un de ses disciples devenu évêque de Moundou, Mgr Matthias Ngartéri, comme « toujours dans l'adaptation et l'inculturation, jamais dans le jugement [376]». Rappelons que Mgr Ngartéri a été catéchisé par le Père Hallaire dans les années 1950, donc peu après son arrivée au Tchad. Il fait partie du groupe de réflexion et de discussion avec les autorités traditionnelles qui aboutit à l'adaptation et à l'intégration de ce rite chez les chrétiens[377]. Le Père Hallaire a par conséquent œuvré pour l'africanisation de l'Église au Tchad, mais également du clergé.

b) **Vision globale**

Dans les archives nous trouvons certaines de ses lettres publiées dans *Lettres du Tchad* ou d'autres périodiques. Mais l'outil le plus précieux reste son œuvre principale, *Naissance d'une Église africaine. Lettres et chroniques du pays Sahr, Tchad (1952-1989)*. Dans cet ouvrage, il compile non seulement des lettres qu'il a écrites à ses Supérieurs et qui ont pour la plupart été publiées dans les *Lettres du Tchad*, mais également celles qu'il a écrites au cours de son apostolat à sa famille, offrant ainsi une vision intime des défis et des transformations vécus par les missionnaires. Cet ouvrage offre aussi une description quotidienne du fonctionnement de l'Église dans la région du Moyen-Chari, diocèse de Sahr, entre la période coloniale et les décennies suivant l'indépendance. Tout au long de ce récit, le Père Hallaire témoigne de l'adaptation nécessaire aux réalités locales et du processus visant à harmoniser les pratiques religieuses avec les cultures africaines.

Quant au contexte politique, nous savons que dès son accession au pouvoir le président François Tombalbaye souhaitait revenir aux cultures, traditions, langues et identités proprement tchadiennes, en opposition à la colonisation et aux valeurs occidentales qu'il dépréciait. Son régime a été marqué par un autoritarisme croissant et un effort pour promouvoir une identité

[376] Postface de Mgr Ngartéri, évêque de Moundou, Jacques Hallaire*, Naissance d'une Église africaine : lettres et chroniques du pays sar, Tchad (1952-1989),* Paris, Karthala, 1998.
[377] *Ibid*.

tchadienne unifiée. La relation entre François Tombalbaye et l'Église catholique illustre les tensions fréquentes dans les jeunes États africains entre le pouvoir politique et les institutions religieuses perçues comme des alliées potentielles des anciens colonisateurs. Le point d'orgue de cette démarche a été la mise en place d'une révolution culturelle et sociale en 1973. De ce fait, elle met en lumière et en valeur le rite ancestral de l'initiation et l'Église baptiste américaine, qui l'interdisait, fut alors elle-même interdite et exclue du Tchad. Il y a même en 1973 des sessions de rattrapage de l'initiation ancestrale. En effet, la génération d'après-guerre y avait partiellement échappée à cause de la fréquentation scolaire. Ceux qui avaient suivi l'initiation étaient restés dans les villages, ceux qui s'y étaient soustraits avaient fini leurs études et occupaient des postes à responsabilité dans l'administration, certains même dans le gouvernement et la politique. C'était une classe nouvelle, il fallait l'admettre ou la briser. L'envoyer au *Yondo*, c'était lui faire réintégrer une société tchadienne authentique, l'astreindre à une synthèse des valeurs anciennes et nouvelles, le tout organisé et planifié par le gouvernement[378]. Les catholiques, bien qu'ayant été toujours plus souple à l'égard du *Yondo*, avaient-ils encore le choix ? La situation politique rendait d'autant plus urgente et indéniable l'acceptation et l'adaptation du *Yondo* par les catholiques. Comme le démontre Nicolas Standaert dans son ouvrage sur les missionnaires jésuites en Chine, certaines adaptations sont vitales et diplomatiques avant tout[379]. Si les Jésuites n'avaient pas intégré certains rites chinois tel que le culte des ancêtres, ils n'auraient pas pu aussi bien s'intégrer et être acceptés par les autorités chinoises. Leur interdiction n'a d'ailleurs été levée qu'en 1939. À Taiwan le culte des ancêtres est ainsi réintroduit en 1970, et démontre un acte d'inculturation[380].

Cette stratégie missionnaire d'adaptation se retrouve dans d'autres espaces et d'autres contextes bien avant l'expérience du Père Hallaire. Par exemple, dans son ouvrage consacré à Jean-Baptiste Pompallier[381], Yannick Essertel nous offre une étude approfondie de la vie et des missions de ce prélat français connu pour son rôle dans l'évangélisation des Maoris en Nouvelle-Zélande. Pompallier a travaillé à établir une relation de confiance avec les communautés maories, en apprenant leur langue et en traduisant des textes religieux. Contrairement à certains missionnaires protestants déjà présents, il adoptait une approche moins intrusive vis-à-vis des traditions locales. Essertel dresse un portrait nuancé de Pompallier, mettant en lumière ses

[378] J. Chapelle, *Le Peuple tchadien*, *op. cit.*
[379] Nicolas Standaert, *L'"autre" dans la mission: leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003.
[380] Eva Salerno, *La pratique religieuse des communautés chinoises catholiques en Europe : un lien avec Taiwan ?*, Centre Sèvres, Paris, Observatoire Pharos-Institut Ricci, 2022.
[381] Yannick Essertel, *Jean-Baptiste Pompallier: vicaire apostolique des Maoris, 1838-1868*, Paris,Cerf, 2015.

efforts pour promouvoir le catholicisme tout en respectant la culture maorie et comment il a navigué entre son rôle spirituel et les pressions politiques et coloniales. Il démontre que Pompallier, bien qu'empreint d'une vision eurocentrée, a tenté de s'adapter à la culture maorie, en permettant aux convertis de conserver certaines pratiques traditionnelles, tant qu'elles n'étaient pas en contradiction avec la foi catholique.

De même, nous trouvons ce type d'exemple sur le continent américain, avec la figure d'Émile Petitot, missionnaire oblat de Marie Immaculée, connu pour son immersion totale parmi les populations autochtones du Nord-Ouest canadien, notamment les Dénésulines et les Inuit. Il est parti pour le Canada en 1862, où il a passé près de vingt ans parmi les peuples autochtones, apprenant leurs langues, cartographiant leurs territoires et étudiant leurs cultures. Il est souvent décrit comme un missionnaire qui s'est « ensauvagé », adoptant un mode de vie proche de celui des autochtones. Petitot est reconnu pour son travail de cartographe, ethnographe, ainsi que pour son souci d'adaptation culturelle, visible, par exemple, dans la décoration d'églises locales où il a intégré des traits autochtones. Cet exemple est cependant à nuancer car Pierre Déléage démontre comment Petitot sombre dans une folie prophétique, où se confondent messianisme, chamanisme, ambitions scientifiques et paranoïa. Ses écrits et correspondances révèlent une inventivité délirante, où il interprète les cultures autochtones à travers le prisme de ses obsessions personnelles[382].

2. Le Père Éric de Rosny au Cameroun : la conversion du missionnaire

Présentons également le cas singulier du Père Éric de Rosny (1930-2012).

a) Vocation missionnaire et formation

Sa vocation missionnaire est robuste et il l'a eu très jeune, dès 11 ans[383], mais il se destinait à la mission de Chine. La situation politique de la Chine ne lui permettant pas d'y accéder, il est comme de nombreux autres Jésuites, envoyé en Afrique. Il entre au noviciat en 1949 et fait sa « régence »[384] au Cameroun à Douala en tant que professeur d'anglais au collège Libermann. Il

[382] Pierre Déléage, « La folie arctique », *Archives de sciences sociales des religions*, 5 décembre 2019, nº 188, p. 304-305.
[383] *Compagnie*, n°16 - Juillet-Août 2012.
[384] Lors de sa longue formation, tout jésuite doit passer par cette période d'environ deux ans pendant laquelle il travaille dans une œuvre ignatienne, discernée avec le provincial selon la réalité du jeune jésuite, les besoins de la province et l'appel de la formation. Ici, il est envoyé en mission au Cameroun.

retourne ensuite en France pour terminer sa formation de jésuite. Rien ne le prédestine jusqu'ici à la conversion intellectuelle qu'il opère ensuite puisqu'il devient un anthropologue universitaire reconnu, ni à la conversion spirituelle que fut son initiation chez les Ngangas[385].

b) **Rencontre et transformation personnelle**

De retour au Cameroun en 1966, il enseigne de nouveau l'anglais au collège Libermann. Sa curiosité sociale et intellectuelle le pousse alors à apprendre la langue douala et à participer à la vie nocturne des guérisseurs traditionnels. D'abord observateur, il devient disciple et va être initié par un maître à la pratique des Ngangas. Il pousse ses observations et son expérience jusqu'à devenir chercheur en ethnologie et anthropologie. Toute son expérience est explicitée dans son ouvrage *Les Yeux de ma chèvre*[386]. Il y explore les pratiques et les traditions du monde spirituel africain, à travers le regard d'un ethnologue qui devient lui-même apprenti dans le domaine de la guérison et de la médiation spirituelle. Publié en 1981, ce livre est à la fois un récit initiatique et une réflexion anthropologique sur la rencontre entre les cultures occidentales et africaines. Il raconte son expérience au Cameroun, où il s'immerge dans le monde des "ngangas", les guérisseurs et médiateurs spirituels de la culture bantoue. Intrigué par leur rôle dans la société et leur connaissance du visible et de l'invisible, il décide de devenir leur élève pour comprendre leur savoir et leur pratique. Le titre, *Les Yeux de ma Chèvre*, fait référence à une vision métaphorique, celle d'apprendre à voir différemment, à percevoir le monde sous un angle spirituel souvent étranger aux logiques rationnelles occidentales. La chèvre, symbole de médiation entre les vivants et les esprits, représente aussi la clé pour déchiffrer cette réalité complexe. Les principaux thèmes qu'il y développe sont :

- La quête de connaissance qu'il explore dans un apprentissage pratique, guidé par un maître nganga, pour comprendre les pratiques rituelles et les visions spirituelles qui animent les sociétés bantoues.
- Et la rencontre interculturelle au travers des rationalités occidentales et africaines.

De Rosny s'efforce de dépasser les préjugés pour saisir la richesse et la cohérence interne de ce système de pensée. Selon lui, ces guérisseurs ne sont pas seulement des médecins traditionnels,

[385] Confrérie de guérisseurs de la région de Douala.
[386] Éric de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre: sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala, Cameroun*, Paris, Plon, 1981.

mais aussi des figures centrales pour rétablir l'harmonie entre le monde visible et invisible. Leur savoir repose sur des rituels, des visions, et une interaction profonde avec les ancêtres. Le récit est aussi celui de la transformation de l'auteur, qui découvre de nouvelles dimensions de la foi, de la spiritualité, et de la relation à l'autre. *Les Yeux de ma Chèvre* est une œuvre marquante qui interroge les limites de la compréhension humaine et l'importance du dialogue interculturel et rend accessible un univers souvent perçu comme énigmatique, tout en soulignant l'importance de l'humilité et de l'ouverture d'esprit face à des systèmes de pensée différents. C'est à la fois une invitation à la découverte et une réflexion sur la richesse des traditions spirituelles africaines.

Fort de cette compréhension du monde traditionnel, il l'intègre à sa pastorale. Il dirige l'INADES, puis la Province d'Afrique de l'Ouest (PAO). Il continue ses recherches en anthropologue et il donne des cours d'anthropologie à l'université catholique de Yaoundé. Il est également élu par les collèges des patriarches *Ngondo*, les 27 vieillards dénommés hommes-souches de la société *sawa*, comme membre de leur confrérie. Il est transcrit[387], naturalisé, initié et intégré à l'ethnie en question. Une rue porte même son nom à Douala et il a récemment fait l'objet de cinq jours d'hommage, du 18 au 22 novembre 2024, avec une cérémonie d'attribution du titre de « citoyen d'honneur » de la ville de Douala à titre posthume.

3. Des scientifiques en Côte d'Ivoire : le cas du Père Claude Pairault

Dans la même lancée, les missionnaires jésuites français envoyés en Côte d'Ivoire furent avant tout des scientifiques et des chercheurs accomplis, ayant des activités de recherche et d'enseignement auprès d'universités locales, en économie, sociologie, anthropologie, ou encore agriculture. Scientifiques, ils prennent de la distance avec leurs sujets d'étude, ils ne sont pas dans le jugement ou l'ethnocentrisme, mais dans l'adaptation aux besoins. Là où d'autres missionnaires sont formés en France, eux étudient et continuent leur formation et leurs recherches académiques en Afrique. Le clergé de l'INADES s'intègre également dans la société chrétienne locale préexistante en aidant dans les paroisses ou en proposant des retraites spirituelles.

[387] Dans la Compagnie de Jésus, statut qui signifie qu'un jésuite change de province d'appartenance.

L'exemple le plus évident est celui du Père Claude Pairault, éminent anthropologue et linguiste, licencié ès-lettres et ès-sciences, diplômé du centre de formation aux recherches ethnologiques (institut d'Ethnologie, Paris) et attaché de recherches au CNRS. Il est envoyé au Tchad en 1958 où il fait l'étude de tous les aspects de la société d'un village dans le cadre d'une thèse de doctorat en ethnologie[388]. L'ouvrage qui en découle est une monographie ethnographique publiée en 1966. Il s'agit d'une étude approfondie sur le village d'Iro, situé dans le Tchad central, où l'auteur examine la vie quotidienne et décrit les structures sociales, les modes de subsistance et les transformations influencées par les interactions avec les autorités coloniales françaises de l'époque. Ce livre met en lumière les tensions entre les traditions locales et les influences extérieures, tout en valorisant la richesse culturelle et la résilience des habitants face aux changements imposés par la colonisation et les évolutions économiques. Ce travail s'inscrit dans une démarche anthropologique classique, où l'observation minutieuse du terrain vise à documenter des modes de vie souvent en voie de transformation rapide sous l'effet de la modernité.

Le Père Claude Pairault a également joué un rôle important dans le développement des sciences sociales en Afrique et a dirigé l'INADES à Abidjan de 1963 à 1975, tout en enseignant la sociologie aux universités d'Abidjan et de Ouagadougou dans les années 1970 et 1980. Ses recherches étaient marquées par une rigueur scientifique et une sensibilité culturelle reflétant un équilibre entre ses identités de prêtre et d'anthropologue. Son œuvre, reconnue pour sa profondeur et sa finesse, continue d'inspirer les études sur la santé, les rituels et les dynamiques sociales en Afrique. Il a ainsi contribué à faire dialoguer les disciplines universitaires et les traditions locales, en laissant un héritage précieux pour les chercheurs et les communautés qu'il a étudiées[389].

Ces exemples viennent parfaitement illustrer le texte de Michel de Certeau, jésuite lui aussi, *La Conversion du missionnaire*[390], dans lequel il explique qu'une évangélisation réussie, c'est avant tout une rencontre, un échange, et que le missionnaire, au même titre que le missionné, est profondément changé, converti par cette rencontre.

[388] Claude Pairault, *Boum-Le-Grand: village d'Iro*, Paris, Institut d'ethnologie, 1966.
[389] *Tchad : Un livre en hommage à Claude Pairault jésuite anthropologue*, https://jesuitespao.com/2022/01/14/tchad-un-livre-en-hommage-a-claude-pairault-jesuite-anthropologue/, (consulté le 17 juin 2025).
[390] Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2019[1969].

4. La transcription, un pas de plus vers l'africanisation

Ce modèle d'africanisation « dans l'autre sens » va devenir une spécificité de la Compagnie de Jésus. Ainsi, à partir de 1973, avec l'érection de la nouvelle Vice-Province d'Afrique de l'Ouest, nous remarquons que la plupart des missionnaires deviennent « transcrits ». Le phénomène de transcription n'est pas spécifique à l'Afrique. Dès les origines de la Compagnie de Jésus on peut observer ce phénomène. En effet, à l'époque moderne, les missionnaires jésuites qui partaient en mission n'avaient pas l'intention de revenir et étaient automatiquement intégrés au nouveau territoire dans lequel ils exerçaient leur apostolat ; ils changeaient immédiatement de Province[391]. Ce qui n'est plus le cas après la restauration de la Compagnie de Jésus en 1814, lors de la mise en place de nouvelles missions. On observe alors que les missionnaires restent attachés aux Provinces occidentales dont ils sont originaires et que ce sont par conséquent ces mêmes Provinces qui dirigent les territoires de mission. Nous pouvons assez sûrement émettre l'hypothèse que ce phénomène mondial se calquait sur les empires coloniaux de l'époque et que le système général de gouvernance de la Compagnie après sa restauration a dû s'adapter à la société occidentale et à sa mentalité. Les progrès dans les communications et les transports sont également à prendre en compte puisqu'ils permettent des voyages plus rapides et moins éprouvants. Et surtout, désormais, il y a un retour possible. Une nouvelle possibilité qui a impacté l'organisation d'autres congrégations missionnaires, remettant en question la stabilité de l'activité en mission[392]. Ainsi, dans les années qui nous intéressent, la transcription correspond à un statut particulier dans la Compagnie de Jésus : les Jésuites changent de Province, et on revient ainsi aux conditions de l'époque moderne, dans lesquels les Jésuites s'étaient démarqués par cette migration définitive et statutaire. Ils ne dépendent à nouveau plus des Provinces de France, mais sont sous la juridiction de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest, puis, à partir de 1976, de la Province d'Afrique occidentale. Dans les statuts de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest édités et diffusés par la curie générale le 16 juin 1973, on peut lire que :

> « Les membres de la nouvelle Vice-Province seront tous des Jésuites nés dans un des trois pays et tous les autres qui y exerceront une activité de manière permanente[393]. »

[391] Article « Mission » *in* Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.
[392] Annie Lenoble-Bart (éd.), *Missionnaires et Églises en Afrique et à Madagascar, XIXe-XXe siècles : anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2015.
[393] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : AFR417.

Cela témoigne d'une intégration et d'un attachement particulier des anciens missionnaires à leur nouvelle Province et est la manifestation de cette africanisation missionnaire.

Les divergences et enjeux face à l'africanisation au sein de ces missions jésuites présentent des réalités contrastées, façonnées par des contextes géographiques, économiques, sociologiques et historiques distincts. À ces facteurs s'ajoutent l'influence du temps, des politiques locales et internationales, ainsi que celle du Concile Vatican II. L'africanisation de la Compagnie de Jésus en Afrique se heurte à la centralisation du pouvoir au sein de la Curie romaine et de la Compagnie de Jésus. Malgré les intentions des jésuites français, ce processus ne peut être pleinement réalisé que par les Africains eux-mêmes, avec l'implication déterminante des laïcs. L'adaptation des missionnaires aux réalités locales et la formation de qualité offerte aux populations apparaissent comme des conditions essentielles à l'émergence d'une Église africaine autonome.

CHAPITRE 4 : LE DEVELOPPEMENT ET LA PRISE EN CONSIDERATION DES LAÏCS : POINT DE BASCULE DE LA CONVERSION DE LA MISSION

Le terme « humanitaire » est défini ainsi dans le dictionnaire Larousse : « Qui s'intéresse au bien de l'humanité, qui cherche à améliorer la condition de l'homme ». Pratiquement, ce terme fait référence à l'assistance et au soutien apportés aux personnes en situation de détresse ou de besoin, souvent dans des contextes de crise tels que les catastrophes naturelles, les conflits armés, les épidémies, etc. L'action humanitaire est généralement menée par des organisations non gouvernementales (ONG). Si l'humanitaire est une réponse à court terme aux urgences, le développement, quant à lui, est censé être un engagement à long terme pour construire un avenir meilleur et plus stable. Moteurs de l'évangélisation à partir des années 1960, au sein de l'Église en général et en Afrique en particulier, ces deux notions sont également au cœur des préoccupations mondiales, conséquences directes de la décolonisation. Si elles se revendiquent comme universelles et appelées à évoluer selon les contextes, elles se définissent pourtant ici uniquement par rapport aux valeurs et références occidentales de niveau de vie et de rendement économique.

Les missions d'évangélisation sont pareillement impactées par ces nouvelles préoccupations et le concile Vatican II les met en avant dans le décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem* (1965), le décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes*(1965) et l'encyclique sur le développement des peuples *Populorum progressio* (1965).

Comment cela se manifeste-t-il au sein de ces trois espaces missionnaires, quelles en sont les limites et les biais ? Comment ces mutations du statut des laïcs et de la conception missionnaire en pleine mutation, après le concile Vatican II, ont-ils impacté ces trois aires missionnaires dans leur fonctionnement, dans leurs structures et dans leur raison d'être ? Les différentes initiatives jésuites ont-elles été en phase avec la société, l'Église et la Compagnie de Jésus universelles ?

I — PLACES ET ROLES DES LAÏCS

L'histoire des laïcs dans l'Église catholique est marquée par une évolution progressive, passant d'un rôle passif à une participation active dans la mission de l'Église. Le terme « laïc » vient du grec *laos*, « peuple », que l'on peut comprendre par extension comme « peuple de Dieu ». Les laïcs étaient tout d'abord considérés comme des récepteurs passifs de l'action ecclésiale et leur rôle était principalement d'encourager l'Église par la prière, la participation aux rites et le soutien financier, tandis que le clergé jouait des rôles actifs dans l'enseignement, la liturgie et la mission.

Dès les origines du Christianisme, les laïcs se sont pourtant impliqués dans l'Église, en particulier du point de vue financier. La notion de charité inhérente à la doctrine chrétienne, les a conduits à un phénomène d'échange de leur Salut contre la charité pour les plus pauvres. De même, dès la première mondialisation ibérique, nous observons une motivation des laïcs pour les missions lointaines d'évangélisation, qui s'est également traduite par des investissements financiers[394]. Au sein de l'Église catholique, les laïcs, la charité et l'argent ont donc toujours été liés.

Les confréries laïques en sont un exemple typique. Elles trouvent leurs origines au XVe siècle en Europe. Elles permettaient aux laïcs (c'est-à-dire aux non-clercs) de participer activement à la vie religieuse et sociale. C'est alors que le concept de « laïc chrétien » émerge donnant ainsi un rôle et un statut aux non-clercs au sein de l'Église catholique. En plus de leur rôle religieux, les confréries jouaient une fonction sociale importante en offrant un soutien mutuel à leurs membres, notamment en cas de maladie ou de décès, et en organisant des activités sociales et culturelles. Au fil des siècles, elles ont évolué et se sont adaptées aux changements sociaux et religieux[395]. Elles ont permis aux laïcs de s'organiser et de participer activement à la vie religieuse sans dépendre directement du clergé, ce qui a favorisé une certaine autonomie des fidèles par rapport à l'autorité ecclésiastique, et peut être vu comme un pas vers la

[394] Ariane Boltanski et A. Maldavsky éds., *L'église des laïcs. Le sacré en partage (XVIe XXe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021.
[395] « Confréries et dévotions : dans la catholicité moderne (mi-XVe - début XIXe siècle) », Rome, *Editions de l'École Française de Rome*, 2008, vol. 393, n° 1, p. 3-6.

sécularisation[396]. À partir de la Contre-Réforme, l'Église catholique a cherché à renforcer la foi et la pratique religieuse parmi les fidèles. Les confréries laïques ont été encouragées et soutenues car elles permettaient une participation active des laïcs à la vie religieuse, renforçant ainsi leur attachement à l'Église. Elles organisaient des réunions, des prières et des activités qui aidaient à enseigner et à renforcer les doctrines catholiques parmi les membres. Les confréries étaient souvent dédiées à des saints ou à des dévotions spécifiques, ce qui était au cœur des efforts de la Contre-Réforme pour revitaliser la piété populaire et contrer l'influence du protestantisme. Les processions qu'elles organisaient étaient également des moyens visibles de démontrer la vitalité et la présence de l'Église catholique dans la vie quotidienne. On peut y voir les prémices des catéchistes que nous étudions également, puisqu'elles ont souvent été impliquées dans l'éducation religieuse et la catéchèse.

Jusqu'au XIXe siècle, le rôle des laïcs reste cependant souvent peu reconnu, bien que constituant un vivier spirituel et financier essentiel. À la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, des mouvements de laïcs organisés apparaissent telle que l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), créée en 1886 par Albert de Mun, et avec eux, une reconnaissance progressive de leur rôle dans la mission de l'Église. Mais il faut attendre le concile Vatican II pour qu'un tournant majeur intervienne, insistant sur la responsabilité des laïcs dans la mission de l'Église. Les documents comme la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*(1964) et le décret *Apostolicam Actuositatem* soulignent que les laïcs ne sont pas de simples spectateurs, mais des acteurs actifs dans l'évangélisation, notamment dans les domaines temporels tels que la famille, le travail, la politique, l'économie et la culture. Le concile affirme que leur mission dépasse le cadre de l'Église pour s'étendre à la société civile, en étant le « sel de la terre et la lumière du monde » (Mt 5,13-14). C'est par conséquent « par nature » que « la vocation chrétienne est vocation à l'apostolat » (Décret sur l'apostolat des laïcs - n° 2)[397].

Dans le cadre de notre étude, nous souhaitons nous intéresser plus particulièrement à la place et au rôle des laïcs locaux et autochtones au sein de ces trois espaces missionnaires. Comment

[396] David Garrioch, « Les confréries religieuses, espace d'autonomie laïque à Paris au XVIIIe siècle » *in* Laurence Croq (éd.), *La Religion vécue : les laïcs dans l'Europe moderne*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, p. 143-163.

[397] Éric Boone, « Le décret *Apostolicam actuositatem*. L'engagement des laïcs dans l'Église et dans le monde », *Revue Théologique de Louvain*, 2014, vol. 45, n° 4, p. 562-593.

sont-ils perçus et considérés ? Quelles sont leurs fonctions et comment évoluent-t-elles compte tenu des contextes internationaux et locaux ?

1. Outils de l'évangélisation : catéchistes et action catholique

En Afrique, les laïcs ont été intégrés à divers niveaux de collaboration ecclésiale, notamment dans les conseils pastoraux, la gestion des paroisses et les initiatives communautaires. Les catéchistes, souvent des laïcs, ont quant à eux joué un rôle crucial dans l'évangélisation rurale, servant de relais entre le clergé et les communautés locales.

Si l'importance et le recours quasi systématique aux catéchistes laïcs locaux en Afrique sont répandus dès le XIXe siècle dans toutes les missions d'évangélisation, ailleurs, des catéchistes ont été recrutés, à d'autres époques, de manière moins systématique et pour d'autres raisons. Au Tonkin par exemple, en 1680, face aux conceptions différentes de l'organisation des communautés chrétiennes, les Jésuites se sont appuyés sur des notables laïcs respectés pour leur richesse et leur conduite, ainsi que sur des catéchistes qui devaient être des exemples de piété et de célibat[398]. Le rôle des catéchistes a toujours été essentiel au sein des missions d'évangélisation, mais souvent oublié pour laisser place à l'image d'Épinal du brave missionnaire aventurier qui agit seul. Il en est de même pour tous les autres intermédiaires locaux, traducteur, maçons, etc., qui pourtant, à leur échelle, sont essentiels au façonnement et à l'inculturation de la mission.

a) Les catéchistes

Dans nos trois espaces, c'est au Tchad que les laïcs engagés dans la mission sont les plus nombreux. Nous observons un grand nombre de catéchistes et, dans une moindre mesure, une participation aux mouvements d'Action catholique : Jeunesse Agricole Chrétienne, Jeunesse Ouvrière Chrétienne et Jeunesse Etudiante Chrétienne (JAC, JOC et JEC).

Les catéchistes catholiques jouent un rôle central dans l'évangélisation et la vie communautaire au Tchad. Depuis l'arrivée des premiers missionnaires, leur engagement a été déterminant pour

[398] Isabelle Poutrin, *A la recherche d'un Constantin asiatique. Missions catholiques en Asie du Sud-Est, 1500-1700*, https://pocram.hypotheses.org/891 , 3 septembre 2015, (consulté le 16 mai 2025).

la diffusion de la foi chrétienne, en particulier dans les zones rurales et éloignées que sont alors la plupart des postes missionnaires jésuites. Comme nous l'avons déjà expliqué, le territoire confié aux Jésuites est en effet très vaste et en grande majorité rural. C'est ce qui explique d'ailleurs le plus grand nombre d'implantation jésuites au Tchad : il y avait vingt-trois postes contre deux ou trois pour la mission du Cameroun et une seule pour la mission en Côte d'Ivoire. Mais comme nous l'avons observé dans leurs nombreuses revendications, les missionnaires sont trop peu nombreux pour un si vaste territoire et n'auraient pas pu effectuer un travail évangélisateur efficace sans l'aide des catéchistes. Cela démontre en soi une première adaptation au milieu. En effet, en France, à cette époque, on ne laissait pas toute une communauté chrétienne sans prêtre durant des mois, se maintenant uniquement grâce au zèle des catéchistes.

Leur rôle et responsabilités sont multiples. En termes d'éducation religieuse, les catéchistes préparent les catéchumènes au baptême et accompagnent les fidèles vers les sacrements de confirmation et de mariage. Ils enseignent les principes de la foi chrétienne et guident les croyants dans leur cheminement spirituel[399]. Leur deuxième attribution essentielle est l'animation liturgique. En l'absence de prêtres, notamment dans les régions reculées, les catéchistes président les célébrations dominicales et les funérailles chrétiennes, assurant ainsi la continuité de la vie liturgique. Issus - et vivant au sein - des communautés locales, ils sont des points de référence pour les chrétiens, facilitant la cohésion et l'engagement communautaires[400]. Les catéchistes au Tchad font alors face à divers défis, notamment le manque de ressources ou encore les vastes distances entre les communautés. Néanmoins, leur dévouement et leur proximité avec les fidèles leur permettent de surmonter ces obstacles et de continuer à promouvoir la foi chrétienne. Le recrutement et le relais effectué par les catéchistes est au cœur des préoccupations des missionnaires comme on peut le lire dans ce rapport :

> « Nos efforts :
>
> […] Et nous sommes décidés à avoir sans tarder deux nouveaux postes : Bousso où nous réclame depuis trois ans un catéchiste qui a su, par sa foi et son zèle infatigable, grouper

[399] *Tchad: deux catéchistes institués et envoyés en mission par le Pape - Vatican News*, https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2024-01/tchad-deux-catechistes-consacres-par-le-pape-francois.html , 24 janvier 2024, (consulté le 22 mai 2025).

[400] Agenzia Fides, *AFRIQUE/LIBERIA - Catéchistes d'Afrique : un point de référence pour les chrétiens des petites communautés - Agenzia Fides*, https://www.fides.org/fr/news/70720-AFRIQUE_LIBERIA_Catechistes_d_Afrique_un_point_de_reference_pour_les_chretiens_des_petites_communautes?utm, (consulté le 17 juin 2025).

> autour de lui quelques 400 catéchumènes ; et Abéché où il nous faut répondre aux désirs répétés d'une petite communauté chrétienne, et poser les premiers jalons d'un apostolat en territoire musulman[401]. »

Ceux-ci sont par conséquent indispensables à la mission, car ils permettent d'évangéliser les masses et de maintenir des communautés chrétiennes. Les catéchistes sont les seules permanences catholiques, et ce parfois durant des mois. Ils constituent également un lien unique et nécessaire entre les communautés évangélisées qu'ils représentent et les missionnaires. Leur rôle demeure essentiel pour l'avenir de l'Église catholique au Tchad, en particulier dans les efforts d'inculturation et d'adaptation du message évangélique aux langues et aux cultures locales. En somme, les catéchistes sont des piliers de l'Église au Tchad, assurant la transmission de la foi et le dynamisme des communautés chrétiennes à travers le pays.

Dans les archives, nous pouvons voir que les catéchistes sont mentionnés à de nombreuses reprises, que ce soit dans les lettres de missionnaires ou dans les rapports d'activité ou de visite :

> « Pour soutenir l'auditoire, le prêtre, vite relayé par le catéchiste, principal ouvrier de l'évangélisation, montrait une image de la scène commentée[402]. »

> « Kourma 2 octobre 1952, première tournée en brousse… sur le bord de la route, tout un groupe, catéchiste en tête, nous attend…nous sommes conduits au village jusqu'à une grande place ombragée. C'est le lieu du catéchisme. Quand le gong a battu le rappel, c'est là que j'ai la joie de dire la messe à laquelle communie le catéchiste, seul chrétien du lieu et ses jeunes enfants. Sa femme est encore catéchumène. C'est la présence de ce chrétien, simple paysan, qui fait lever une chrétienté[403]. »

Cela met en évidence leur essentialité : l'évangélisation et le maintien des communautés chrétiennes auraient été impossible sans leur concours. On observe le même phénomène dans d'autres missions d'évangélisation notamment au Congo, comme le démontre Fidèle Ikombila Mpamende dans son ouvrage au titre édifiant, *L'évangélisation par des catéchistes-bakambi :*

[401] Archives jésuites de France – province de Lyon- gouvernance : Mly149.
[402] J. Hallaire, *Naissance d'une Église africaine*, *op. cit.*, p. 22.
[403] J. Hallaire, *Naissance d'une Église africaine*, *op. cit.*, p. 36.

cas du diocèse d'Inongo en R. D. Congo[404]. Ils sont ainsi décrits comme les « bases et noyaux des missions » :

> « Tout ce qui vient d'être dit est particulièrement applicable aux populations saras qui sont la base et le noyau de notre mission du Sud. Les Saras, qui sont de grands sensibles et facilement susceptibles mais aussi des gens pieux, religieux, prosélytes et très fortement unis entre eux, ont dès l'abord conquis la sympathie de nos missionnaires. Aussi les dialectes saras ont-ils été les premiers qu'ils se soient mis à déchiffrer et à noter ; parmi leurs meilleurs catéchistes ils ont la joie de compter une majorité de Saras. Vu leurs prédispositions au Christianisme, on peut espérer qu'un jour l'ensemble de ce peuple sera chrétien, et souhaitons-le, chrétien catholique, malgré les efforts que tentent de leur côté les protestants[405]. »

[404] Fidèle Ikombila Mpamende*, L'Évangélisation par des catéchistes-bakambi: cas du diocèse d'Inongo en R. D. Congo*, Paris, L'Harmattan, 2021.
[405] Archives jésuites de France – province de Lyon- gouvernance : MLY149.

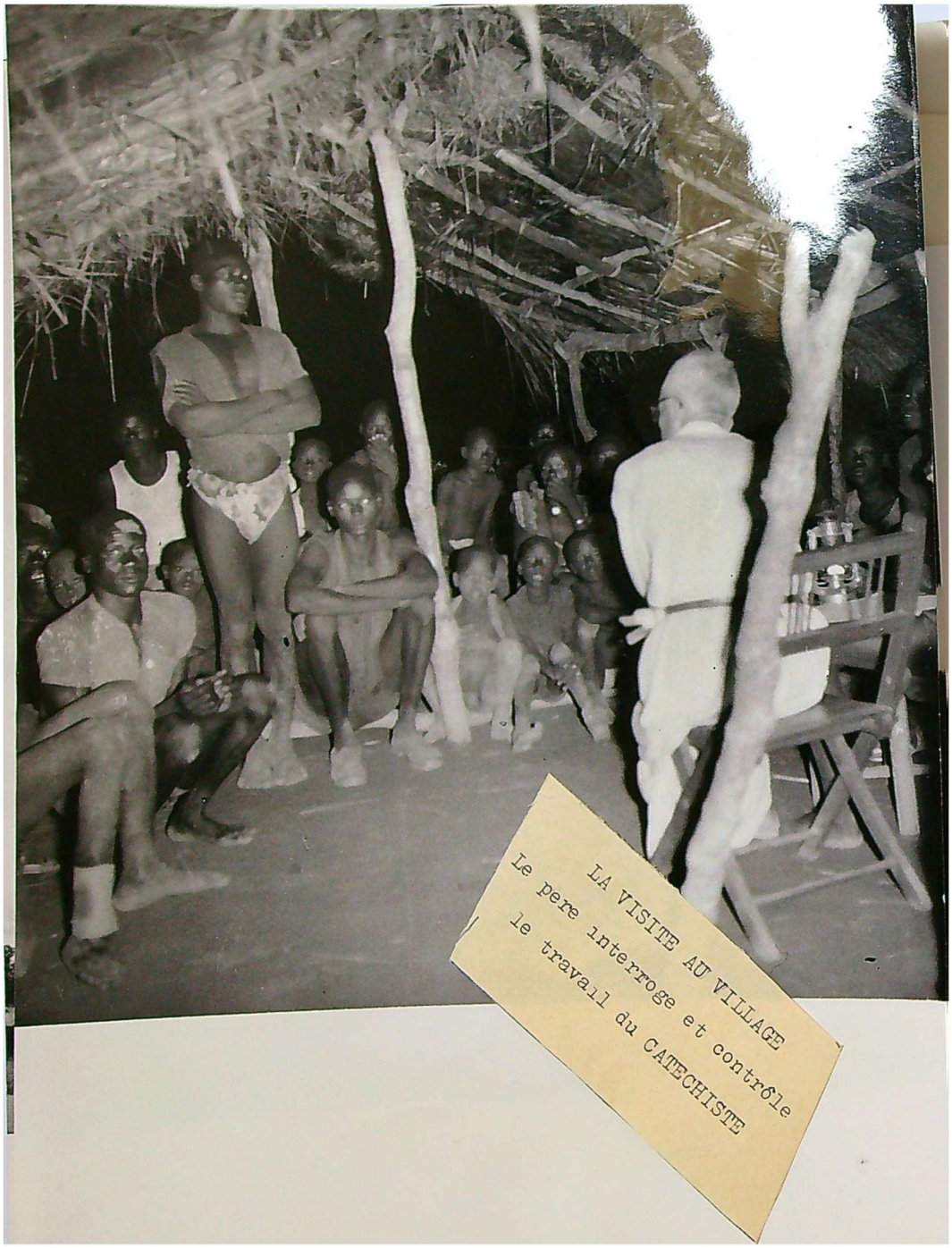


Figure 19 Visite de catéchistes au Tchad - années 1950[406]

Cependant, comme nous pouvons le voir dans cet exemple, leur nom n'est jamais cité, nous ne trouvons aucune description de ces individus et aucun missionnaire ne décrit outre mesure une relation particulière avec eux. Nous ne trouvons aucune liste, aucun document officiel qui les habiliterait, ni d'élément concernant les modalités précises de leur recrutement. Il n'y a aucun document émanant des catéchistes, leur parole directe est absente. Les seules représentations

[406] Archives jésuites de France – province de Lyon- iconographie de la mission du Tchad.

que nous avons, de certains d'entre eux, sont à chercher dans l'iconographie, lorsque les photos sont annotées, ce qui n'est pas systématique. Comme nous venons de le voir, leur nom n'est pas indiqué. Ce qui démontre qu'ils sont plus perçus comme des outils, que comme des collaborateurs à part entière. Cela correspond tout à fait à la conception des laïcs dans l'Église en général. On peut émettre l'hypothèse que de tels cas de figure ont pu influencer la reconnaissance qui a été rendue aux laïcs lors du concile Vatican II, marquant ainsi un tournant dans la reconnaissance et la visibilisation des laïcs, dans la vie et la mission de l'Église[407]. En effet, les documents conciliaires, tels que *Lumen Gentium* et *Apostolicam Actuositatem*, ont mis en avant le rôle crucial des laïcs, y compris des catéchistes, dans l'évangélisation et la catéchèse. Cependant, malgré les avancées notables, cette reconnaissance a également ses limites, reflétant les tensions et les défis de l'époque. Vatican II a, par exemple, maintenu une distinction claire entre le clergé et les laïcs en termes de rôles et de fonctions. Les laïcs sont reconnus comme des membres à part entière de l'Église, mais leur rôle est souvent vu comme complémentaire de celui du clergé, plutôt que comme égal ou autonome. De plus, les textes conciliaires, tels que *Lumen Gentium*, réaffirment la structure hiérarchique de l'Église, où les évêques, les prêtres et les diacres ont des rôles de direction et de sanctification qui ne sont pas ouverts aux laïcs. De même, si le concile a encouragé la participation des laïcs dans divers ministères, il n'a pas établi de ministères laïcs institutionnalisés au même titre que les ministères ordonnés. Les laïcs sont fréquemment invités à participer aux ministères existants sous la supervision du clergé et leur rôle est souvent limité à des activités spécifiques, telles que la catéchèse, le travail caritatif et l'évangélisation, plutôt qu'à des rôles de gouvernance ou de prise de décision au sein de l'Église[408].

En résumé, bien que le concile Vatican II ait marqué une étape importante dans la reconnaissance des laïcs, les limites structurelles, théologiques, pratiques et textuelles ont pu restreindre l'impact et la portée de cette reconnaissance. Ces limites reflètent les tensions et les défis de l'époque, ainsi que la complexité de la réforme et du renouvellement au sein de l'Église catholique et sa mondialité[409].

Formation

[407] Pierre Pierrard, *Les Laïcs dans l'Église de France: XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions ouvrières, 1988.
[408] Christoph Theobald, « Le concile Vatican II face à l'inconnu :l'aventure d'un discernement collégial des « signes des temps » », *Études*, 1 octobre 2012, vol. 417, n° 10, p. 353-363.
[409] Étienne Fouilloux et Frédéric Gugelot, « Vatican II, un concile pour le monde ? », *Archives de sciences sociales des religions*, Octobre 2016, n° 175, p. 223-230.

De même, nous constatons que leur formation, primordiale pour assurer une transmission fidèle et efficace de la foi, est assez négligée, bien qu'elle reste une exigence dès le début de la mission :

« **LES CATÉCHISTES ET LEUR FORMATION** – *par le P. PIERRE,*

Le P. PIERRE divise son rapport en deux parties : 1° ce qu'ils sont ; 2° ce que nous voudrions qu'ils soient.

Ce qu'ils sont.

Après avoir indiqué l'accroissement rapide du nombre des chrétiens à Doba, le P. PIERRE nous trace le portrait d'une série de catéchistes tels qu'ils fonctionnent actuellement. La plupart des 227 catéchistes de la Mission de Logone sont sortis de l'école de catéchistes de Doba qui fonctionne depuis 1953.

Pour juger leur valeur on peut se poser plusieurs questions :

Que pensent-ils ? – Il est toujours très difficile de le savoir. Il faudrait préciser : leur esprit apostolique, leur désintéressement, leur sens surnaturel et leur attitude intérieure vis-à-vis des coutumes païennes. Un fichier spécial pour les catéchistes rendrait grand service.

Comment se conduisent-ils ? La valeur d'un chrétien dépend en bonne partie de la conduite du catéchiste. S'il est exclu des sacrements, cela ne passe pas inaperçu, l'ivrognerie et surtout appât du gain nuisent à la bonne marche chrétienne du village.

Comment enseignent-ils ? Une formation sommaire est donnée à Doba : il existe une classe au niveau du C.P. II, avec instruction religieuse plus poussée : explication des questions du catéchisme et vie de Jésus. En revanche, il est difficile de juger ce qui est dit en catéchèse, lors des cours ou dans l'appel, les 4/5 ne donnant aucun enseignement. Sur les 227 catéchistes en activité, 50 % ne donnent ni fiches, ni devoirs, travaillent très superficiellement, puis 1/3 est un fléchissement très net.

Comment dirigent-ils leurs chrétientés ? Un certain nombre dirigent très bien leur communauté chrétienne. Ils préparent au mariage hommes et femmes, rappelant à

l'ordre quand il y a des fautes, et quelques d'autres, il est difficile de s'affranchir de l'indifférence ou du relâchement.

Malgré les imperfections et les échecs, c'est grâce à ces catéchistes qu'il y a à Doba 8.000 chrétiens. Cependant, des transformations et des remèdes s'imposent si nous voulons progresser[410]. »

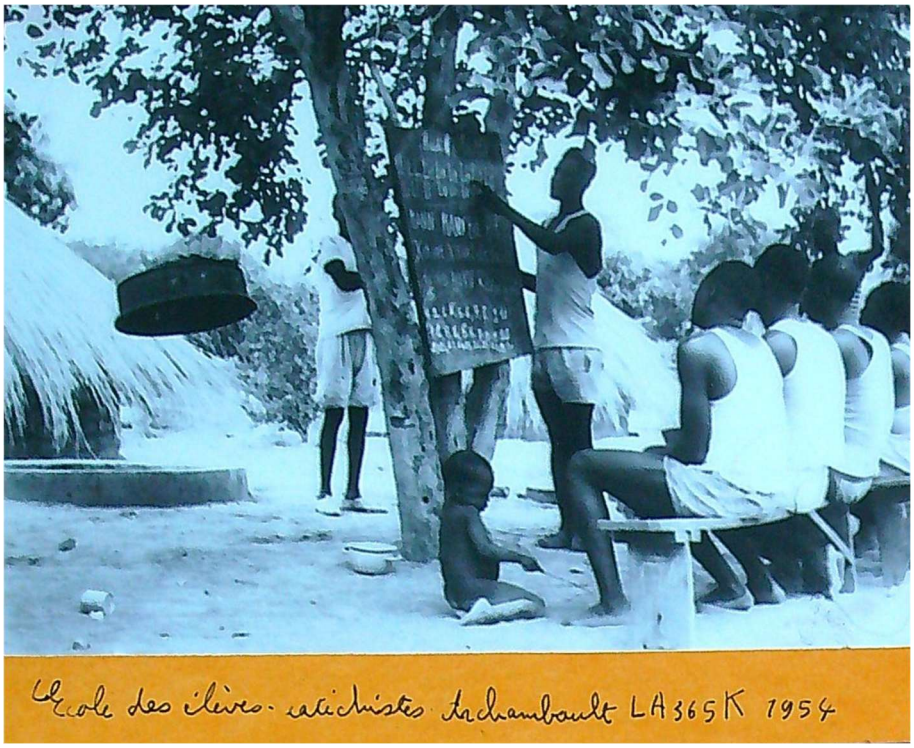
« Le besoin de réévaluer sans cesse le rôle du catéchiste.

On évitera de voir en lui seulement un enseignant de la doctrine ; il est peut-être surtout guide de chrétienté, du moins en brousse, véritable petit "épiscope" du type décrit par St Paul. Sa formation devrait être renouvelée par un contact plus fréquent avec le Père, par un enseignement de l'Évangile plus poussé, par une initiation pédagogique, par quelques connaissances de l'Action Catholique ; si une école, normale de catéchistes Supérieurs paraît souhaitable, il reste à inventorier de façon plus précise, dans une autre session, les moyens de formation des catéchistes... »[411]

Une formation sérieuse des catéchistes doit permettre une meilleure formation chrétienne de toute la communauté et valorise les relais qu'ils sont :

[410] Archives jésuites de France – province de Lyon- mission du Tchad : RTC109.
[411] Archives jésuites de France – province de Lyon- mission du Tchad : RTC109.

« 3- les catéchuménats sont bien suivis. En vue de valoriser toujours plus nos catéchistes, l'on fera pour eux des réunions de formation aussi fréquentes que possible [412]».



[413]

Figure 20 École des élèves catéchistes 1954

C'est surtout, comme nous l'avons souligné, après le décret *Ad gentes* (1965), que la place des laïcs dans l'Église est mise en avant et promue. Ce décret traite notamment de la formation des catéchistes :

« En outre, pour la plantation de l'Église et le développement de la communauté chrétienne, sont nécessaires des ministères divers, qui, suscités par l'appel divin du sein même de l'assemblée des fidèles, doivent être encouragés et soutenus par tous avec un soin empressé : parmi eux, il y a les fonctions des prêtres, des diacres et des catéchistes, et l'action catholique.

17. Formation des catéchistes

De même elle est digne d'éloge cette armée, qui a si magnifiquement mérité de l'œuvre des missions auprès des nations, l'armée des catéchistes hommes et femmes qui,

[412] Archives jésuites de France – province de Lyon- Gouvernance : Mly 149.
[413] Archives jésuites de France – province de Lyon- iconographie de la mission du Tchad.

pénétrés d'esprit apostolique, apportent par leurs labeurs considérables une aide singulière et absolument nécessaire à l'expansion de la foi et de l'Église.

De nos jours, du fait du petit nombre de clercs pour évangéliser de si grandes multitudes et accomplir le ministère pastoral, la fonction des catéchistes a une très grande importance. Leur formation doit donc être améliorée et adaptée au progrès culturel de façon à ce qu'ils puissent remplir le plus parfaitement possible leur fonction en collaborateurs efficaces de l'ordre sacerdotal, – fonction qui se complique de charges nouvelles et plus amples.

Il faut donc multiplier les écoles diocésaines et régionales dans lesquelles les futurs catéchistes étudieront avec soin la doctrine catholique, surtout en matière biblique et liturgique, et aussi la méthode catéchétique et la pratique pastorale, se formeront aux mœurs des chrétiens, s'appliquant sans arrêt à cultiver la piété et la sainteté de vie. De plus on devra établir des sessions ou des cours qui permettront aux catéchistes de se renouveler, à périodes fixes, dans les disciplines et les techniques utiles à leur ministère, de nourrir et de fortifier leur vie spirituelle. En outre, à ceux qui se dévouent entièrement à cette besogne, on devra procurer par une juste rémunération un état de vie décent et la sécurité sociale.

On souhaite qu'il soit pourvu d'une manière convenable à la formation et à l'entretien des catéchistes par des subsides spéciaux du S. Dicastère de la Propagation de la foi. Si cela apparaît nécessaire et indiqué, on fondera une œuvre pour les catéchistes.

De plus, les Églises apprécieront avec reconnaissance le labeur généreux des catéchistes auxiliaires, dont l'aide leur sera indispensable. Ils président les prières dans leurs communautés et enseignent la doctrine. Il faut donc se préoccuper comme il convient de leur formation doctrinale et spirituelle. En outre, il est souhaitable que, là où cela paraîtra opportun, la mission canonique soit confiée publiquement, au cours d'une action liturgique, aux catéchistes qui auront reçu une formation suffisante, afin qu'ils soient au service de la foi auprès du peuple avec une plus grande autorité[414]. »

Le concile a donc souligné la nécessité d'une formation adéquate pour les laïcs, mais il n'a pas fourni de directives claires ou de structures pour l'assurer. Cela a souvent conduit à une préparation inégale et insuffisante des laïcs pour leurs rôles dans l'Église. De plus, la formation

[414] Décret *Ad gentes* 17-21.*https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html.*

théologique et spirituelle des laïcs est souvent restée limitée, ce qui a pu restreindre leur capacité à participer pleinement et efficacement aux ministères et aux missions de l'Église.

Le recrutement et la formation des catéchistes sont très tôt considérés par les Jésuites comme un des quatre piliers de la réussite et de la pérennité de la mission, comme on peut le voir ici :

« **D – Les moyens essentiels pour faire progresser l'Évangile dans ce pays :**

a.) Des catéchistes à découvrir et à former.
Fort-Archambault en manque actuellement ; au contraire, Lamy, Bongor, Chagoua, Bousso sont relativement bien pourvus. Reste à former davantage ces catéchistes, dans des réunions hebdomadaires et des récollections.

b) Des moniteurs d'école.
Un effort de toute la mission est à faire ici :
nous allons avoir cette année, à Fort-Archambault, une école pour huit ou dix premiers élèves-moniteurs, choisis d'après leur capacité et leur zèle.

c.) Les Dispensaires, bien nécessaires dans un pays où l'hygiène est encore trop peu pratiquée et où les épidémies font beaucoup de ravages. Ainsi par leur inlassable dévouement envers les malades, nos Sœurs peuvent montrer concrètement la charité du Christ, et faire sentir la bonne odeur du Christ tous ceux qu'elles approchent, qu'ils soient chrétiens, païens, protestants ou musulmans.

d.) Adaptation Africaine.
Nos missionnaires, surtout les jeunes,
sont intimement persuadés qu'ils ne feront pénétrer l'Évangile dans les âmes africaines qu'autant qu'ils en connaîtront leur comportement, leurs coutumes, leur mentalité.

Il faudra donc que, apprendre les langues des populations qui nous sont confiées. Sur ce point, il apparaît, après trois années d'expérience,

que les langues les plus utiles à connaître dans notre mission, au moins pour le moment, sont … [415]»

Pourtant, à la lecture des documents d'archives, la question d'une bonne formation des catéchistes ne commence à se poser concrètement qu'au milieu des années 1960, dans les différents *Survey*[416], au même titre qu'une formation plus spécifique et poussée du clergé, vingt ans après le début de la mission du Tchad, ce qui est assez tardif. On peut en conclure que cette avancée est le fruit des instructions du concile Vatican II et qu'elle témoigne également d'une nouvelle considération pour les laïcs qui sont alors tenus comme du personnel à part entière au service de l'Église. Ainsi, ce n'est qu'à partir de 1970 que des centres de formation catéchétique pour les villages voient le jour[417]. De ce fait, nous trouvons également des réflexions sur ces enseignements lors de sessions pastorales :

« **Catéchuménat et école de catéchistes dans le diocèse de Bobo-Dioulasso (Hte Volta) par Mgr P. DALMAIS**

I Organisation du catéchuménat
(renseignements fournis par le Père de MONTJOIE)

a) Durée : quatre ans ainsi répartis :

- 3 mois de pré-postulance
- 1 an de postulance (catéchisme des médaillés)
- 2ème année de catéchuménat proprement dit (catéchisme du chapelet)
- 3ème année de catéchuménat (catéchisme des médaillés-croix)
  "Baptizandi" pendant le Carême par la retraite des "Baptizandi" pendant le Carême pour le baptême de Pâques (Les baptêmes ne sont célébrés qu'une fois par an à Pâques.)

b) Programme :

[415] Archives jésuites de France – province de Lyon- Gouvernance : MLy149.
[416] Archives jésuites de France – province de France- gouvernance : AFR413 -Survey du Tchad, 1968, p. 62-67.
[417] Camille Manyenan Nodjita, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ».Mémoire de fin de Licence, Faculté de théologie de l'institut de spiritualité, Université pontificale, Madrid, 2022.

- Pré-postulance : prières et notions succinctes sur la religion.
- Postulance : présentation générale des vérités de la religion chrétienne (Dieu, Trinité, Anges, Homme, Péché originel, Sauveur, Salut, Église, Marie).
- Chapelet : Commandements, Péché, Vertus théologales, Grâce, Prière.
- Médaillés-croix : Sacrements et Vie chrétienne.

Remarque : les catéchumènes n'assistent à la Buso, le dimanche, qu'à partir de la 2ème année de catéchuménat proprement dite. Avant, ils sont réunis à part le dimanche[418]. »

Il apparaît donc qu'auparavant le catéchisme enseigné ne devait pas beaucoup différer du catéchisme occidental et qu'il était par conséquent peu adapté et peu africanisé. Il a fallu par exemple attendre des dizaines d'années pour que les missionnaires linguistes en réalisent en langues locales, comme nous l'avons mentionné dans le deuxième chapitre. Ainsi, il y a eu un manque d'adaptation à la société, ou devrait-on dire aux sociétés, car elles sont nombreuses sur le territoire, dans les formations et pastorales proposées.

Avant l'émergence d'un clergé autochtone, les catéchistes ont donc été la seule note locale de l'Église du Tchad. Cependant, malgré le maintien de ces nombreuses communautés chrétiennes grâce aux catéchistes on ne peut pas encore parler de réelle autochtonisation de l'Église. Cela peut s'expliquer en partie à cause d'une réalité sociologique propre au Tchad, dont le territoire confié aux Jésuites est très vaste et composé de nombreux peuples, ethnies ayant des cultures et des langues propres. Le problème des langues de catéchisme apparaît ainsi souvent dans les documents d'archives. Soit le missionnaire enseigne en français et quelqu'un traduit, soit il faut enseigner dans la langue de la population que l'on souhaite évangéliser et c'est alors un long processus à mettre en place, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre. Voici ici un rare témoignage des populations locales face au problème de la langue dans leur pratique chrétienne :

« **Fort Archambault, le 13-4-48**

[418] Archives jésuites de France – province de Lyon – Mission du Tchad : RTC109.

A Monsieur le Monseigneur de la Compagnie Jésus du Tchad

Nous nous portons plainte contre vous à cause de notre bon Père Forobert qui nous a quitté brusquement pour Lamy. Cela nous fait beaucoup de peine.

Pour cela nous vous supplions et resupplions de le faire retourner vers nous encore pour quelques instants, car nous ne trouvons rien à cette affaire un inconvénient. Nous vous tombons tous à vos pieds douloureusement.

Voyez au moins nos douleurs; ayez pitié d'elles et rendez-nous notre bon Père Forobert pour quelques moments et il vous rejoindra après.

Or voyez le résultat. Le Père Barjon est seul, il ne pouvait pas faire quelques choses. De bon à côté de lui il y a un jeune Prêtre qui n'a pas encore terminé ses études, ni encore reçu le Sacrement de l'Ordre. Il peut bien l'aider, mais il y a des moments où il ne peut pas. Et c'est de nouveau une peine pour le Père Barjon. Ayez pitié de lui aussi, Monseigneur.

Comme le P. Barjon ne sait que parler Sango, il peut bien confesser les Sango et il ne peut jamais nous confesser, car il ne sait pas notre langue; et cela nous empêche souvent de communier.

Nous vous supplions vraiment, ayez pitié de nous et venez à notre secours, car il y a beaucoup de Ngambayes et Saras qui ne connaissent ni le Sango ni le Français et il leur est difficile de se confesser.

Nous, nous voulons deux Pères à la Mission qui peuvent s'aider l'un l'autre et ça ira bien.

Si vous avez trouvé des inconvénients à cela, dites-nous bien simplement, car nous revendiquons ça, comme une vraie droiture.

Veuillez agréer, Monseigneur, l'hommage de nos profonds respects.

Signés: Groupes Ngambays[419]. »

[419] Archives jésuites de France – province de Lyon- Gouvernance : MLy149.

De plus, la réalité territoriale ecclésiastique du diocèse, ou de la paroisse était également loin d'être en phase avec l'organisation originelle de la population tchadienne et cela n'a pas facilité la tâche.

Les catéchistes et leur formation peuvent être vus comme la préparation à l'autochtonisation du clergé qui suivra plus tard. Ils mettent également les laïcs au centre de l'animation de la vie chrétienne des communautés en en faisant parfois le seul référent. Tout cela a pu influencer les évolutions du statut des laïcs prônées lors du concile Vatican II. On peut d'ailleurs en voir les effets dès 1971 où des stages de pastorale commencent à être organisés. Ceux-ci regroupent des stagiaires issus de divers pays (Cameroun, République Centre-Africaine, Tchad), de diverses origines sociologiques (infirmières, animateurs, curés, catéchistes, etc.). Cette initiative a donc une volonté d'exercice et de diffusion panafricaine. De plus, les réflexions s'effectuent avec l'ensemble des stagiaires sur des questions sociétales (le foyer et la famille) ou culturelles (tradition africaine), ce qui en fait également un outil d'inculturation.

Pourtant, la reconnaissance et la considération pour les catéchistes est quasi absente de nos sources, ce qui met en lumière une Église et un clergé trop centrés sur eux-mêmes et peu universalistes. Si l'on se place d'un point de vue plus global, et que l'on interroge les missionnés, comme c'est le cas dans cet article de *La Croix internationale* de 2021, le rôle central et fondateur des catéchistes est cependant indéniable, ainsi que la reconnaissance et la considération que leur communauté leur porte encore aujourd'hui :

> « Depuis les premières heures du catholicisme en Afrique francophone, les catéchistes ont été un pilier de l'évangélisation comme traducteurs des missionnaires d'abord, ensuite comme animateurs des communautés chrétiennes nouvellement évangélisées.
>
> Des noms de catéchistes ont d'ailleurs traversé les générations, comme celui de Louis Wandete, premier catéchiste de Korhogo, dans le nord de la Côte d'Ivoire, ou encore Isidore Bakanja, catéchiste congolais béatifié en 1994 par le pape Jean-Paul II, et le bienheureux Lucien Botovasoa, instituteur et catéchiste malgache béatifié en 2018 par le pape François.

De nos jours, les catéchistes demeurent des acteurs incontournables de la vie pastorale des diocèses d'Afrique, notamment dans les zones enclavées où il n'y a pas assez de prêtres[420]. »

De même, en janvier 2024, le Pape François a institué deux catéchistes tchadiens[421], reconnaissant ainsi leur engagement et leur rôle crucial dans l'Église locale. Cette institution souligne l'importance des catéchistes dans la mission d'évangélisation et leur confère une reconnaissance officielle au sein de l'Église universelle.

Mais le travail n'est pas encore achevé, comme le prouvent deux évènements récents. En 2019, le Synode des évêques pour l'Amazonie a souligné l'importance des ministères laïcs, y compris celui des catéchistes, dans les régions où l'accès aux prêtres est limité. Il a appelé à une plus grande reconnaissance et à un soutien accru pour ces ministères. Puis, en 2021, le pape François a institué le ministère laïc de catéchiste, reconnaissant officiellement ce rôle comme un ministère stable et institutionnalisé dans l'Église. Cette décision a marqué une nouvelle étape importante dans la visibilisation et la valorisation des catéchistes.

Malgré ces avancées, les catéchistes continuent de faire face à des défis, tels que le manque de ressources, la nécessité d'une formation continue et la reconnaissance inégale selon les régions, en particulier dans un contexte de diminution du nombre de prêtres et de religieux. En substance, le recours aux laïcs est toujours croissant et plébiscité en période de crise ou dans les contextes épineux (Contre-Réforme, Vatican II, baisse des vocations, régions éloignées, etc.).

b) L'Action Catholique

Nous venons de constater que les laïcs locaux, en particulier ruraux, se sont surtout engagés en tant que catéchistes au Tchad. Mais nous trouvons également, en particulier pour ce territoire, des occurrences récurrentes dans nos sources à propos des mouvements d'Action catholique.

[420] *Être catéchiste en Afrique*, https://international.la-croix.com/fr/afrique/etre-catechiste-en-afrique-2 , 18 août 2021, (consulté le 21 mai 2025).

[421] *Tchad: deux catéchistes institués et envoyés en mission par le Pape - Vatican News*, https://www.vaticannews.va/fr/église/news/2024-01/tchad-deux-catechistes-consacres-par-le-pape-francois.html , 24 janvier 2024, art cit.

L'Action catholique est considérée comme une collaboration spéciale des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie[422]. Il s'agit toujours de « pénétrer » son « milieu social » et, par-là, de le transformer[423]. L'Action catholique est donc un ensemble de mouvements obéissant à une sorte d'idée-force ou de loi-cadre qui consiste, dans l'Église contemporaine, à faire participer les laïcs à l'apostolat dont le Pape et les évêques sont les premiers responsables. En cela, on peut les concevoir comme des héritiers des confréries laïques. Les mouvements très variés qui ont tenté de mettre en œuvre ce dessein se sont développés principalement sous le pontificat de Pie XI[424]. Les mouvements d'Action catholique pratiquent la relecture de vie à la lumière de l'Évangile selon une méthode qui peut se résumer ainsi : « voir, juger, agir ». L'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), par exemple, est une organisation créée en 1886. Elle a ensuite suscité en son sein l'apparition des autres branches spécialisées par milieux socio-professionnels : la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) en 1927, la Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC) et la Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC) sont fondées en 1929, la Jeunesse maritime chrétienne (JMC) en 1931 et enfin, en 1936, la Jeunesse indépendante chrétienne (JIC). On perçoit la montée en puissance de ces organisations à partir de 1945. Car avant la guerre, leur emprise restait modeste et leur succès variable[425].

Dans le fonds de la mission du Tchad, c'est toute une cote qui est consacrée à l'Action catholique, preuve de la portée qu'elle revêtait alors au sein de la mission du Tchad. Il y est également fait référence dans toutes les réponses au questionnaire du *Survey* du Tchad de 1968. Concernant l'iconographie, nous trouvons facilement des photos des rassemblements ou sorties scouts ainsi que de la JEC.

[422] Gaston Piétri, « Les laïcs dans l'Église : Vatican II et ses suites », *Études*, 2003, vol. 398, n° 3, p. 357-373.
[423] Bruno Duriez, « L'engagement catholique social (1945-1970) », *Recherche sociale*, 2016, vol. 219, n° 3, p. 10-23.
[424] Encyclopædia Universalis, *Action catholique*, https://www.universalis.fr/encyclopedie/action-catholique/ (consulté le 31 juin 2024).
[425] Bernard Giroux, *Voir, juger, agir: Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.



Figure 21 Camp scout Pâques 1957[426]

Examinons plus en détail de quoi il est question. La chronologie du dossier sur l'Action catholique s'étend de 1957 à 1967. Comme nous venons de l'énoncer, les mouvements d'action catholique se répartissent alors par origine socio-professionnelle. On remarque que ces mouvements sont par conséquent essentiellement présents dans les villes plutôt qu'en « brousse ». Les mouvements présents sont : le scoutisme, les Cœurs vaillants (forme d'action catholique pour les enfants), la JEC, la JOC et la JAC. Les membres sont en majorité des enfants ou des adolescents, recrutés à l'école primaire pour le scoutisme et les Cœurs vaillants, et au collège pour la JEC et la JOC. Il s'agit d'initiatives qui se concentrent plutôt sur les élites. On passe ici à une étape postérieure à l'évangélisation, car l'on souhaite à la fois « récupérer » et maintenir ces élites dans la « vie chrétienne ». C'est d'ailleurs la seule initiative à destination des élites mise en place au Tchad. Ainsi que nous l'avons précisé à propos de l'africanisation, les Jésuites n'ont pas réussi , l'évangélisation des élites au Tchad :

> « Il faut créer une élite qui entraînera la masse et contribuera à agir chrétiennement sur les structures de la société.

[426] Archives jésuites de France – Province de Lyon - iconographie de la Mission du Tchad -FiRTC1.

Il faut faire prendre conscience à tous nos chrétiens que le prêtre n'a pas le privilège de l'apostolat. Il faut que tous nos chrétiens comprennent qu'ils appartiennent à une Église militante, à une Église qui peut transformer la cité comme le levain dans la pâte[427]. »

« L'évolution des esprits qui rend urgente la création de l'Action Catholique parmi les chrétiens voulant être traités en adultes se fait moins sentir dans la brousse que dans la ville[428]. »

En outre, la mise en place et le fonctionnement de l'Action catholique sont à replacer dans la globalité du monde et de la société d'alors et on note par exemple, les effets de la décolonisation sur l'organisation des mouvements d'Action catholique, exprimés ici de manière explicite :

« II - Administration des différents mouvements d'A.C.

A. Interdépendance et autonomie des secrétariats.

Les événements politiques, en particulier l'instauration de

la loi cadre ont fait se modifier le structure administrative des

Territoires liés avec la métropole ou plus exactement "administration autonome" prenant une part de plus en plus active à l'administration de leur Territoire. En conséquence très logique, les secrétariats métropolitains d'A.C. se sont effacés devant des secrétariats interterritoriaux ou locaux, selon les cas. Au sein de l'A.B.S. les mouvements tendent à une autonomie de plus en plus grande vis-à-vis de la Fédération. Aussi un mouvement comme celui de la J.O.C. a voulu décrocher de la fédération pour se mouler dans les nouveaux cadres.

B. Administration des différents mouvements.

a) JOC, JOCAF.

Mouvements fédéraux. Secrétariat à Brazzaville. Ce dernier est rattaché à la JOC. internationale Adresse : Secrétariat JOC. B.P. 907. Brazzaville. (M.C.)

Secrétaire fédéral : Pedro Massonoy

permanent : Jean Bertrand

revue "l'avenir des jeunes"

b) JEC, JECAF.

[427] Archives jésuites de France – Province de Lyon -Mission du Tchad : RTC109.
[428] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC109.

Mouvements fédéraux. Secrétariat à Brazzaville, rattaché

à la JEC. internationale.

Adresse : Secrétariat J.E.C. B.P. 907. Brazzaville »[429]

Mais ce qui est frappant dans nos sources, c'est qu'elles insistent surtout sur le rôle du prêtre en tant qu'aumônier dans ces mouvements, et sur le travail et l'engagement que cela représente pour lui. On expose également les résultats sur la vie chrétienne des participants. Mais il est très rarement fait mention des animateurs, sauf pour démontrer qu'il en manque ou que le recrutement s'avère ardu. Or, c'est normalement sur ces laïcs que doit reposer l'organisation et le maintien de ces mouvements. Cependant, il est logique qu'ils aient du mal à trouver des animateurs dans un pays où l'évangélisation catholique est très récente et encore balbutiante. Il faut une communauté chrétienne déjà bien ancrée pour passer à une étape d'apostolat par les laïcs. Mais il semble que les missionnaires aient été conscients de ces limites :

> « Ces remarques un peu pessimistes, ne tiennent pas assez compte d'efforts entrepris par ailleurs, comme ceux par exemple de la J.A.C. Mais ces efforts ne sont pas toujours bien intégrés dans l'ensemble de l'Église. Le travail de la J.A.C. est considéré par beaucoup comme marginal, ou comme une plate-forme pour la catéchisation. Bref, si l'on veut caractériser la situation : l'Église est encore centrée sur elle-même. Ce qu'elle cherche c'est à se recruter, à s'opposer à l'invasion de l'Islam, à se défendre contre les sectes. Recruteur de nouveaux adeptes et recruteur des prêtres qui s'occuperont d'eux. L'Église n'intéresse pas parce qu'elle ne s'intéresse qu'à elle-même. Elle n'est pas encore vraiment ouverte aux perspectives conciliaires. Elle n'a pas compris qu'elle ne se découvrirait vraiment elle-même et qu'elle ne « révélerait le vrai visage du Christ qu'en sortant de soi, en s'incarnant au niveau de tous les hommes, et en participant activement à la construction du monde qui se cherche aujourd'hui. Tant qu'une "pastorale d'ensemble" n'aura pas son travail et les outils (catéchistiques, liturgiques, par exemple) dont elle dispose vers ce but, tant qu'elle n'aura pas aidé les hommes à devenir éducateurs catéchumènes et chrétiens à saisir ce que signifie concrètement la charité du Christ[430]. »

[429] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC109.
[430] Archives jésuites de France – Province de France – gouvernance : AFR211.

Les mouvements de jeunesse des écoliers comme le scoutisme et Cœurs vaillants semblent être ceux qui se développent le mieux, ou c'est du moins ce qu'indiquent les missionnaires dans les sources. Ils sont également conscients que le paternalisme et l'oubli des élites ont été défavorables à leur mission :

> « Pourquoi cet échec?
> Les Missions ont travaillé à la conversion des masses (ce qui n'est pas rien en face de l'Islam grandissant). Elles ont maintenu la ferveur chez un bon nombre grâce à des groupes de persévérance.
> Par leurs efforts intenses sur le plan de l'enseignement, elles ont suscité des élites humaines qui très vite, hélas, ont grandi en dehors de l'esprit de l'Église. Les Missions s'occupaient des enfants et beaucoup moins de la formation des adultes.
> Autoritaires, colonialistes bien souvent - il faut l'avouer, les missionnaires ont traité : les indigènes en mineurs. Ils étaient les seuls qui eussent pu tenter un rapprochement franco-africain, et ils ne l'ont pas fait.
> Les Missions ont créé différentes œuvres sociales (en particulier des dispensaires). Mais la grande révolution africaine s'est faite en dehors de l'Église.
> Les Missions ont prêché la vérité; elles n'ont pas formé le jugement de leurs fidèles. Elles ont dénoncé les obstacles à la vie chrétienne sans ouvrir les esprits aux difficultés de la vie tout court. En un mot elles n'ont pas su faire des chrétiens adultes. »[431]

Mais la principale limite de l'Action catholique, c'est que l'on a simplement transposée telle quelle de la France. Leur organisation et leur conception sont par conséquent très

[431] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC109.

occidentalocentrées. Ce qui explique pourquoi ces mouvements, à partir du milieu des années 1960, sont entré dans une phase de déclin général, l'Église et la Compagnie de Jésus étaient alors en pleine autochtonisation.

La doctrine relative au peuple de Dieu et au laïcat, telle qu'exposée dans la constitution dogmatique *De Ecclesia* (1965), ainsi que la doctrine sur la mission de l'Église, confèrent aux laïcs une dimension apostolique essentielle, intrinsèque au sacerdoce des baptisés. Le sacerdoce hiérarchique conserve quant à lui sa fonction de sanctification, de proclamation et de gouvernance au sein de ce peuple unique et apostolique. La formation des consciences chrétiennes, aspect fondamental de l'évangélisation, ne se restreint pas à une finalité purement spirituelle. Elle vise à influencer efficacement la vie concrète de la société et des individus. Cette formation, ancrée dans des situations réelles, implique nécessairement des choix temporels et incite à une action sur les structures politiques, économiques et sociales[432].

2. Les laïcs dans l'INADES, des collaborateurs actifs et reconnus : l'universalité par le biais de la sécularisation

C'est au sein de l'INADES, conçu en Côte d'Ivoire, que la mutation de la conception et de la place des laïcs locaux va prendre tout son sens.

a) Les laïcs locaux au centre du projet

Ainsi peut-on lire dans le dossier d'élaboration de l'institut :

> « Dès le départ, il est convenu que l'INADES ne pourra remplir sa fonction apostolique propre que s'il existe autour de lui tout un réseau de relations humaines grâce auquel pourront avoir lieu des échanges, des rencontres, des sessions, des séminaires et des conférences, permettant d'aider les Africains à animer du sens des valeurs chrétiennes et humaines leurs efforts de développement économique et social et d'inventer eux-mêmes l'Afrique nouvelle dont ils rêvent[433]. »

[432] G. Piétri, « Les laïcs dans l'Église », art cit.
[433] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2 : dossier préparatoire.

La collaboration avec les laïcs devient rapidement centrale dans l'organisation de l'INADES. Il s'agit, là encore, d'une nouveauté par rapport aux autres missions d'Afrique dans la mouvance des directives post-conciliaires :

> « L'Église qui possède une doctrine sociale et présente des solutions ne verra la concrétisation de ses désirs qu'à travers l'engagement de ses fils dans la construction de l'ordre temporel[434]. »

La lettre encyclique *Mater et Magistra* de 1961, ainsi que les textes du concile Vatican II, puis l'encyclique *Populorum progressio* sur le développement, ont influencé les actions des missionnaires jésuites et l'INADES en est un parfait exemple : la recherche du développement intégral, l'attention à la culture des populations à évangéliser, l'inculturation et la place des laïcs. Tous ces thèmes sont également centraux pour le Général des Jésuites Pedro Arrupe élu en 1965, qui en fera le cœur des discussions de la 32e congrégation générale qu'il lance en 1974.

En 1970, l'INADES compte neuf Pères Jésuites, quatre Xavières[435], six ingénieurs, six secrétaires et six employés de maison. En terme numéraire, ce sont donc déjà les laïcs qui dominent. Si le but premier de l'INADES est le développement économique et social, il essaie de transmettre la doctrine sociale de l'Église et un message de mode de vie chrétien :

> « L'installation et le développement de cet instrument de recherche et de formation sociales sont d'importance vitale pour la présence active de l'Église, pour la diffusion de la doctrine sociale de l'Église et pour la croissance d'élites chrétiennes dans nos pays d'Afrique[436]. »

b) Prise en charge d'INADES-Formation et sécularisation

Les laïcs s'investissent de plus en plus dans l'institut jusqu'à le prendre en main. De ce fait, de nouveaux statuts doivent être élaborés en 1973 pour entériner la « sécularisation » du volet formation de l'institut. INADES-formation, bien que restant toujours lié à l'INADES et ses autres fonctions, devient alors indépendant. Ce sont les laïcs locaux qui en assurent la gestion et il n'est plus question de prosélytisme. Par ailleurs, ce volet « formation » est le plus important, que ce soit en termes de diffusion, du nombre de participants, ou du nombre

[434] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : Session des évêques d'Afrique sur le développement, 1969. FAFI4.
[435] La Xavière est une congrégation religieuse féminine et apostolique de spiritualité ignatienne fondée en 1921.
[436] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire :FAFI1 – lettre de Mgr Bernard Yago du 16 mars 1962 au Comité épiscopale de Misereor.

d'employés[437]. Dans les autres volets de l'INADES, les Jésuites veillent à ce que « l'esprit chrétien et la diffusion de la doctrine sociale de l'Église en reste le fil conducteur »[438].

Cette prise en main et l'assimilation par les laïcs locaux de la plus importante structure de l'INADES dénote une différence notable avec les autres initiatives caritatives ecclésiales ou publiques. On peut présumer que cela contribue à la réussite pérenne de la structure. C'est également à la faveur de son fonctionnement bien particulier, comprenant des zones d'actions diverses (cadres, université, agriculteurs, clercs, documentation de référence, publications) et adaptées aux situations locales (bureaux dans chaque pays), ainsi qu'une certaine indépendance organisationnelle.

Cette inculturation de l'activité et le recrutement local du personnel laïc de l'institut, nous met cependant face au paradoxe de son clergé interne et dirigeant qui, lui, demeure occidental jusque dans les années 2000. Le personnel ecclésiastique de l'INADES ne compte aucun membre autochtone, bien que ses membres tentent de s'inculturer eux-mêmes comme nous l'avons souligné dans le troisième chapitre, et que tout le reste de la mission soit un modèle d'adaptation et d'inculturation. De même, le clergé, hors INADES en Côte d'Ivoire, est alors bien autochtonisé, jusque dans la hiérarchie ecclésiale, et tout le pays est déjà bien acquis au catholicisme.

L'histoire des laïcs dans l'Église catholique témoigne d'un mouvement vers une participation de plus en plus active, en accord avec leur vocation baptismale, dans une dynamique de collaboration avec le clergé pour la mission évangélisatrice de l'Église dans le monde.

La place et le rôle des laïcs locaux dans les missions du Tchad et de la Côte d'Ivoire nous offrent des exemples concrets et éloquents de l'évolution du rôle des laïcs dans l'Église catholique. Ces évolutions montrent également une inculturation des méthodes et du fonctionnement de la Compagnie de Jésus et sa volonté d'être en phase avec la société, en particulier dans l'élan conciliaire de Vatican II.

Cet emphase sociétale et conciliaire des Jésuites français en Afrique va les conduire naturellement, dans les années 1960, vers l'humanitaire, lui-même en plein moment charnière,

[437] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1 - Mémoire d'Yves Morel.
[438] Camille Manyenan Nodjita, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ».Mémoire de fin de Licence, Faculté de théologie de l'institut de spiritualité, Université pontificale, Madrid, 2022.

entre changement épistémique et renouvellement profond qui le conduisent à se muer en phénomène de développement[439].

II — DES INITIATIVES SOCIALES AU DEVELOPPEMENT

Selon Henri Bazire, président de l'ACJF, les catholiques sont sociaux par nature, en raison de leur foi, et non par ajout à leur doctrine. Cette idée, souvent reprise, résume l'engagement des catholiques de 1850 aux années 1960. Denis Pelletier définit, quant à lui, le catholicisme social comme un engagement catholique historique, combinant des pratiques collectives dans des institutions militantes et un projet de société basé sur la doctrine sociale de l'Église.

L'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) a renforcé cet engagement en établissant la doctrine sociale de l'Église. Face à la perte d'influence de l'Église, le catholicisme social cherche à reconquérir la société moderne avec un projet politique et social missionnaire[440]. Cette convergence des intérêts missionnaires et humanitaires se retrouve également dans les conférences de missiologie de Louvain dans les années 1920 et 1930[441].

1. Initiatives sociales avant les indépendances

Le glissement de l'argumentation et de la pratique missionnaires vers le registre de l'utilité sociale est visible dès 1840 sous la forme d'œuvres sociales, sanitaires et scolaires. Elles se retrouvent dans la plupart des postes de missions chrétiennes, catholiques comme protestantes, jusqu'aux années 1960. Elles ont le même schéma d'installation regroupant les trois éléments clés : une église/un temple, une école et un dispensaire[442]. Voici la description qu'en fait C.M Nodjita concernant les missions jésuites au Tchad :

> « Les paroisses étaient donc moyens de transmettre l'Evangile aux peuples tchadiens pour qu'ils le comprennent et qu'ils puissent transformer leur vie, leur environnement,

[439] Guillaume Lachenal et Bertrand Taithe, « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire : le cas Aujoulat au Cameroun, 1935-1973 », *Le Mouvement Social*, 1 mai 2009, vol. 227, nº 2, p. 45-63.
[440] Denis Pelletier, «Le catholicisme social en France (XIXe–XXe siècles. Une modernité paradoxale », *in* Benoît Pellistrandi (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velasquez, vol. 87, 2004, p. 372.
[441] G. Lachenal et B. Taithe, « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire », art cit.
[442] C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*

leur monde... Les paroisses ont favorisé les formations des villes ou des grands regroupements de populations. Ainsi des villages comme Goundi, Bekamba, Bousso, Bedaya, Danamadji, Baro, Bitkine, etc. sont devenus de petites villes grâces aux investissements de l'Église Catholique : création des écoles, centres de santé, structures sociales de développement, etc. La paroisse comme Église locale a trouvé parfaitement son application dans ces villages et localités transformées par les investissements missionnaires[443]. »

La multiplication des œuvres sociales, sanitaires et scolaires révèle une volonté de christianisation qui se manifeste par une présence visible, une action économique et un encadrement social, touchant ainsi l'ensemble de l'humanité dans une visée globalisante, voire universelle. Si l'urgence du Salut des âmes constitue toujours le premier moteur de cette mobilisation missionnaire, ces missions apparaissent providentielles dans une France marquée par la laïcité, puisqu'elles visent à édifier une modernité catholique qui concilie foi et progrès. La civilisation étant inconcevable sans la foi, et inversement, cela donne naissance à un projet civilisateur collectif, intimement lié à la colonisation[444].

a) Le rôle des Sœurs de Notre-Dame des Apôtres

Cette position humanitaire est donc à nuancer. De fait, jusqu'à la fondation de l'INADES en 1962, nous trouvons uniquement ce type d'œuvres sociales dans les missions jésuites françaises en Afrique subsaharienne et en particulier au Tchad. C'est plus précisément le cas des congrégations religieuses féminines qui ont principalement pris en charge l'éducation, la santé et le volet humanitaire[445]. C'est d'ailleurs ce que nous pouvons observer au Tchad où dès 1947, les Jésuites font appel aux Sœurs de Notre-Dame des Apôtres pour des œuvres de soin et d'éducation, ainsi que pour des travaux ménagers à effectuer pour eux-mêmes, comme en témoigne ce contrat :

« **S.O.S. TCHAD**

Fort-Lamy (de notre correspondant particulier)

[443] C.M. Nodjita, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ».*, op. cit.*
[444] C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*
[445] Bruno Dumons, *Les Congrégations féminines missionnaires: éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale, XIXe-XXe siècles*, Rome, Viella, 2022.

La Préfecture Apostolique de Fort-Lamy a mis en place 8 écoles primaires, une pour enfants européens, et les 7 autres pour les Africains, ainsi qu'un "cours normal" pour formation des instituteurs.

Les écoles de filles qui donnent surtout une formation ménagère, doivent à la longue exercer un rôle capital dans l'évolution du pays et la femme est encore considérée d'une manière encore et reste très ignorante.

Particulièrement aux écoles rurales, se multiplient des petites écoles de brousse (écoles élémentaires) qui sont préparées par des enseignants sans formation universitaire. Mais elles remplissent une très grande nécessité, en même temps que les participants et les parents trouvent un certain attrait (élèves de l'enseignement officiel, missionnaires, etc.).

D'ores et déjà, un système officiel existe.
Le plan de l'enseignement officiel tend aussi au secondaire et à la formation professionnelle plus profonde qui lui donne une forme très concrète dans certains cas. Ainsi nous avons, outre l'artisanat, une école d'apprentissage pour les métiers du bâtiment.
Enfin et sous peu, nous signalons la prochaine création d'un collège technique. Il pourra être une grande influence sur les élites du Tchad[446]. »

Les sœurs ne sont considérées que comme des auxiliaires et nous ne trouvons aucun document qui vante les mérites de leur travail. Elles sont pourtant indispensables puisque sollicitées dès les débuts. De plus, ce sont elles qui prennent en charge tout ce qui concerne l'éducation des filles. De même, si l'un ou l'autre Jésuite est médecin, la majorité des soins médicaux sont assurés par elles dans les dispensaires. Aussi, dans cette première phase d'action sociale, les Jésuites se concentrent surtout sur les écoles primaires de garçon. S'ils ouvrent et gèrent également des dispensaires, c'est surtout le travail des sœurs qui est alors majoritaire.

« le 25 avril 1947

CONTRAT POUR LES MAISONS DES MISSIONS APPARTENANT A LA CONGREGATION DES SOEURS DE N.D. DES APOTRES

[446] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC101.

A PASSER ENTRE :

Le Très Révérend Père supérieur Provincial des RR. Pères jésuites de la Province de Lyon, et La supérieure Générale des Sœurs Missionnaires de N.D. des Apôtres :

La supérieure Générale des Sœurs de N.D. des Apôtres en son Conseil assure au Révérend Père Provincial toutes les Sœurs spécialisées ou non que les Œuvres du Territoire du Tchad réclament. Ces Sœurs se mettront à sa disposition pour les travaux apostoliques demandés, conformément aux Constitutions de la Congrégation.

Pour ce qui est du régime interne de la Communauté, les Sœurs seront indépendantes aux termes du Droit Canon.

Elles seront envoyées en Mission aux frais de la Congrégation, soit pour le voyage, le trousseau, etc.

La fondation d'une nouvelle maison devra être précédée d'une demande adressée à la supérieure Générale.

l ne sera demandé au Très Rév. Père Provincial aucune allocation pour les Sœurs. La Congrégation prendra tout à sa charge. Bien entendu, elle sera toujours reconnaissante vis-à-vis du supérieur Provincial et des Pères lorsqu'il lui sera donné quelque chose, et cela simplement à titre d'aumône, pour une œuvre naissante, ou comme secours en cas de besoin, si un recours immédiat des Sœurs à la Maison-Mère était impossible.

Les Sœurs assureront gratuitement, chacune dans leur Mission, l'entretien du linge d'autel, du linge du Père de la Mission, ainsi que la confection du linge neuf, moyennant fourniture de l'étoffe, savon, fil, etc.

D'autre part nous demandons au Très Rév. Père supérieur Provincial :

Les secours religieux : Sainte Messe, et s'il y a possibilité, à la Chapelle des Sœurs (à cause du temps limité) mais qu'au moins, autant que possible, elle y soit dite les jours de fête de la Congrégation.

La Confession : Une fois par mois, une conférence ou un sermon sur les Vœux, sur la vie religieuse, Une retraite annuelle de huit jours pleins[447]. »

[447] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Mission du Tchad : RTC259.

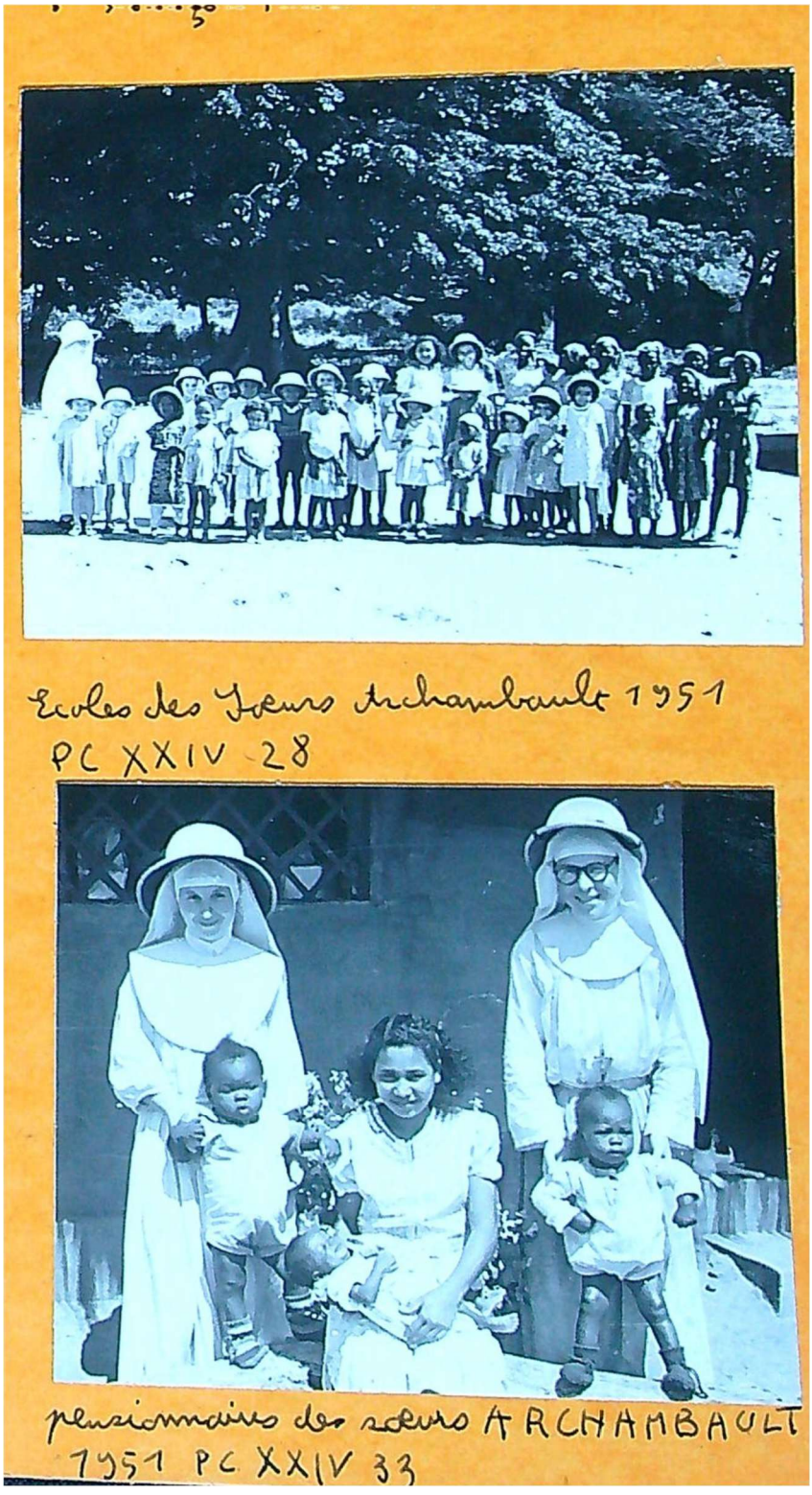


Figure 22 Écoles des Sœurs -Fort-Archambault 1951[448]

[448] Archives jésuites de France – province de Lyon- iconographie de la mission du Tchad.

b) L'engagement social de l'Eglise après la Seconde Guerre mondiale

Plus généralement et dans le même élan, après la Seconde Guerre mondiale, nous observons une montée des œuvres humanitaires dans l'Église en général, mais particulièrement en Afrique, ainsi qu'une professionnalisation avec l'apparition d'ONG internationales et confessionnelles telles que *Caritas internationalis/*Secours catholique, le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD) ou encore *Ad lucem*. Leurs intérêts prosélytes se fondaient principalement sur une concurrence avec les protestants et le communisme. La période qui nous intéresse, de l'après-Seconde Guerre mondiale à la fin des années 1970, est marquée, comme nous l'avons déjà longuement souligné, par l'affrontement idéologique entre les deux blocs antagonistes, capitaliste et communiste, durant la Guerre froide. L'Église, sous le pontificat de Pie XII, s'aligne globalement sur les valeurs du monde occidental. Toutefois, elle s'efforce d'humaniser les excès du capitalisme en promouvant la justice sociale. Le communisme, qui séduisait de nombreux ouvriers et populations modestes par ses promesses de réduction des inégalités, représentait, lui, une menace idéologique et spirituelle à laquelle l'Église se devait de répondre. Son engagement social prend ainsi la forme d'une alternative, fondée sur la foi catholique, face aux solutions avancées par le marxisme.

L'engagement social de l'Église catholique durant cette époque revêt une importance particulière, car il s'inscrit dans un contexte mondial caractérisé par la reconstruction, l'essor des idéologies et de profondes transformations politiques. Bien que l'expansion du communisme ait joué un rôle déterminant dans cette mobilisation, elle ne saurait en constituer l'unique moteur. L'Europe, dévastée au lendemain du conflit mondial, abritait des millions de personnes confrontées à des conditions de vie précaires. Face à cette situation, l'Église catholique déploie d'importants efforts pour offrir une assistance matérielle et spirituelle. Cet engagement s'appuyait sur un message social déjà amorcé par des textes majeurs tels que *Rerum Novarum* (1891) et *Quadragesimo Anno* (1931), qui ont trouvé un nouvel écho dans cette période de reconstruction.

Le rôle de Pie XII est central dans cette lutte idéologique. Par son influence spirituelle, diplomatique et politique, il s'oppose fermement aux régimes communistes, en défendant la liberté religieuse et en affirmant la position de l'Église face à l'expansion communiste. La

question des prêtres-ouvriers[449] illustre avec acuité les tensions inhérentes à cet engagement. En partageant les conditions de vie des ouvriers et en s'impliquant dans leurs luttes, ces prêtres étaient exposés aux idéologies communistes et socialistes, ce qui suscitait des inquiétudes au sein de la hiérarchie ecclésiastique. En 1953, Pie XII met un terme à ce mouvement par un décret interdisant aux prêtres d'exercer un emploi manuel rémunéré dans des environnements industriels, décision qui révèle alors les tensions entre tradition et modernité, entre autorité centralisée et initiatives locales[450].

La montée du communisme dans les mouvements indépendantistes africains est indéniable. Patrice Lumumba au Congo, Ruben Um Nyobe au Cameroun, etc… Ces « menaces » communistes invitent l'Église à porter toute son attention aux problèmes sociaux[451]. Et si l'on peut interpréter cet engagement social comme une réponse au communisme, il ne faut pas oublier que l'Église agissait aussi en accord avec sa propre mission, car elle enseignait depuis longtemps que la foi impliquait une responsabilité sociale. Le message du Christ dans l'Évangile : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait », guide cet engagement. Après la guerre, l'Église a cherché à renouveler son rôle dans une société en mutation. Cela aboutit au concile Vatican II, qui a donné une nouvelle impulsion à l'engagement social de l'Église.

Sous le pontificat de Jean XXIII et à travers le concile Vatican II, l'Église amorce une ouverture plus marquée envers le monde contemporain, accompagnée d'un assouplissement de son approche des initiatives sociales, notamment avec une réhabilitation partielle des prêtres-ouvriers. Les principes de justice sociale, de solidarité et de subsidiarité sont réaffirmés et approfondis, comme en témoigne l'encyclique *Mater et Magistra* (1961).

De même, selon la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (1965) :

> « La mission de l'Église n'est pas seulement d'annoncer le Christ et de faire participer à sa grâce, elle est aussi de pénétrer de l'esprit de l'Évangile l'usage des réalités temporelles, d'aider à établir un ordre temporel conforme à la dignité de l'homme telle qu'elle est révélée dans le Christ. »

[449] Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, « Des prêtres-ouvriers au mouvement missionnaire français. Bilan historiographique et nouvelles perspectives », *Histoire et missions chrétiennes*, 2009, vol. 9, nº 1, p. 9-41.
[450] Maddalena Cataldi, *Catholicisme et anticommunisme – L'apogée du pontificat de Pie XII*, https://archivespie12.hypotheses.org/2155 , 19 novembre 2022, (consulté le 17 juin 2025).
[451] J. Comby et C. Prudhomme, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, *op. cit.*

Ainsi, l'engagement social de l'Église catholique après la Seconde Guerre mondiale, bien que stimulé par la montée du communisme, s'inscrit dans une tradition plus ancienne de sa doctrine sociale. Mais ce contexte idéologique a servi de catalyseur, incitant l'Église à intensifier son action et à se redéfinir comme une alternative morale et spirituelle aux idéologies matérialistes de l'époque. Cette période contribue à redessiner sa mission, dans un monde en pleine mutation[452].

Cependant, le système de la « coopération » signifie un renforcement de la présence française en Afrique après les indépendances : le CCFD, *Ad lucem* ou d'autres mouvements catholiques dépendent financièrement du FIDES[453], principal outil financier de la politique impériale française. De même, la notion même de développement, au même titre que celle de tiers monde, insinue que le seul développement possible est fondé sur la rationalité technique telle qu'elle est instituée en Occident . Elle est donc empreinte de paternalisme et d'ethnocentrisme.

L'émancipation des missionnaires vis-à-vis des projets impériaux se fait de plus en plus palpable et se poursuit dans les années 1960 par une mutation encore plus radicale, qui voit une partie des missionnaires prendre leurs distances vis-à-vis de l'institution missionnaire elle-même. Renonçant à l'objectif de conversion des païens, ils s'engagent dans le combat pour le développement économique, la formation des populations ou l'étude de la promotion des cultures autochtones[454].

Concernant plus particulièrement les Jésuites, le généralat de Pedro Arrupe s'inscrit pleinement dans ce contexte mondial et ecclésial de transformation et renouveau et est particulièrement marqué par la notion de justice sociale. C'est sur cette trajectoire que les Jésuites mettent en place l'INADES en Côte d'Ivoire, puis le Centre d'étude et de formation pour le développement (CEFOD) en 1967 au Tchad.

[452] B. Duriez, « L'engagement catholique social (1945-1970) », art cit.
[453] Fonds d'investissement pour le développement économique et social (FIDES) est un organisme français, créé par une loi du 30 avril 1946, qui était chargé d'encourager le développement économique et social des territoires d'outre-mer (TOM) de l'Union française.
[454] Hélène Vu Thanh *et al*., *Les missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Maisonneuve & Larose - Hémisphères, 2022.

2. L'INADES - Détails de fonctionnement

Les Jésuites semblent suivre un mouvement global dans leurs initiatives de développement. Mais qu'en est-il réellement ? Quelles sont les spécificités de l'INADES et en quoi se distingue-t-il d'autres initiatives ? Nous avons déjà perçu que la place des laïcs y fut spécifique. Qu'en est-il de son fonctionnement et des services qu'il propose ? La question centrale de notre étude repose sur la particularité de ces initiatives de développement en termes de pédagogie, de temporalité et d'innovation et sur la vision jésuite de l'apostolat social.

a) L'INADES : une pédagogie jésuite du développement ?

C'est dans la mission de la Côte d'Ivoire que le phénomène de développement intégral et d'intégration des laïcs est le plus et le plus tôt abouti. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, les Jésuites y sont appelés par l'Église locale, la conférence des évêques d'Afrique occidentale francophone, qui leur demande de mettre en place, sur le modèle du centre d'action sociale *l'Action Populaire*, un institut dévolu au développement et à la justice sociale. Il ne s'agit donc pas de créer une mission d'évangélisation comme au Tchad, ou de reprendre des structures ecclésiales qui existent déjà comme au Cameroun, mais bien de concevoir quelque chose de nouveau.

Cet institut avait pour but de faire des études et des recherches sur les problèmes sociaux locaux, d'enseigner la doctrine sociale de l'Église sur ces mêmes problèmes et de former des membres des organisations catholiques :

> « Un institut Africain pour le Développement Economique et Social (INADES) a été fondé, au début de 1962, à Abidjan, par des Pères jésuites français de l'institut Social "*Action Populaire*" (Vanves), à la demande de S. Ex. Mgr MAURY, Délégué Apostolique de Dakar, et de S. Ex. Mgr YAGO, Archevêque d'Abidjan. Le projet avait reçu les encouragements des hautes autorités politiques de la Côte d'Ivoire.
>
> Son but est d'aider les pays d'Afrique Noire dans leur développement, en participant à la recherche économique et sociale et en contribuant à la formation des cadres, moyens et supérieurs, en quête de nouvelles structures, en harmonie avec leur génie propre et sauvegardant les valeurs de la civilisation universelle et de l'apport chrétien.

> L'I.N.A.D.E.S. est un institut permanent : ses membres (spécialistes et experts en sciences sociales), au nombre de six dès la fin de 1962, et dix en 1963-64) résident en Afrique, poursuivant leurs recherches en équipe avec les Africains et les aidant à mettre en pratique leurs conclusions et résultats.
>
> Les activités sont : 1 - la recherche scientifique (problèmes sociaux, sociologiques, économiques, politiques et culturels) ; 2 - la formation des cadres (groupes de travail, cours du soir, cours par correspondance) ; 3 - une revue. En même temps, une bibliothèque spécialisée, avec salle de lecture, sera à la disposition des chercheurs comme du public cultivé[455]. »

Que ce soit dans l'Église ou dans la société, les années soixante ont été un moment charnière de changements, et les Jésuites arrivent juste après l'indépendance politique, dans un pays en pleine émulation et mutation. La mission qui leur est confiée est par conséquent totalement différentes des autres, et même unique. L'INADES a été officiellement créé au moment de l'ouverture du concile Vatican II, le 4 décembre 1962, à Abidjan, et a été reconnu comme mission religieuse[456]. Nous sommes alors dans un contexte politique où la notion contemporaine de développement prend son essor.

Il n'y a pas de territoire défini, contrairement à une mission traditionnelle, mais une « mission » dans le sens de but, œuvre ou action bien définie. D'ailleurs, on note l'utilisation d'un nouveau vocabulaire par rapport aux deux autres espaces. Il n'est jamais fait mention d'évangélisation et les mots « mission » ou « missionnaires » sont très rarement usités.

L'installation du centre en Côte d'Ivoire se décide après une enquête des Jésuites français en Afrique de l'ouest, en accord avec la hiérarchie ecclésiale locale, pour déterminer l'endroit le plus pratique et probant. C'est le Père Jean-Yves Calvez, alors directeur adjoint de l'*Action Populaire*, qui est tout d'abord envoyé pour une mission de prospection durant près d'un an. Il entre en contact avec les évêques locaux dont Mgr Bernard Yago, évêque autochtone, formé par les Jésuites de l'*Action Populaire* à l'université catholique de Paris. Il étudie également les lieux et les cultures, recueille des données variées telles que la situation politique et économique des pays, les universités, les enseignements et les infrastructures existants. Tout cela a pour but de se faire une idée précise des besoins et de déterminer la meilleure implantation du futur centre.

[455] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1.
[456] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2.

Le choix se porte finalement sur la Côte Ivoire, qui apparaît géographiquement centrale et en expansion économique et démographique, à l'image de sa capitale Abidjan où démarre l'activité de l'INADES.

Sa tâche principale est l'organisation de cours par correspondance à destination des cadres locaux, puis rapidement des agriculteurs, ce format permettant un accès facile pour tous. Un autre aspect important des actions menées par les membres de l'INADES, et qui participe à l'inculturation du clergé, est l'organisation de sessions destinées aux évêques, bien entendu axées sur le développement, comme celle qui eut lieu en 1969. Celles-ci sont l'occasion de réflexions à la fois théologiques, anthropologiques et économiques. Elles ont également pour objet la mise en place optimale d'une pastorale du développement, précurseure de la lettre encyclique *Populorum progressio (1967)* et de la constitution pastorale *Gaudium et spes (1965)*.

Le développement intégral par le biais de l'action sociale prend ainsi le pas et met en abîme l'évangélisation à proprement parler. Il s'agit de distiller la doctrine sociale de l'Église dans un enseignement. On peut y voir un exemple concret de la théologie du développement intégral présentée lors du concile Vatican II, par la formation des élites dirigeantes puis des masses. Les Jésuites couvrent ainsi toute la société active et participent également à la recherche académique locale en partenariat avec des universités africaines. Cette structure est peu à peu reprise par les laïcs ivoiriens et autres dans chaque pays où elle s'est implantée. Nous assistons donc à un apostolat d'approfondissement de la vie chrétienne plutôt qu'à une volonté d'expansion. De plus, les laïcs y sont assez rapidement incorporés puisqu'ils prennent la direction d'INADES-Formation, comme cela est stipulé dans les statuts de 1973. Cette initiative débouche sur une inculturation réussie qui fonctionne encore aujourd'hui. Elle est véritablement un enracinement dans la société, une Église, dans le sens d'une communauté de chrétiens, « plantée » et par conséquent une réussite en termes d'autochtonisation.

De plus, cet institut a pour principal dessein le développement panafricain dès sa création. En effet, une des spécificités de l'INADES est d'offrir des services, non pas de manière supranationale, comme c'est le cas pour les grandes ONG, pour l'Église ou encore l'administration coloniale, mais transnationales sur le continent. Toute la dynamique panafricaine ainsi créée promeut des relations horizontales et non verticales et produit donc quelque chose d'unique et de pérenne à l'échelle de cette initiative jésuite post-missionnaire.

Ceci est d'autant plus notable que le mouvement panafricain a échoué dans le domaine politique, malgré des débuts prometteurs, comme le démontre Karine Ramondy :

> « Cet idéal panafricain vient se fracasser sur les contingences de la *realpolitik* […]. Tous les projets ont échoué pour des raisons endogènes et exogènes, ils ont abouti à la constitution de l'Organisation de l'unité africaine (OUA)en mai 1963, simple organe de coopération étatique[457]. »

Cette démarche d'adaptation aux particularités adopté par l'INADES a pour finalité d'être pertinente au plus grand nombre et elle est au centre de tout son fonctionnement. L'INADES est en perpétuelle évolution et ajustement aux besoins et aux milieux. À ce titre, il se situe dans la mouvance du dessein missionnaire universaliste. Cela a pour conséquence une évolution, une pérennité et une diffusion sur tout le continent africain, même au Tchad, comme nous pouvons l'observer dans divers documents tels que le *Survey* du Tchad :

> « Analyse du projet.
>
> Un institut Africain pour le Développement Économique et Social (I.N.A.D.E.S.) a été fondé, au début de 1962, à Abidjan (Côte d'Ivoire), par les Pères jésuites français.
>
> C'est à la demande de S.Ex. Mgr MAURY, Délégué apostolique de Dakar, pendant au nom de la Conférence des archevêques de l'Afrique de l'Ouest (Dakar, octobre 1961) et de S.Ex. Mgr YAGO, archevêque d'Abidjan, que sera entreprise cette fondation. En juin 1961, Son Émin. le Cardinal TARDINI, averti de cette fondation, avait exprimé dans une lettre à Mgr MAURY sa grande satisfaction.
>
> Les hautes autorités politiques de la Côte d'Ivoire - en particulier S.E. Félix HOUPHOUËT-BOIGNY, Président de la République, M. Philippe YACE, Président de l'Assemblée, M. Jean DELAFOSSÉ, Président du Conseil Économique, M. Ernest BOKA, Président de la Cour Suprême et plusieurs ministres - mises au courant de ce projet, l'ont chaleureusement encouragé.

[457] Ramondy Karine, *Leaders assassinés en Afrique centrale, 1958-1961: entre construction nationale et régulation des relations internationales*, Paris, L'Harmattant, 2020.

> Le Père Albert HANRION, membre de l'institut social "*Action Populaire*" (15, rue R. Marcheron, Vanves, Seine) a été chargé de réaliser cette fondation sous la haute direction de S.E. le R.P. Philippe DURAND-VIEL, Provincial des Jésuites de Paris[458]. »

L'INADES a disposé dès sa création de l'appui de la hiérarchie ecclésiale locale et des pouvoirs publics. En miroir, nous trouvons dans les orientations du rapport d'activité de 1969 une volonté d'agir sur les dirigeants, sous forme de formations et de sessions. On veut former au développement intégral ceux qui influent d'ores et déjà sur l'avenir de l'Afrique en haut lieu, mais avec la limite, que nous avons déjà soulignée dans le premier chapitre, de ne pas faire de politique .

De la même manière, par souci diplomatique, il y a peu d'implication politique de la part des Jésuites au sein de ce centre. On y préfère la recherche et les formations à long terme, le but n'étant pas de « redresser immédiatement tous les torts et tous les errements »[459], mais d'en donner les moyens aux populations locales. De même, il n'y eut pas d'Action catholique ou de tentative d'évangélisation directes dans le cadre de l'INADES. Toute la pastorale fut distillée à travers les formations proposées et les différentes sessions organisées. En effet, l'importance du problème posé par l'évolution accélérée des nouveaux États africains indépendants, qui ont alors un grand besoin pour la formation de leurs élites actives dans le domaine social, s'impose de manière urgente. De surcroît, la diversité des régions induit une variété de réponses locales efficaces. Les formations et autres actions proposées doivent par conséquent avoir un but immédiatement pratique.

Suivant cette intention, les Jésuites multiplient les contacts. L'activité du centre se développe, augmente et se diversifie, afin de nouer des premières relations humaines avec les différents milieux et pays africains concernés et en premier lieu avec le clergé local.

Que ce soit dans la conception ou dans les méthodes employées, la fondation de cette nouvelle « mission » semble se démarquer complètement de ce qui a déjà été fait. Mais qu'en est-il dans les faits ? Quelles en sont les fondements théoriques ? Sur quelles notions fondamentales va-t-on s'appuyer ici et en quoi cela s'oppose-t-il ou se rapproche-t-il de la conception missionnaire mise en place jusque-là ?

---

[458] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire :FAFI1 analyse du projet 1963.
[459] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2 Père J.Y. Calvez, Rapport sur la situation 1961.

b) Déploiement : l'expertise scientifique comme spécificité

S'adressant initialement aux cadres moyens, tels que les instituteurs, les enseignants, les fonctionnaires et les techniciens, l'INADES se déploie sur différents domaines d'activités dès sa fondation : cours par correspondance, sessions, recherche, publications, centre de documentation et ce, dans divers domaines tels que l'économie politique, la sociologie, la planification et la pratique du développement. Ces activités perdurent aujourd'hui. Voyons en détail leur fonctionnement, leur essor et évolution.

Les cours par correspondance : une initiative panafricaine

Bien que basé à Abidjan, l'INADES a, dès sa création, une vocation panafricaine symbolisée notamment par la diffusion des cours par correspondance accessibles à travers tout le continent. Initialement, des programmes d'enseignement à distance sont instaurés, s'adressant aux cadres de niveau moyen et supérieur, tant sur le plan économique, social, culturel que politique. Ces programmes ciblent des individus possédant au moins un niveau de Brevet d'études du premier cycle **(**BEPC)[460] et aspirant à compléter leur formation pour améliorer à la fois leurs pratiques professionnelles et leurs compétences. Dans un premier temps, l'INADES répond au besoin d'intégration de l'Église auprès des Africains urbains et instruits.

Agri service Afrique (ASA) une adaptation et un recentrage des priorités et des actions face à l'importance du monde agricole.

Il aura fallu des années aux responsables de l'INADES, en observant la réalité africaine souvent complexe, pour découvrir les méthodes qui justifient aujourd'hui les activités de leur institut. La négligence des paysans, sur différents plans de développement, va pousser les fondateurs de l'INADES à évoluer dans leurs orientations et pratiques et à étendre le domaine d'intervention de l'institut en 1964 vers le monde rural, puis en 1967 vers les femmes avec le service féminin[461].

[460] Diplôme français certifiant la fin du collège et permettant l'entrée au Lycée.
[461] Lida Ballou, *Église et développement: Institut africain pour le développement économique et social (Inades), instrument religieux au service du développement de l'Afrique francophone de l'Ouest : depuis 1961*, Thèse de 3e cycle, Université Lumière, Lyon, 1985,.p. 46-50.

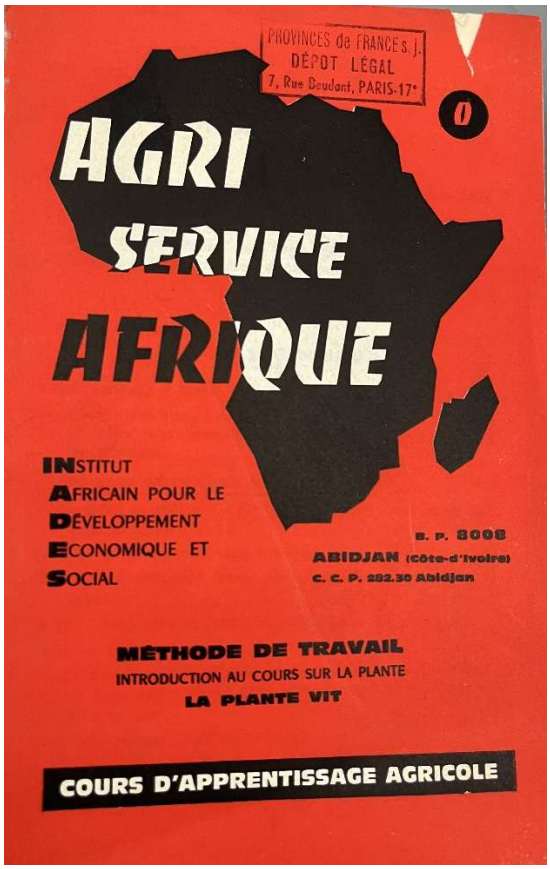


Figure 23 Couverture d'un support de formation de ASA

C'est donc dès 1964, que des cours spécifiques à destination des paysans et des encadreurs de l'agriculture, sont mis en place. C'est le lancement d'Agri-service Afrique (ASA). Si cette cible n'a pas été envisagée dès le début, elle devient rapidement un enjeu central de l'institut, puisqu'elle est essentielle pour le développement du pays. De fait, l'agriculture permet aux populations de se nourrir et un nombre majoritaire d'africains (80%) sont alors agriculteurs. On peut ainsi lire dans une lettre du Père Pierre Souillac de 1964[462] qu'il a effectué un long périple en Afrique pour visiter les exploitations et écoles agricoles, et organiser des rencontres avec des groupes jacistes[463]. Il lui paraît alors évident qu'il faut créer une structure au sein de l'INADES spécialisée sur plan agricole.

Ce nouvel axe prend rapidement le dessus sur le précédent. En 1965, ASA comptait déjà cinq cents abonnés. En 1969, il en compte près de deux-mille-cinq-cents. Ces cours par correspondance remportent un vif succès et ce malgré l'analphabétisme alors répandu au sein de la population rurale et l'attachement à une tradition orale. C'est pourquoi tout un réseau de

[462] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI3.
[463] Action catholique spécialisée dans la jeunesse agricole : Jeunesse agricole chrétienne JAC.

lecteurs des cours se met promptement en place un peu partout. Des personnes alphabétisées et formées se rendent au sein de chaque village ou groupe d'agriculteurs pour leur lire et leur expliciter les supports de formation mis en place spécifiquement. Ce même réseau forme d'autres lecteurs afin de pouvoir couvrir un territoire le plus large possible. Les supports de cours sont accompagnés de nombreux dessins, ce qui en facilite la compréhension.

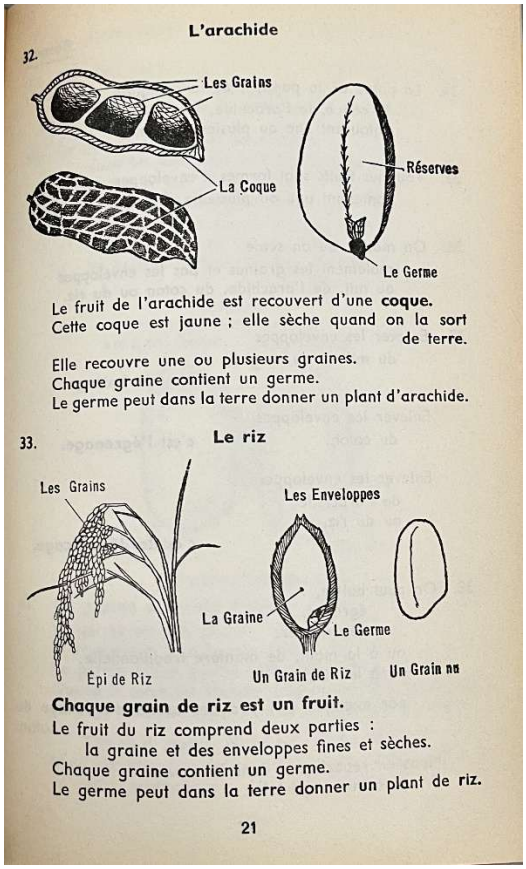


Figure 24 Intérieur d'un support de formation ASA

À la demande des élèves agriculteurs, on crée un service féminin (SEF) en 1969. Il s'agit de contribuer à l'éducation des femmes en matière d'économie familiale. On le sait encore aujourd'hui, c'est par les femmes que l'on peut faire passer de nombreuses innovations et changements, car elles éduquent les enfants et gèrent le foyer, voire les cultures. De fait, le travail de plantation et de récolte repose alors beaucoup sur elles. De plus, l'inculturation implique d'éviter le déracinement et doit promouvoir l'individu dans son identité propre. Qui plus est, nous avons vu que le Père Calvez avait remarqué que la perte du mode de vie coutumier avait entrainé une adhésion moindre à l'Église[464]. Il est donc important pour les Jésuites d'entretenir la pastorale des populations rurales, s'ils souhaitent que le Christianisme s'insère

[464] Voir Chapitre 1, III c). *Héritage de l'Action Populaire.*

dans leur vie quotidienne. Plus tard, ASA est fusionné avec les autres cours proposés pour former le Centre africain de formation. Cela facilite l'extension et l'approfondissement de l'action par la multiplication des sessions, la création de relais un peu partout en Afrique et le travail sur des recherches communes. De surcroît, en mettant en place un service d'appui logistique aux agents de développement dans leurs activités de formation technique, l'INADES permet aux paysans une meilleure connaissance de leur environnement et une prise de responsabilité[465]. On constate ici une action globalisante, car on s'adapte aux cultures, géographies et traditions locales, et on crée également une structure spécifique pour les femmes qui sont alors les grandes oubliées.

La mise en place d'ASA est d'autant plus fondamentale que les contrastes villes-campagnes s'accentuent au moment des indépendances. Les centres urbains se développent au détriment des campagnes. Il convient donc d'encourager la paysannerie sur laquelle repose l'économie de subsistance pour lutter contre une dégradation rurale qui accélère le mouvement de migration vers les villes[466].

On constate que l'INADES collabore avec de nombreuses structures et notamment avec les protestants. C'est est un marqueur supplémentaire du changement d'ère missionnaire. Il n'y a plus de concurrence, mais une même visée du bien commun, qui est alors centrée sur le développement. La collaboration avec divers organismes extérieurs permet également à l'INADES d'enrichir sa connaissance, d'élargir ses compétences et de renforcer son audience et son influence.[467]

ASA doit d'ailleurs en partie son efficacité à une coopération entre les Jésuites, les ingénieurs agronomes et les Xavières qui font le lien avec les femmes[468] (ce sont des religieuses intellectuelles, elles ne sont pas dans le soin, ni auxiliaires des Jésuites pour les travaux ménagers). Au cours des multiples contacts qu'impliquent les actions de l'INADES, la conversation s'élève souvent au niveau de la théologie du développement intégral, comme exposée dans la lettre encyclique de 1967, *Populorum progressio*. Ainsi, dans les publications d'ASA[469], on perçoit une diffusion de la théologie du développement, puisque les Jésuites considèrent que le développement rural conditionne tout l'avenir d'un continent. De fait,

[465] L. Ballou, *Église et développement*, *op. cit.*
[466] Catherine Coquery-Vidrovitch et Henri Moniot, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
[467] L. Ballou, *Église et développement*, *op. cit.*
[468] Archives jésuites de France – province de France - Gouvernance : AFR410.
[469] Une des branches de l'INADES fondée en 1965.

l'action agricole offre des modalités pratiques d'actions ecclésiales à l'intérieur des actions de développement.

Session et réunions

Aux cours par correspondance viennent s'ajouter, une ou deux fois par an, des sessions et réunions. Seuls les élèves les plus assidus y ont leur place[470]. Le programme est axé sur les aspects sociologiques du développement économique, du développement agricole, de l'industrialisation dans les pays en voie de développement, des méthodes de planification et des aspects politiques du développement. La plupart des intervenants sont Occidentaux, mais dès 1963, il y a un Camerounais parmi les formateurs. Ces sessions ont pour but d'approfondir les connaissances acquises lors des cours par correspondance, mais également d'échanger et d'étudier des cas pratiques :

> « Déroulement des cours : La session portait, comme celle de l'an passé, sur les problèmes de développement et de planification.
>
> L'expérience de l'année précédente avait amené à simplifier le contenu de l'enseignement donné pour tenir compte du niveau intellectuel de l'auditoire et faire une place plus large aux exemples concrets mieux accessibles que des développements théoriques.
>
> Huit cours ont été ainsi consacrés à l'analyse des facteurs sociologiques du sous-développement : structures sociales et économiques des sociétés africaines traditionnelles et leur réaction au contact de la civilisation occidentale. Ces exposés d'ensemble du P. Bureaux ont été repris et illustrés par ceux du P. Hebga (camerounais) sur l'organisation socio-politique des Basa du Sud-Cameroun.
>
> En outre, cette année, six leçons ont été consacrées aux aspects idéologiques du développement, en confrontant en particulier l'idéologie marxiste et l'idéologie chrétienne face à ces problèmes. Cela a permis au P. Bigo de souligner les incidences politiques et morales du développement qui concerne finalement, de façon directe ou indirecte, la totalité de l'existence humaine, tant individuelle que sociale.
>
> Quatre exposés du P. Baronnet ont traité des problèmes généraux du développement agricole et abordé les méthodes d'animation rurale. En illustration, M. Gautier, directeur régional du C.I.D.R. (Compagnie Internationale de Développement Rural) faisait part de ses expériences au Cameroun et en Côte d'Ivoire en matière d'animation et de développement rural.
>
> Puis, pour faire saisir aux stagiaires les particularités du sous-développement suivant les conditions géographiques des divers pays, trois exposés ont été faits par le P. Houé sur

[470] Une centaine sur 900 en 1964 (voir Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI4- rapports d'activités de l'INADES).

> les obstacles qui freinent la croissance économique et sociale aux Indes et en Haute-Volta, ces deux pays étant pris comme illustration parmi d'autres types de sous-développement.
>
> Onze cours du P. Fyot ont finalement porté sur le problème même de la planification et ses particularités en pays en voie de développement, la planification étant présentée comme moyen pour ces pays de briser le cercle du sous-développement.
>
> Plutôt que de faire un exposé théorique sur les étapes de la planification, on est parti cette année de l'exemple concret de la Côte d'Ivoire. On en a étudié... »

Formation des Laïcs

Lors de la première session en 1963, les élèves sont des cadres moyens, des techniciens, des étudiants et ils viennent de toute l'Afrique francophone : Cameroun, Côte d'Ivoire, Congo Dahomey[471], Gabon, Guinée, Togo, Sénégal, Niger, Mali, Haute Volta[472]. Les cours par correspondance facilitent la diffusion de ce savoir à une grande partie du continent africain. On peut donc en conclure que la communication a été efficiente. Le contenu semble également convenir puisque sa diffusion est de plus en plus large et le nombre de participants ne cesse de croitre au cours des années, le secret étant de ne pas rester dans un modèle établi et figé. Les membres de l'INADES sont aussi des chercheurs, des universitaires, qui savent faire évoluer le contenu de leurs formations en lien avec les besoins des sociétés et les évolutions socio-politiques. Ce modèle adaptatif et évolutif a d'ailleurs su se perpétuer jusqu'aujourd'hui.

Formation des clercs

Un autre aspect important des actions menées par les membres de l'INADES est la participation et l'organisation de sessions destinées aux évêques et bien entendu axées sur le développement comme celle qui eut lieu en 1969. Celles-ci sont l'occasion de réflexions théologiques, anthropologiques et économiques. Elles ont également pour objet la mise en place optimum d'une pastorale du développement selon les encycliques *Populorum progressio* et *Gaudium et spes*. Ces deux encycliques prônent l'une le développement humain et la notion chrétienne de progrès promue par le pape Paul VI en 1967 et l'autre l'adaptation de l'Église au monde :

> « **SESSION DES EVEQUES D'AFRIQUE DE L'OUEST**
> **sur le DÉVELOPPEMENT**

[471] Ancien nom du Bénin.
[472] Actuel Burkina Faso.

Le 5 septembre 1969, au Lycée Mariama de Niamey, s'est ouvert un Séminaire, exclusivement réservé aux Evêques d'Afrique de l'Ouest, sur le thème "Mission de l'Église et Développement".

La Session était organisée par la Commission Episcopale d'Action Sociale et Caritative d'Afrique de l'Ouest, et présidée par
S. Em. le Cardinal ZOUNGRANA.

La Commission "Justice et Paix", directement intéressée par cette initiative, avait délégué à Niamey le Cardinal SALES, archevêque de Rio de Janeiro, qui fut le Rapporteur Général de la 2e Session du Synode des Evêques sur "Justice et Paix dans le Monde". La Commission "Justice et Paix" est, en effet, présidée par la Commission des Affaires Sociales au sein du CELAM.

La Session fut animée par les Pères jésuites de l'INADES :

PAIRAULT, Directeur de l'INADES et Professeur à l'Université d'Abidjan,
SOUILLAC, Secrétaire de l'INADES,
FYOT, Expert des B.S.S, attaché à l'INADES,
DUBIN, Directeur du Centre africain de formation de l'INADES,
BARONNET, Responsable de l'INADES détaché au CODIAM,
LEHMANN, Docteur en médecine et psychothérapeute.

Une vingtaine de participants prirent part à cette Session :

- le Cardinal ZOUNGRANA, archevêque de Ouagadougou, et Président de la Conférence Episcopale de l'Afrique de l'Ouest,
- Mgr SALES, archevêque de Rio Salvador, et Président du Comité "Justice et Paix" au CELAM,
- Monseigneur YAGO, archevêque d'Abidjan,
- Monseigneur SANGARE, archevêque de Bamako,
- Monseigneur HANRION, évêque de Dapango, et secrétaire de la Commission Episcopale,

- Monseigneur KWAKOU évêque d'Abengourou, et membre de la Commission Episcopale. »[473]

La formation des élites par les autorités coloniales a souvent fait défaut ou était orientée pour le service de l'État colonial (administration). En revanche, il est reconnu que les missionnaires ont contribué de manière significative à la formation et à l'essor des élites africaines qui ont contribué à l'indépendance[474]. En cela, L'INADES poursuit ce travail missionnaire.

Au moyen des cours par correspondance et des sessions, l'INADES a pour but d'apprendre à chacun à améliorer ses méthodes professionnelles. La personne ainsi formée devient actrice de son propre développement.

Enseignements et recherche

Plusieurs membres de l'INADES, à l'instar de Claude Pairault à l'École des Lettres de l'Université, assurent un enseignement régulier à Abidjan. Comme nous l'avons vu, le personnel est formé, spécialiste des questions posées, et ceci est présenté comme essentiel pour la réussite de la mission de l'institut. Ainsi, il ne faut pas limiter les recherches à l'intérieur de l'institut, mais rester au fait de la recherche universitaire. Les Jésuites ont en général tous une activité extérieure à l'INADES (professeur à l'Université, etc.), afin de venir étayer les activités de formation dans lesquelles ils sont engagés à travers la recherche (économie, ethnopsychiatrie, anthropologie, etc.). Il s'agit pour eux de se remettre en question, de rester en veille et au contact de la recherche scientifique locale. On peut percevoir dans cette démarche du prosélytisme intellectuel et invisibilisé, pour reconquérir les élites.

Documentation

Une des premières initiatives des Jésuites de l'INADES a été la fondation de la bibliothèque remplissant également la fonction de centre de documentation spécialisé (économie, droit, sciences humaines – sociologie, anthropologie, ethnologie, psychologie, médecine et agronomie). La politique documentaire se veut également et logiquement axée sur l'Afrique. Dotée dès son ouverture de près de 1800 ouvrages, elle reçoit 182 revues et 17 journaux. Les

[473] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI4.
[474] F.-X. Fauvelle, I. Surun et G. Balavoine, *Atlas historique de l'Afrique*, *op. cit.*

acquisitions d'ouvrages et de revues sont en constante augmentation et mises à disposition du public, complétées par des éditions régulières de fiches. Elles sont un outil unique et essentiel dans un institut de recherche. Ouverte aux universitaires et scolaires, elle demeure aujourd'hui encore la plus fréquentée d'Abidjan[475]. Cette réussite est le fruit d'un service unique et accoutumé à la population locale. De nombreuses adaptations ont également été faites dans son offre de services, tels que des résumés d'ouvrages techniques, un système de bibliothèque circulante, des mini cassettes (cours enregistrés) et un fichier Afrique (analyse d'articles et de périodiques sur la recherche en Afrique contemporaine).

Publications

De la même manière, de nombreuses publications sont produites par l'INADES. Il s'agit de publications scientifiques. En toute logique, la politique éditoriale est axée sur l'Afrique subsaharienne, son histoire, son développement économique et social et, bien entendu, sur toutes les matières enseignées : économie, développement, sociologie, anthropologie, etc. Nous en trouvons de nombreuses références sur le catalogue bibliographique du Sudoc où apparaissent 211 entrées. Cela démontre une importante diffusion de ces publications et un intérêt international et académique pour leur contenu. Nous pouvons voir que les publications sont en nombre croissant d'année en année, et encore aujourd'hui. Le principe étant d'être toujours en phase avec les problèmes du moment, « regarder la réalité pour aider à la transformer à la lumière de l'Évangile […] travailler à l'avènement de l'homme sauvé [476]».

La pédagogie innovante dans sa forme (cours par correspondance, relais locaux), son contenu, son évolution adaptative et rapide est la particularité de cet institut. C'est également ce qui l'oppose diamétralement aux deux autres espaces étudiés. En revanche, la hiérarchie ecclésiale locale émet des réserves car elle trouve cette pédagogie trop éloignée de la pastorale habituelle. Si l'Église en Occident a alors tendance à s'invisibiliser au sein de la société, le développement historique et culturel de l'Église en Afrique fait plutôt naître le besoin d'être visible et de s'affirmer.

[475] Voir site Internet de l'INADES : https://www.inadesformation.net/inades-formation-cote-divoire/.
[476] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : INADES rapport d'activité 1988-1989, p. 3.

c) À contre-courant des autres centres de développement

Il est important de préciser que le besoin de développement africain économique et social, augmente au moment des indépendances, c'est à cause de la colonisation. En effet, les autorités coloniales, notamment françaises, n'ont pas mis en place des industries ou agricultures de subsistance pour les populations locales. Même après les indépendances, l'essor des structures de développement reste souvent encore mené de l'extérieur à destination des anciennes colonies. Le gouvernement français installe des organismes qui, sur le papier, sont censés aider les nouveaux États africains. Néanmoins, une majorité de ce qui est établi est à destination des exportations en France et importations de la France. Ces aides financières ne sont au final qu'un investissement avec retour sur investissement[477]. Rien n'est mis en place pour rendre ces nouveaux États économiquement indépendants, mais plutôt esclaves d'une nouvelle dépendance. Ces structures importent un modèle de développement européen sans aucune adaptation aux réalités sociales, culturelles ou économiques auxquelles elles sont destinées. En cela, l'INADES se démarque totalement. Son but est clairement de travailler avec les autochtones pour « les aider à trouver eux-mêmes les solutions »[478], ce qu'il réussit avec la prise en main totale et rapide d'INADES-formation par des laïcs locaux.

Dans sa thèse, Lida Ballou démontre que l'INADES a joué un rôle très particulier en comparaison du CESAO (Centre économique et social de l'Afrique de l'Ouest) ou encore du FEDES (Fédération ecclésiastique pour le développement économique et social). D'après cette analyse, il se distingue par ses méthodes pédagogiques plus adaptées, sa formule de formation à distance, notamment pour les ruraux et ses actions concrètes sur le terrain, dont les séminaires et les sessions. L'institut se présente également comme un outil de coordination de toutes les activités de l'Église en Afrique francophone de l'Ouest et de ce point de vue, il a eu un rôle exemplaire en tant qu'instrument de développement en Afrique[479]. En outre, l'INADES n'est pas une ONG internationale de premier plan comme le CCFD par exemple, dont le fonctionnement et le financement sont totalement pris en main les Occidentaux. Personne ne connaît cet institut hors du giron jésuite en France. Il est pourtant bien connu en Afrique subsaharienne où il poursuit son action et son extension[480]. Son activité, à la fois très locale et

[477] E. MBokolo, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles*, *op. cit.*
[478] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI2.
[479] L. Ballou, *Église et développement*, *op. cit.*
[480] *Accueil*, https://www.inadesformation.net , 28 mai 2025, (consulté le 29 mai 2025).

transnationale, a su s'adapter à chaque situation particulière à laquelle elle s'est confrontée. C'est ainsi qu'il est devenu un outil africain pour les Africains et géré par eux.

La séparation entre l'INADES et l'INADES-formation a été de ce point de vue un évènement notable, perpétué par la création et la multiplication des outils pédagogiques, mais également la fondation de nombreux nouveaux bureaux nationaux dans différents pays. Les Jésuites ont donc laissé la plus importante partie de l'INADES leur échapper et se séculariser totalement. De plus, cette évolution s'est déroulée sans aucune résistance ou opposition, à la différence de la création de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest. De même, aucun lien hiérarchique ne relie les deux instituts qui signent un contrat de non-concurrence et continuent à collaborer à travers le centre de documentation et la recherche scientifique. Cette structure s'est complètement autochtonisée, ce qui est loin d'être le cas pour les autres ONG d'origine confessionnelle à ce moment-là. Elles sont toutes dirigées depuis l'Europe ou les États-Unis.

d) Limites

Malgré tout, plusieurs nuances restent à apporter. Tout d'abord, le « développement » a souvent été remis en cause, en particulier par les populations locales qui pointent ses ambiguïtés.

En effet, s'il est question de développement économique et social, ne peut-on pas voir là un dérivé de la mission civilisatrice du temps de la colonisation ? Dans sa thèse, Lida Ballou affirme que dans la plupart des cas les méthodes de l'INADES ne permettent pas aux paysans de comprendre les systèmes économiques dans lesquels ils sont appelés à évoluer, car l'accent est mis sur la production et la consommation, c'est-à-dire leur survie[481]. De plus, les méthodes employées ont pu être trop « occidentales » et ne pas assez tenir compte des habitudes mentales et des références culturelles du milieu, ce qui est problématique. Enfin, on reste dans la logique du modèle économique hérité de l'époque coloniale et sur lequel se fonde le développement. Le *Survey* de 1968 fait écho aux critiques des missions humanitaires qui se multiplient dans les années 1960, sous forme de coopération, et qui visent au développement et à la scolarisation de masse, à la modernisation de l'économie et au progrès social, mais qui risquent d'aggraver la rupture avec les traditions et d'effacer les spécificités africaines[482].

[481] L. Ballou, *Église et développement*, *op. cit.*

[482] L'évolution des usages du mot *mission* en témoignent, passant d'une acception théologique à une forme particulière de diffusion du Christianisme aux XVI et XVIIe s., avant de s'appliquer aux missions diplomatiques, scientifiques, humanitaires etc.

De fait, dans les archives, nous ne trouvons aucune critique du système néocolonial, ni des dirigeants africains. Il est même conseillé par le Père Jean-Yves Calvez de ne pas faire de politique[483]. Lida Ballou ajoute que les œuvres missionnaires n'amènent pas à une réelle prise de conscience ; elles atténuent les effets du mal, mais ne cherchent pas à le faire disparaître. Pour faire changer les choses, il faudrait qu'il y ait une défense politique des agriculteurs exploités. Or en Afrique, l'Église est peu ou pas engagée politiquement, au contraire de l'Amérique latine au même moment, avec l'émergence de la théologie de la libération qui se considère comme une révolution incorporant la lutte armée. Dans les pays à tendance marxiste, la position anticoloniale est plus virulente, même dans l'Église. C'est pourquoi en Afrique, la théologie du développement a pris le pas sur la théologie de la libération, au contraire de l'Amérique latine.

Une autre limite importante est le financement du développement. Pas de développement sans argent et pas d'investissement sans personnel compétent. Malheureusement, comme toutes les ONG, le financement de l'INADES dépend encore aujourd'hui en partie de subsides occidentaux. De manière générale, les subventions des initiatives humanitaires et de développement posent un problème, et ceci encore aujourd'hui. Ainsi, la suspension récente de l'aide américaine USAID, qui représentait près de 43% de l'aide humanitaire mondiale, et qui est catastrophique pour de nombreux pays. Cependant, cette dépendance est également néfaste et un grand nombre de voix s'élèvent aujourd'hui pour affirmer que la décision brutale de l'administration Trump pourrait être une chance pour les pays les plus pauvres, ou tout au moins :

> *« "un déclic pour l'Afrique",* comme l'assène Tafi Mhaka. En prenant l'exemple de l'Afrique du Sud, il explique que la *"dépendance vis-à-vis des fonds de l'USAID est le signe d'un problème autrement plus grave : la corruption endémique et la mauvaise gestion du pays, qui touchent aussi bien le système de santé que la gouvernance du pays dans son ensemble".* Ainsi, pour le Zimbabwéen, les milliards de *rands* (les dizaines de millions d'euros) perdus chaque année en raison d'une mauvaise gouvernance et d'une corruption endémique *"sont vitaux"* pour contribuer aux dépenses de santé. *"Pour certains Africains cette suspension de l'aide américaine offre une occasion en or à nos*

[483] Archives jésuites de France – Province de Paris – Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI1.

pays qui en dépendent de repenser les politiques et stratégies nationales de réponse aux besoins essentiels des populations",

L'écrivain haïtien Patrick Prézeau Stephenson va dans le même sens. Certes, note-t-il, pour son pays, le gel de l'aide américaine (400 millions de dollars environ chaque année) *"représente une crise existentielle pour des millions de citoyens qui dépendent de cette aide pour la sécurité alimentaire, les soins de santé et la stabilité économique"*. Mais, ajoute-t-il aussitôt, *"cette coupure brutale oblige également Haïti à se confronter à une réalité souvent éludée : la nécessité de repenser son modèle de développement et de réduire sa dépendance à l'aide extérieure"*.

Et de lister, en s'appuyant sur les travaux de Jake Johnston du Center for Economic and Policy Research, *"les effets pervers sur le long terme"* de la dépendance à l'USAID, *"l'aide américaine ayant souvent servi les intérêts économiques des États-Unis plutôt que ceux d'Haïti"* : *"sabotage de l'agriculture locale, l'USAID ayant inondé le marché haïtien de produits agricoles subventionnés par les États-Unis"* ; *"érosion de la souveraineté",* l'USAID ayant *"contourné les institutions gouvernementales haïtiennes au profit de sous-traitants étrangers"* ; *"projets de développement ratés",* l'USAID ayant *"financé des initiatives qui ont parfois causé plus de tort que de bien"*.

Dans leurs accusations contre l'aide au développement, d'autres vont plus loin. L'anthropologue sud-africaine Kathryn Mathers, qui déplore pourtant la fin de l'aide américaine, estime, que *"l'aide humanitaire s'est toujours inscrite au sein d'un projet néocolonial"*. Le journaliste kényan Patrick Gathara va dans le même sens.

À ceux qui mettent en avant *"l'âme humaniste"* de ces aides, il rétorque qu'*"en réalité, le système d'aide internationale est un outil de contrôle géopolitique qui a servi à perpétuer les inégalités plutôt qu'à les effacer, et ce grâce au contrôle de l'extraction des ressources à l'origine de ces mêmes inégalités"*. Et d'enfoncer le clou : "L'industrie de l'aide a, de fait, hérité de la 'mission civilisatrice' du colonialisme."

Adepte de la litote, Ken Opalo reconnaît lui aussi que *"de toute évidence, le modèle archaïque de l'aide internationale était très loin d'être parfait"*. Placés sous perfusion, ces pays, argumente-t-il, ont été dans l'incapacité de s'émanciper politiquement, de consolider leurs institutions ou encore de mettre sur pied des services publics dignes de ce nom. Et ils ont été contraints d'ouvrir la porte à des ingérences extérieures. Résultat, assène Patrick Gathara : *"Malgré la multiplication des agences d'aide humanitaire et d'aide au développement, l'ordre mondial racial reste en place sans que les profondes inégalités entre les nations n'aient été résolues."*

Au-delà de ces constats et condamnations, ces pays, comme l'écrit Patrick Prézeau Stephenson pour Haïti, sauront-ils *"transformer cette crise en une occasion de renouveau, ou sombreront-ils encore plus profondément dans le chaos ?"* Ken Opalo veut croire à de *"futurs modèles d'aide au développement qui profitent à tous, sans créer de dépendance à l'égard de ces aides et sans servir de prétexte à des interférences étrangères dans les pays plus pauvres"*.

Patrick Gathara est nettement plus radical et défend l'idée de *"commencer à construire un monde sans aides"* : *"Cela ne veut pas dire que ce serait un monde hobbesien où sévit la loi du plus fort et sans solidarité. Au contraire, ce serait un monde où la charité ne sert plus à rendre acceptables les injustices mondiales. Nous devrions voir la fin de l'aide comme la fin du 'développement', cette idéologie perverse qui part du principe que le 'monde développé', dont la prospérité repose sur la ruine des autres sociétés et de la planète tout entière, est un exemple à suivre[484]."* »

Notre dernière observation porte sur le revers de la médaille de la réussite de l'INADES. De fait, son adaptabilité a provoqué la sécularisation de cette initiative missionnaire. Cela s'insère dans un phénomène plus global. Le rôle de la mission est incontestable dans le mouvement humanitaire chrétien, elle en est à l'origine, mais le contexte international post-1945 favorise l'émergence de réseaux humanitaires internationaux axés sur le progrès économique et social, échappant ainsi à l'influence des missions traditionnelles. Des organisations comme l'ONU et

[484] *Le gel de l'USAID, une occasion pour repenser le modèle de développement*, https://www.courrierinternational.com/article/geopolitique-le-gel-de-l-usaid-une-occasion-pour-repenser-le-modele-de-developpement_228948 , 31 mars 2025.

la FAO deviennent des acteurs majeurs outre-mer, avec des coopérants techniques et professionnels qui entrent en concurrence avec les missionnaires. En réponse, la promotion de missionnaires laïcs compétents sur le plan technique devient une priorité. La décolonisation rend le prosélytisme synonyme d'agression et d'impérialisme culturel et la question se pose alors : faut-il privilégier la mission ou le développement, ou encore un développement sans mission ? L'opinion dominante tend à considérer le développement comme un objectif autonome et suffisant. L'appel à lutter contre le sous-développement entre en concurrence avec l'idée missionnaire et échappe progressivement à sa visée initiale, comme le montre l'exemple de l'INADES. On assiste à une sécularisation de l'utopie missionnaire, qui se transforme en utopie du développement et, dans les années 1970, l'aide aux missionnaires bascule vers une aide au Tiers Monde. Bien que le rôle de la mission soit indéniable dans l'émergence du mouvement humanitaire chrétien, les initiatives humanitaires ouvertement missionnaires deviennent marginales et adoptent souvent un discours dépourvu de tout prosélytisme religieux[485].

La fin des missions d'évangélisation est indéniable dans le cas de l'INADES, ce qui est perceptible dans les fonds d'archives où il n'existe plus après 1976, au sein de la Province de France unifiée, de fonds « Mission » quel qu'il soit. Il n'y a pas non plus de fonds de missionnaire identifié en tant que tel. Cependant, nous observons une la persistance d'une dépendance administrative et de personnel vis-à-vis de la Province de Paris pour les structures de l'INADES, qui restent sous la responsabilité des Jésuites. Il y a des comptes à rendre et des archives sont envoyées en France, dont les rapports d'activité, et ce jusque dans les années 2000. Les directeurs étaient français et bien que souvent transcrits, ils restaient attachés à leur Province d'origine. De même, l'institut avait gardé un lien fort avec la France, en particulier avec *l'Action Populaire*, et du fait de son activité particulière, comme on peut le lire dans un rapport de 1967[486].

Dans un rapport de visite canonique du provincial de Paris, apparaît la crainte d'une sécularisation trop importante de l'INADES. Après un an d'activité, Mgr Yago souligne l'éloignement des prérogatives spirituelles dans les principales activités de l'institut :

[485] François Mabille et Kathy Rousselet, *Les ONG confessionnelles: religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007.
[486] Archives jésuites de France – province de France - Gouvernance : AFR410.

> « Mgr Yago, l'Archevêque d'Abidjan, serait enfin heureux que la maison compte un Père qui puisse aider les prêtres et les laïcs sur le plan spirituel. Sa présence serait certainement bonne et faciliterait les contacts avec l'ensemble du clergé et des chrétiens. Autrement, l'Inades risque de paraître un institut un peu trop séparé les soucis pastoraux immédiats de l'Église locale[487]. »

Pour pallier ce manque, les Jésuites vont peu à peu effectuer également de nombreuses activités socio-pastorales telles que l'aide aux communautés religieuses environnantes, l'animation de retraites spirituelles, ou des messes dans les paroisses locales, afin de s'intégrer au mieux. Ces initiatives sont facilitées surtout après 1973, par la libération du temps qui était consacré à INADES-formation qu'ils n'ont plus à gérer. La sécularisation d'une partie de l'institut a donc paradoxalement permis aux Jésuites de se recentrer sur des activités proprement religieuses. Lors des rencontres missionnaires qui ont lieu à Chantilly en 1971[488], on assiste à un débat entre plusieurs Jésuites sur les questions d'évangélisation et de développement. Ils s'interrogent sur la fin des missions d'évangélisation et sur une éventuelle concurrence avec la coopération et le développement. Le Père Ceyrac, quant à lui, insiste sur la dimension internationale, et sur la coopération comme visage d'avenir pour les missions :

> « II. Du P. Ceyrac (interview)... Il faudrait que tous les Jésuites français aient une dimension internationale, qui est la dimension missionnaire du 20ème siècle. Et je crois qu'il n'y a pas à se morfondre ; à se dire que l'idée de mission est perdue, que l'on ne s'occupe plus du Tiers Monde. Je crois qu'à travers toute l'idée de la coopération et du Tiers Monde, on pourrait trouver une idée missionnaire beaucoup plus grande que celle que l'on a eue au 19ème siècle. Et j'en suis persuadé. Il y a des missionnaires qui le peuvent faire passer à toutes les couches de notre pays, pas seulement à des bons catholiques pratiquants ; j'en parle au Tiers Monde, on peut en parler à n'importe qui, on peut en parler au Rotary Club, on peut en parler au Lyons Club, à un groupe de hippies, on peut en parler à Nanterre, on peut en parler à n'importe qui. Tout le monde est réceptif à cette grande dimension internationale ; et je crois qu'il n'y a pas du tout à se chagriner, c'est là que nous retrouvons cette grande idée qui m'est tellement familière : de l'expérience. »

[487] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI3 - rapport de visite canonique du Père provincial de Paris 1963.
[488] Archives jésuites de France – province de Paris- archives du Père provincial : APa14.5

De même, dans le compte-rendu d'un stage de pastorale organisé au Tchad en 1971[489], nous constatons une certaine méfiance, voire un rejet, vis-à-vis des initiatives de développement menées par l'Église catholique. Le compte-rendu fait part d'une discussion entre les différents participants qui sont aussi bien des ecclésiastiques que des laïcs locaux ou occidentaux. Les critiques s'appuient surtout sur les rapports compliqués entre les deux notions. Le développement économique et social insiste sur la productivité et donc le travail qui mène, selon eux, au matérialisme, comme c'était le cas en Europe, ce même matérialisme éloignant les fidèles de l'Église. Une autre critique développée dans ce document est le renversement des priorités avec une focalisation sur le développement au détriment de l'évangélisation.

L'INADES est effectivement une structure précurseur qui n'a alors pas d'équivalent, au service de la société dans son ensemble, et non uniquement au service de l'Église. De surcroît, le caractère religieux de cet institut est très peu visible voire inexistant, comme nous allons l'expliciter par l'image dans l'exemple qui suit.

3. La communication de l'INADES

L'analyse détaillée de ce prospectus[490] nous a paru fructueux à bien des égards. Objet de communication visuel, il permet de mettre en exergue le fonctionnement et les particularités de l'INADES au travers de l'examen des différents publics ciblés.

[489] Archives jésuites de France – province de Lyon- Mission du Tchad : RTC175.
[490] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission de la Côte d'Ivoire : FAFI3.

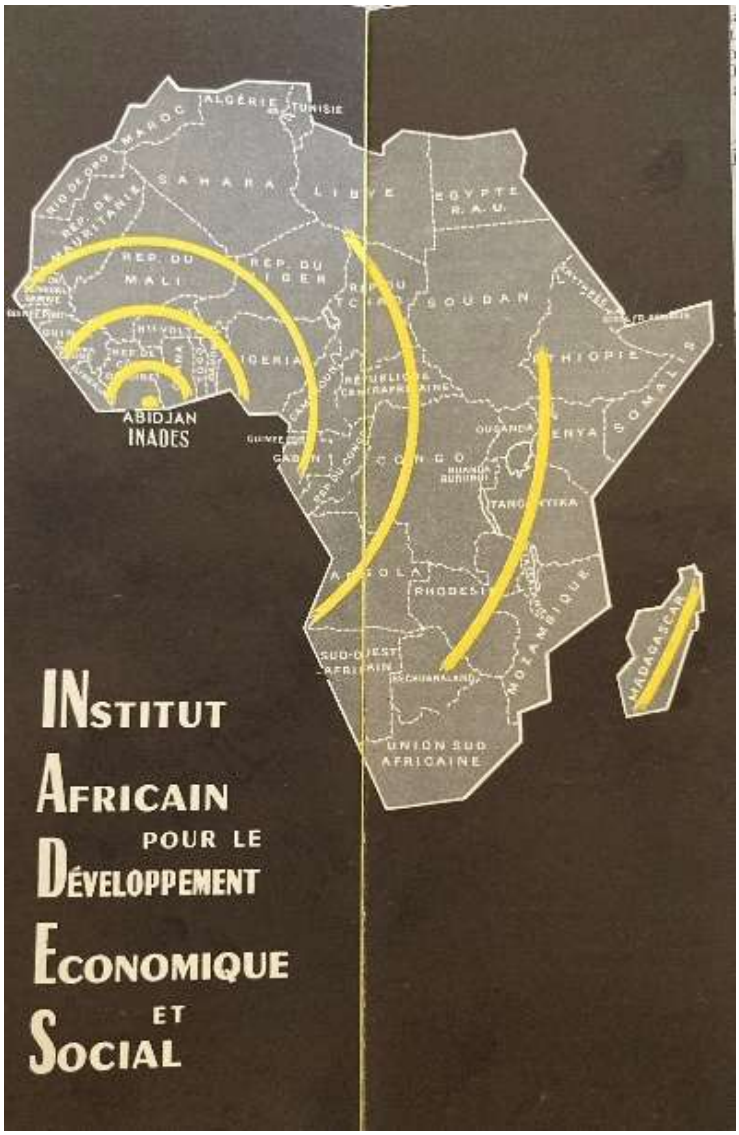
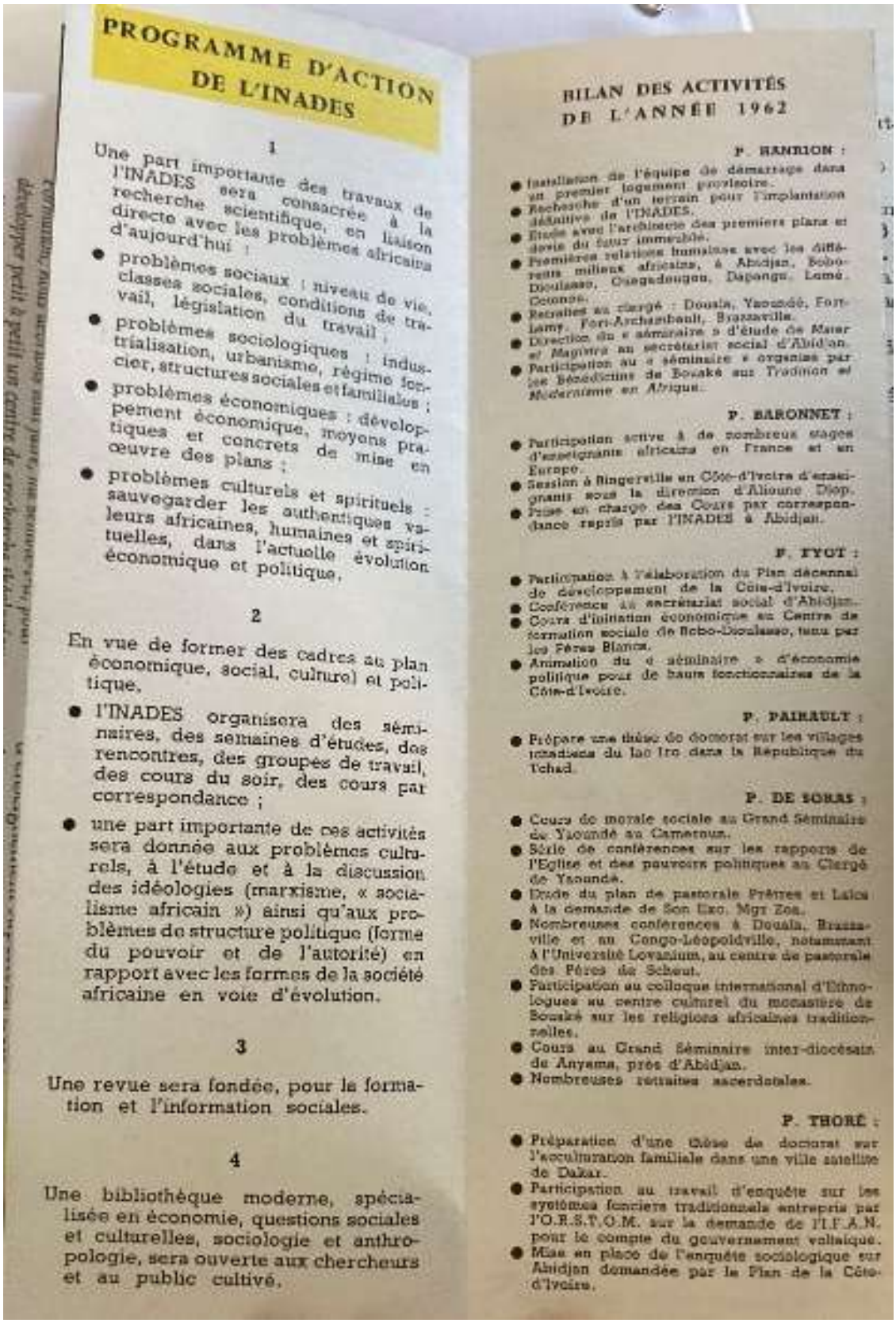


Figure 25 Prospectus promotionnel de l'INADES 1962 -1



PROGRAMME D'ACTION DE L'INADES

1

Une part importante des travaux de l'INADES sera consacrée à la recherche scientifique, en liaison directe avec les problèmes africains d'aujourd'hui :

- problèmes sociaux : niveau de vie, classes sociales, conditions de travail, législation du travail ;
- problèmes sociologiques : industrialisation, urbanisme, régime foncier, structures sociales et familiales ;
- problèmes économiques : développement économique, moyens pratiques et concrets de mise en œuvre des plans ;
- problèmes culturels et spirituels : sauvegarder les authentiques valeurs africaines, humaines et spirituelles, dans l'actuelle évolution économique et politique.

2

En vue de former des cadres au plan économique, social, culturel et politique,

- l'INADES organisera des séminaires, des semaines d'études, des rencontres, des groupes de travail, des cours du soir, des cours par correspondance ;
- une part importante de ces activités sera donnée aux problèmes culturels, à l'étude et à la discussion des idéologies (marxisme, « socialisme africain ») ainsi qu'aux problèmes de structure politique (forme du pouvoir et de l'autorité) en rapport avec les formes de la société africaine en voie d'évolution.

3

Une revue sera fondée, pour la formation et l'information sociales.

4

Une bibliothèque moderne, spécialisée en économie, questions sociales et culturelles, sociologie et anthropologie, sera ouverte aux chercheurs et au public cultivé.

BILAN DES ACTIVITÉS DE L'ANNÉE 1962

P. HANRION :

- Installation de l'équipe de démarrage dans un premier logement provisoire.
- Recherche d'un terrain pour l'implantation définitive de l'INADES.
- Etude avec l'architecte des premiers plans et devis du futur immeuble.
- Premières relations humaines avec les différents milieux africains, à Abidjan, Bobo-Dioulasso, Ouagadougou, Dapango, Lomé, Cotonou.
- Retraites en rayon : Douala, Yaoundé, Fort-Lamy, Fort-Archambault, Brazzaville.
- Direction du « séminaire » d'étude de Maser et Magistra au secrétariat social d'Abidjan.
- Participation au « séminaire » organisé par les Bénédictins de Bouaké sur Tradition et Modernisme en Afrique.

P. BARONNET :

- Participation active à de nombreux stages d'enseignants africains en France et en Europe.
- Session à Bingerville en Côte-d'Ivoire d'enseignants sous la direction d'Alioune Diop.
- Prise en charge des Cours par correspondance repris par l'INADES à Abidjan.

P. FYOT :

- Participation à l'élaboration du Plan décennal de développement de la Côte-d'Ivoire.
- Conférence au secrétariat social d'Abidjan.
- Cours d'initiation économique au Centre de formation sociale de Bobo-Dioulasso, tenu par les Pères Blancs.
- Animation du « séminaire » d'économie politique pour de hauts fonctionnaires de la Côte-d'Ivoire.

P. PAIRAULT :

- Prépare une thèse de doctorat sur les villages nomades du lac Iro dans la République du Tchad.

P. DE SORAS :

- Cours de morale sociale au Grand Séminaire de Yaoundé au Cameroun.
- Série de conférences sur les rapports de l'Eglise et des pouvoirs politiques au Clergé de Yaoundé.
- Etude du plan de pastorale Prêtres et Laïcs à la demande de Son Exc. Mgr Zoa.
- Nombreuses conférences à Douala, Brazzaville et au Congo-Léopoldville, notamment à l'Université Lovanium, au centre de pastorale des Pères de Scheut.
- Participation au colloque international d'Ethnologues au centre culturel du monastère de Bouaké sur les religions africaines traditionnelles.
- Cours au Grand Séminaire inter-diocésain de Anyama, près d'Abidjan.
- Nombreuses retraites sacerdotales.

P. THORÉ :

- Préparation d'une thèse de doctorat sur l'acculturation familiale dans une ville satellite de Dakar.
- Participation au travail d'enquête sur les systèmes fonciers traditionnels entrepris par l'O.R.S.T.O.M. sur la demande de l'I.F.A.N. pour le compte du gouvernement voltaïque.
- Mise en place de l'enquête sociologique sur Abidjan demandée par le Plan de la Côte-d'Ivoire.

Figure 26 Prospectus Inades – 2

SON SENS

Une des manières de prolonger de façon moderne « l'action créatrice » du Christ et de l'Eglise est, comme le rappelait S. S. Jean XXIII dans Mater et Magistra, d'aider les pays en voie de développement à organiser rationnellement leur économie pour qu'ils puissent, eux-mêmes rendre pleine ment humaines les conditions de vie de leurs populations.

SES OBJECTIFS

L'INADES apporte son concours aux milieux les plus divers :

- milieu rural, industriel, social, hospitalier et étudiant,
- fonction publique, dirigeants syndicaux, économistes, centres d'enseignement et de recherches,
- groupements d'Action Catholique, d'Action sociale et politique,
- clergé africain, et missionnaires, dans toute l'Afrique noire.

Il anime :

- des équipes de travail et de recherche,
- des colloques et des journées d'études,

avec des prêtres et des laïcs spécialisés, sur les problèmes sociaux les plus urgents.

Par leur formation, par la variété de leur champ d'étude ou d'action, les Pères de l'INADES cherchent à assurer les coordinations que requiert la complexité des problèmes du développement dans l'Afrique d'aujourd'hui.

SES MEMBRES

L'INADES est un Institut international permanent

- composé de prêtres de la Compagnie de Jésus,
- spécialistes et experts en sciences sociales,
- au nombre de six actuellement, dix en 1964,
- résidant en Afrique,
- poursuivant leurs recherches en équipe avec les Africains,
- les aidant à mettre en pratique leurs conclusions et réalisant.

Membres de l'équipe actuelle :

P. Albert HANSON (M. A. Sociologie, Fordham University, New York.

P. Xavier BARONNET : Ecole pratique des Hautes Etudes de Sorbonne ;

P. Claude FAIRALLY : Licencié ès lettres, licencié en sciences économiques, diplômé de l'Institut d'ethnologie, Paris) ; membre de la Société des Africanistes, de l'American Anthropological Association, marché de recherches au C.N.R.S.

P. Jean-Louis FIOT : Docteur ès lettres (Thèse : « Recherches économiques et démographiques sur l'Ouest ivoirien »). A participé comme expert de la S.E.D.E.S. à l'élaboration du plan de Côte-d'Ivoire et des plans de développement du Maroc. A été chargé par la F.A.O. d'organiser et de diriger des enquêtes au Tchad et au Cameroun. Licencié en droit, diplômé de l'Institut d'études politiques de Paris.

P. Alain DE JONAS : Licencié ès lettres, Docteur en théologie ; professeur à l'Institut d'Etudes sociales, d'ethnologie et de sociologie religieuses à l'Institut catholique de Paris.

P. Luc THORE : Licencié ès lettres ; diplômé de l'Ecole pratique des Hautes études de Sorbonne ; ethnologie, anthropologie. Après un séjour de deux ans en Afrique, s'étant spécialisé dans l'étude de dossiers sur « Problèmes familiaux d'acculturation relatifs en Afrique de l'Ouest ».

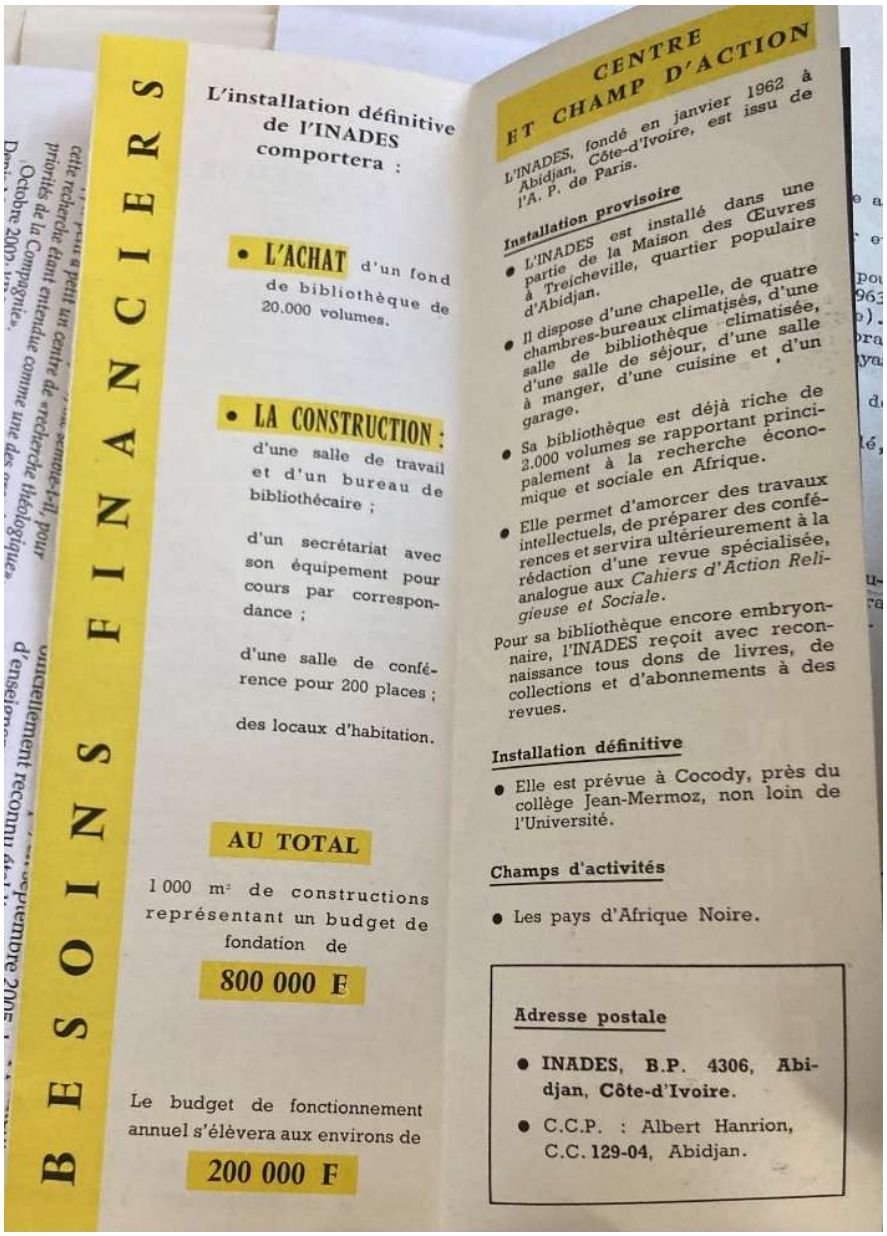
Dans cette perspective, l'INADES est au service des pays d'Afrique Noire dans leur développement :

- en participant à la recherche économique et sociale ;
- en contribuant à la formation des cadres, moyens et supérieurs.

Il les aide :

- dans leur recherche de nouvelles structures en harmonie avec leur génie propre ;
- à sauvegarder les valeurs de la civilisation universelle et de l'apport chrétien.

Figure 27 Prospectus Inades - 3



BESOINS FINANCIERS

L'installation définitive de l'INADES comportera :

- **L'ACHAT** d'un fond de bibliothèque de 20.000 volumes.
- **LA CONSTRUCTION :**
  - d'une salle de travail et d'un bureau de bibliothécaire ;
  - d'un secrétariat avec son équipement pour cours par correspondance ;
  - d'une salle de conférence pour 200 places ;
  - des locaux d'habitation.

AU TOTAL

1 000 m² de constructions représentant un budget de fondation de

800 000 F

Le budget de fonctionnement annuel s'élèvera aux environs de

200 000 F

CENTRE ET CHAMP D'ACTION

L'INADES, fondé en janvier 1962 à Abidjan, Côte-d'Ivoire, est issu de l'A. P. de Paris.

Installation provisoire

- L'INADES est installé dans une partie de la Maison des Œuvres à Treicheville, quartier populaire d'Abidjan.
- Il dispose d'une chapelle, de quatre chambres-bureaux climatisés, d'une salle de bibliothèque climatisée, d'une salle de séjour, d'une salle à manger, d'une cuisine et d'un garage.
- Sa bibliothèque est déjà riche de 2.000 volumes se rapportant principalement à la recherche économique et sociale en Afrique.
- Elle permet d'amorcer des travaux intellectuels, de préparer des conférences et servira ultérieurement à la rédaction d'une revue spécialisée, analogue aux *Cahiers d'Action Religieuse et Sociale*.

Pour sa bibliothèque encore embryonnaire, l'INADES reçoit avec reconnaissance tous dons de livres, de collections et d'abonnements à des revues.

Installation définitive

- Elle est prévue à Cocody, près du collège Jean-Mermoz, non loin de l'Université.

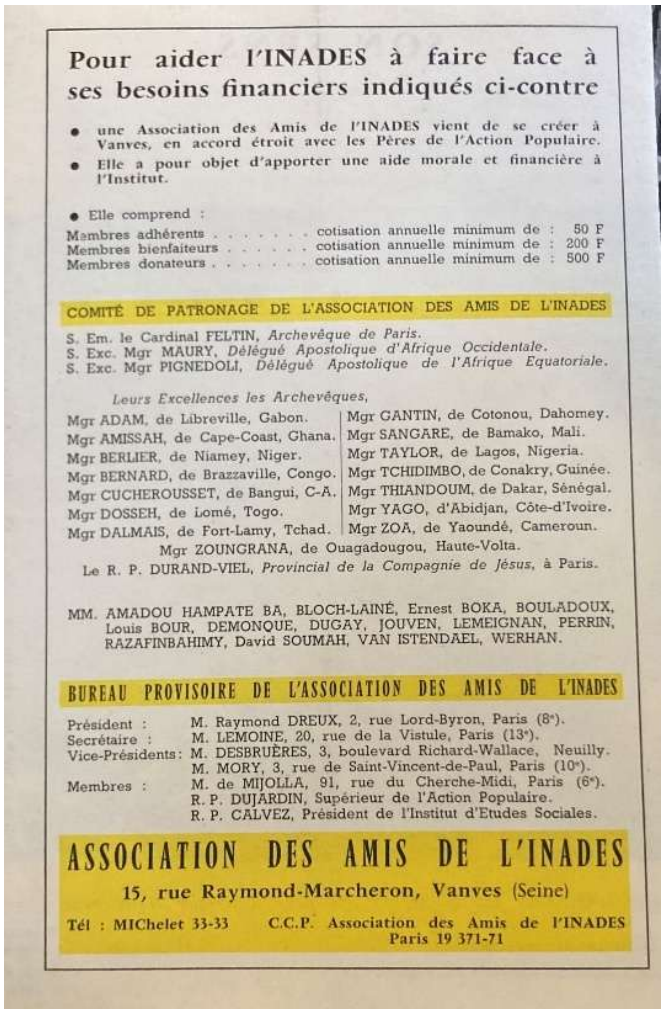
Champs d'activités

- Les pays d'Afrique Noire.

Adresse postale

- **INADES, B.P. 4306, Abidjan, Côte-d'Ivoire.**
- C.C.P. : Albert Hanrion, C.C. 129-04, Abidjan.

Figure 28 Prospectus Inades - 4



Pour aider l'INADES à faire face à ses besoins financiers indiqués ci-contre

- une Association des Amis de l'INADES vient de se créer à Vanves, en accord étroit avec les Pères de l'Action Populaire.
- Elle a pour objet d'apporter une aide morale et financière à l'Institut.

- Elle comprend :

Membres adhérents . . . . . cotisation annuelle minimum de : 50 F
Membres bienfaiteurs . . . . . cotisation annuelle minimum de : 200 F
Membres donateurs . . . . . cotisation annuelle minimum de : 500 F

COMITÉ DE PATRONAGE DE L'ASSOCIATION DES AMIS DE L'INADES

S. Em. le Cardinal FELTIN, *Archevêque de Paris.*
S. Exc. Mgr MAURY, *Délégué Apostolique d'Afrique Occidentale.*
S. Exc. Mgr PIGNEDOLI, *Délégué Apostolique de l'Afrique Equatoriale.*

Leurs Excellences les Archevêques,

Mgr ADAM, de Libreville, Gabon.
Mgr AMISSAH, de Cape-Coast, Ghana.
Mgr BERLIER, de Niamey, Niger.
Mgr BERNARD, de Brazzaville, Congo.
Mgr CUCHEROUSSET, de Bangui, C-A.
Mgr DOSSEH, de Lomé, Togo.
Mgr DALMAIS, de Fort-Lamy, Tchad.
Mgr GANTIN, de Cotonou, Dahomey.
Mgr SANGARE, de Bamako, Mali.
Mgr TAYLOR, de Lagos, Nigeria.
Mgr TCHIDIMBO, de Conakry, Guinée.
Mgr THIANDOUM, de Dakar, Sénégal.
Mgr YAGO, d'Abidjan, Côte-d'Ivoire.
Mgr ZOA, de Yaoundé, Cameroun.
Mgr ZOUNGRANA, de Ouagadougou, Haute-Volta.

Le R. P. DURAND-VIEL, *Provincial de la Compagnie de Jésus*, à Paris.

MM. AMADOU HAMPATE BA, BLOCH-LAINÉ, Ernest BOKA, BOULADOUX, Louis BOUR, DEMONQUE, DUGAY, JOUVEN, LEMEIGNAN, PERRIN, RAZAFINBAHIMY, David SOUMAH, VAN ISTENDAEL, WERHAN.

BUREAU PROVISOIRE DE L'ASSOCIATION DES AMIS DE L'INADES

Président : M. Raymond DREUX, 2, rue Lord-Byron, Paris (8e).
Secrétaire : M. LEMOINE, 20, rue de la Vistule, Paris (13e).
Vice-Présidents : M. DESBRUÈRES, 3, boulevard Richard-Wallace, Neuilly.
M. MORY, 3, rue de Saint-Vincent-de-Paul, Paris (10e).
Membres : M. de MIJOLLA, 91, rue du Cherche-Midi, Paris (6e).
R. P. DUJARDIN, Supérieur de l'Action Populaire.
R. P. CALVEZ, Président de l'Institut d'Etudes Sociales.

ASSOCIATION DES AMIS DE L'INADES

15, rue Raymond-Marcheron, Vanves (Seine)

Tél : MIChelet 33-33 C.C.P. Association des Amis de l'INADES Paris 19 371-71

Figure 29 Prospectus Inades - 5

a) À destination des occidentaux et les bienfaiteurs

Les premiers destinataires que nous avons identifiés sont les donateurs occidentaux. La figure 25 présente un bilan financier, tandis que la figure 26 illustre la création d'une association dédiée, située en France. Cette observation n'a rien de surprenant, dans la mesure où le fonctionnement de l'institut repose en grande partie sur les contributions financières de cette association, ainsi que sur d'autres subventions en provenance de France. Ce positionnement permet ainsi aux Jésuites de l'INADES de diffuser auprès de leurs bienfaiteurs les progrès de leurs actions et le bilan de leurs activités de manière synthétique et efficace.

Cette communication, à la fois modernisée et condensée, conserve néanmoins les mêmes objectifs que ceux des périodiques missionnaires jésuites, tels que les *Lettres édifiantes et*

curieuses ou encore *Chine Ceylan Madagascar*. Toutefois, ce support ne constitue pas leur unique moyen de communication, et l'INADES diversifie ses canaux pour toucher ce public.

On relève, par ailleurs, des modes de diffusion de l'information plus classiques, à l'instar d'un article de treize pages paru dans la revue *Jésuites de l'assistance de France* en 1965. Celui-ci présente l'INADES à l'Assistance de France de la Compagnie de Jésus, soit quatre années après sa création, alors que l'institut est déjà solidement établi et structuré. Cette publication, destinée aux Jésuites, à leurs proches ainsi qu'à leurs familles, s'adresse donc à un lectorat appartenant au premier cercle gravitant autour de l'ordre. Il s'agit, par ce biais, de mettre en avant les réalisations et les projets de l'institut afin de susciter des vocations, mais aussi d'encourager la générosité de potentiels donateurs. Cela explique sans doute l'abondance des illustrations photographiques accompagnant l'article, soit seize clichés pour treize pages. L'objectif est clairement d'éveiller l'imagination du lecteur et de l'entraîner dans un voyage onirique. Par ailleurs, la majorité de ces images — dix sur seize — n'entretiennent aucun lien direct avec l'INADES : il s'agit plutôt d'illustrations reproduisant des stéréotypes « exotiques », de « belles » photographies puisées dans la photothèque de la procure des missions, que nous avons par ailleurs pu identifier.

b) À destination des Africains

Ce prospectus présente une singularité notable : il s'adresse également au public local, au service duquel l'institut a précisément été fondé. Il convient d'analyser la construction de cette communication parallèle.

D'une part, le logo de l'INADES s'inscrit dans une esthétique et une symbolique résolument subsahariennes. Il représente un crocodile à deux têtes et un seul ventre, métaphore de l'institut lui-même. En effet, l'INADES se situe à la confluence de deux cultures — celle du Nord et celle du Sud — :



Figure 30 Logo de l'INADES

- **Deux têtes** : la rencontre entre le Nord et le Sud, entre les cultures occidentales (représentées par les Jésuites fondateurs) et africaines (l'Église d'Afrique de l'Ouest à l'origine de la demande).
- **Un seul ventre** : l'unité de la mission panafricaine de développement économique et social, malgré cette dualité culturelle.

Créé à l'initiative de l'Église d'Afrique de l'Ouest par des Jésuites occidentaux, il porte une mission de développement panafricaine.

D'autre part, la communication destinée aux futurs bénéficiaires de l'INADES se caractérise par une grande sobriété. Elle se limite à un texte épuré, composé de phrases courtes et percutantes, sans aucune référence chrétienne. L'objectif est d'aller à l'essentiel et de convaincre le plus grand nombre d'auditeurs, en s'appuyant sur des arguments concrets et mobilisateurs.

c) Une double communication

Pour conclure, examinons ce prospectus dans sa globalité. L'illustration de la première page, représentant l'Afrique parcourue par des ondes radio émanant d'Abidjan — et donc de l'INADES —, frappe par son impact visuel, sa clarté et son concret. Pour l'époque, ce graphisme relève d'une qualité professionnelle, bien éloignée des supports habituels destinés aux bienfaiteurs, souvent ornés d'images exotiques ou d'une mise en page plus sommaire. Le

choix chromatique, limité au noir et au jaune, mérite également d'être relevé pour son efficacité et sa lisibilité.

Ce document, dont le format déplié dépasse à peine celui d'une feuille A4, concentre l'ensemble des informations essentielles à diffuser largement. On peut l'assimiler à un mini rapport d'activité, synthétisant le bilan de l'année écoulée, le programme d'action, les besoins financiers, ainsi que les objectifs à long terme de l'institut. Bien que concis, le texte se révèle exhaustif. Il met en avant, d'une part, les réalisations déjà accomplies et, d'autre part, les perspectives d'avenir, visant manifestement à rassurer et à mobiliser les donateurs occidentaux, sollicités pour assurer la pérennité et le fonctionnement de la structure. Toutefois, il semble également s'adresser à un public local, potentiellement bénéficiaire, ainsi qu'aux évêques africains à l'origine de sa création. La liste des membres et des évêques composant le comité de patronage y est d'ailleurs consignée, attestant du soutien conjoint des hiérarchies ecclésiales locale et européenne.

Ce prospectus incarne à lui seul l'esprit de l'INADES : une présentation professionnelle, alliant modernité et simplicité. L'absence totale d'iconographie chrétienne y est remarquable. Le message religieux, bien que présent, s'y exprime avec une discrétion analogue à celle de la mise en page, à travers une référence à la Compagnie de Jésus et au concile Vatican II. À l'image des prêtres qui abandonnent la soutane pour s'intégrer à la société civile, l'évangélisation n'y est plus ostentatoire, mais s'inscrit dans une démarche plus large de développement intégral. Alors que le Concile vient de s'ouvrir, ce document illustre parfaitement l'*aggiornamento* des méthodes missionnaires. Rappelons que le décret *Ad gentes* ne sera promulgué qu'en 1965. Là où la pédagogie missionnaire était autrefois un outil, elle devient ici le cœur de la mission, visant toujours à former une société chrétienne. La devise « éduquer pour évangéliser »[491] reste d'actualité, mais elle ne se limite plus à l'enseignement primaire ou secondaire : elle s'applique désormais à la formation d'adultes professionnels, considérée comme le levier d'un développement intégral.

[491] Hugues Didier, Madalena Larcher, Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Pédagogies missionnaires: traduire, transmettre, transculturer*, Paris, Karthala, 2012.

4. Autres initiatives, répliques et héritages ?

L'INADES, bien qu'ayant de nombreuses particularités, n'est pas une réalisation isolée. Au sein du giron jésuite, d'autres initiatives vont voir le jour à la même période. Sont-elles des répliques de l'INADES ou des propositions originales ?

Dans le périodique *Pirogue*[492] de 1986, nous pouvons lire :

> « En Afrique comme dans le reste du monde, la Compagnie de Jésus a créé des instituts sociaux et des centres de recherche et de formation qui ont pour but de rassembler des informations sur le problème du sous-développement, de former des gens et ainsi de leur permettre de mener des actions efficaces. [...] Être agent de son propre développement. »

Les initiatives de développement sont nombreuses. Commençons par celles qui se sont ouvertes au sein des trois espaces étudiés.

a) Jeunesse agricole pour le développement au Tchad

Sous l'influence de l'INADES, l'action catholique opère une mutation et la JAC devient la Jeunesse agricole pour le développement (JAD) en 1965. Une description détaillée en est faite dans le *Survey* du Tchad de 1968[493]. Elle garde la méthode classique du « voir, juger agir » qu'elle décline en « regarder, réfléchir, agir ». Ses animateurs sont à la fois européens et tchadiens. Elle développe rapidement une branche féminine qui prend de l'ampleur à l'instar du service féminin au sein de ASA. Si elle fonctionne globalement comme un mouvement d'action catholique classique, ses efforts se concentrent sur l'agriculture. Il n'est à aucun moment question de réflexions religieuses ni même d'un aumônier. L'Action catholique est ici sécularisée. La JAD n'est d'ailleurs plus identifiée comme mouvement d'action catholique, mais comme une association. Elle n'est cependant pas totalement locale dans son fonctionnement, puisqu'elle reste dépendante de subsides et de personnels européens. Son

[492] *Pirogue*, n°75, « Les jésuites en Afrique », décembre 1989, p. 28.
[493] Archives jésuites de France – province de France- gouvernance : AFR413 - *Survey* du Tchad.

importance pour les Jésuites est malgré tout notable puisqu'ils y consacrent plusieurs pages du *Survey*.

b) **Le CEFOD au Tchad**

Les Jésuites ont mis en place le centre d'études et de formation pour le développement, le CEFOD, au Tchad en 1967. Nous trouvons de nombreux dossiers qui traitent de ce sujet, que ce soit dans le fonds de la mission du Tchad, ou dans le fonds du Provincial de France ou encore dans les *Survey*. Il s'adresse principalement aux cadres qui veulent être acteurs de leur propre développement, propose des formations, sessions et études et il est pourvu d'un personnel scientifique:

« **Programme de travail du CEFOD**
Le travail qui s'offre au CEFOD est le suivant :

Formation sur le développement du pays

A - Formation sous forme de cours

- classes de 1ère des lycées
- écoles des cadres moyens
- diverses écoles des cadres subalternes
- terminales de divers CEG
- cours donnés lors des sessions qui sont organisées en permanence pour les cadres de l'enseignement.

Ces cours seraient donnés dans les établissements. Ils feraient partie du programme d'enseignement de ces établissements.

B - Formation sous forme de sessions

- sessions pour diverses catégories de fonctionnaires
  Des sessions de recyclage seraient organisées pour différentes catégories de fonctionnaires. Les cours seraient en bonne part assurés par l'INADES et le CEFOD. Un examen final sanctionnerait ces cours dont les résultats seraient transmis à la Fonction Publique.
- sessions pour les étudiants tchadiens au cours des vacances.

C - Des cours ou des sessions peuvent être donnés :

- aux groupes syndicaux

- au centre culturel des jeunes à Fort-Lamy
- aux cadres politiques

Formation en matière de développement régional, au bénéfice des cadres administratifs et techniques dans les secteurs où sont concentrées un certain nombre d'actions de développement.

Formation par radio (développement du pays, développement régional). Ce travail qui a été demandé au CEFOD ne pourra vraiment être entamé qu'au moment où des groupes assez nombreux auront été sensibilisés à ces questions.

Études. Pour le moment nous ne pouvons guère faire que des études sociologiques.

Personnel du CEFOD

Équipe technique	**Programme de travail**	**Observations**
A – Personnel en place		
1 – Robert Langue, sj.	Formation cours et sessions, employé au plan, travail de formation	Contrat FAC en cours
2 – Pierre Faure, sj.	Travail de formation	Regagne la France en mars 1969
3 – J. Nicolas Gauchet de l'IRFED	Travail de formation. Dans 2 ans s'occupera du secteur radio	Contrat FAC. Prévoit de rester 4 ans
4 – Pierre Tesseire, sj.	Étude sociologique : thème « Les lycées face au développement »	Aidé financièrement par un organisme privé canadien

[494]».

On ne peut s'empêcher de voir dans ce programme une référence à la mission que s'est alors fixée l'INADES, mais avec une volonté d'adaptation au territoire du Tchad. Son activité à proprement parler, reste extrêmement faible dans la chronologie étudiée, ne nous permettant pas d'en faire une analyse plus poussée. De fait, la première guerre civile éclate au Tchad en 1965, puis la deuxième en 1979. Cela va rendre difficile voire impossible le déploiement de ce

[494] Archives jésuites de France – province de France- archives du Père provincial : AFR413.

centre et il ne prendra une réelle ampleur qu'après la guerre civile, dans les années 1980. Le CEFOD, à l'instar de l'INADES, perdure encore aujourd'hui et a été repris par une société tchadienne laïque sous forme d'une association avec une convention qui détermine les liens de direction avec la Compagnie de Jésus. La direction générale reste donc jésuite. Cette initiative missionnaire a fini, bien que tardivement, à s'inculturer également. Il y a cependant quelques nuances à apporter. Tout d'abord, la mise en place du CEFOD s'est faite à la demande du chef de l'État tchadien, M. Tombalbaye[495], donc à la demande des autorités civiles et non ecclésiastiques. Qui plus est, lorsque l'on ouvre le site Internet actuel du CEFOD, aucune mention n'est faite des Jésuites ou de la communauté chrétienne. La sécularisation est ici encore plus poussée que pour l'INADES.

c) **Initiatives de développement au Cameroun**

Des projets de développement, essentiellement ruraux, voient pareillement le jour au Cameroun. L'un d'eux est lancé sous l'égide du Père Fabien Eboussi Boulaga. Nous en trouvons la trace dans un fascicule datant de 1974 regroupant les réflexions des Jésuites du Cameroun sur la question :

> « Les projets Ombessa & Yoro
>
> (Document fourni aux participants avant les exposés)
>
> Nous postulons trois conditions fondamentales d'un développement authentique. Pour être prise en compte par les intéressés, seuls capables de lui donner une suite durable et dynamique, une action de développement doit :
>
> 1. partir des aspirations et des besoins du milieu en question ;
>
> 2. servir en priorité les intérêts divers de ce milieu ;
>
> 3. mettre en œuvre des moyens accessibles aux intéressés.
>
> "Yoro et Ombessa représentent deux modèles aux histoires et aux méthodes différentes ; en les analysant, nous vérifierons, dans l'un et l'autre cas, comment on a fait droit aux aspirations, aux intérêts, comme aux possibilités des intéressés."
>
> Dans les origines, Mathieu Gracia, le directeur de l'I.P.D. actuel, avec quelques étudiants de l'I.P.D. ont rencontré cette demande des groupes de la J.A.C. qui, devant leurs

[495] *Le CEFOD*, https://jesuitespao.com/nos-oeuvres/lapostolat-social/le-cefod/, (consulté le 17 juin 2025).

problèmes, ont eu l'idée de remplacer le cacao, de le compléter par la culture vivrière. Chacun sait que dans ces régions, la culture vivrière est le fait des femmes et qu'il fallait proposer en même temps que ces cultures des techniques nouvelles sans lesquelles les hommes n'accepteraient jamais de se mettre à la culture comme les femmes. C'était un des obstacles majeurs. Une rencontre tout à fait fortuite à l'occasion d'une session de l'I.N.A.D.E.S. à mis en contact le permanent de la J.A.C. du Tchad et un des garçons d'Ombessa, Boniface Ambadiang. Ils ont parlé de leurs difficultés, de leurs expériences ; et comme au Tchad il y avait déjà plusieurs années de cette époque-là, presque huit ou dix ans, un essai de culture attelée qui avait bien réussi, (les attelages s'étaient beaucoup développés dans le Sud du Tchad, dans le Moyen Chari), ils se sont demandé si la région ne se prêterait pas également à ce genre de technique[496]. »

Nous constatons donc qu'il existait notamment un partenariat avec la JAC au Tchad, par l'intermédiaire de l'INADES. On remarque également que les trois différents territoires de mission collaborent plus activement dans les années 1970, contrairement aux périodes précédentes. Plusieurs raisons peuvent l'expliquer. Tout d'abord en France, en 1966, les quatre Provinces historiques débutent leur fusion, qui sera effective en 1976. Puis, le concile Vatican II et le Général Pedro Arrupe encouragent les initiatives de développement.

Le rapport de la rencontre des Jésuites d'Afrique et de Madagascar (JESAM) d'octobre 1976[497] nous offre un aperçu assez précis de leur situation sur le continent africain, ainsi que leurs aspirations du moment. Le maître mot est l'inculturation. Celui-ci revient dans tous les thèmes de réflexion (théologie, mode de vie, liturgie, etc.) et il en découle naturellement des réflexions sur l'africanisation. Le développement économique et social n'est pas un sujet de réflexion, ni de débat, il ne fait pas partie des aspirations de premier plan. La situation de chaque pays y est cependant décrite en détail et nous observons qu'il n'y a alors aucune initiative telle que l'INADES. Là où des initiatives sociales sont administrées par les Jésuites, elles tendent plutôt vers la bienfaisance (hôpitaux, village pour lépreux, etc.) et non vers le développement économique et social. Il n'y a qu'au sein de la Province d'Afrique centrale, qui regroupe la République démocratique du Congo, le Rwanda et le Burundi, qu'un centre d'action sociale et un centre rural de développement ont été créés.

[496] Archives jésuites de France – province de Paris- Mission du Cameroun : FAFC4.
[497] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : 3FRG155.

C'est la mission de la Côte d'Ivoire, avec la création de l'INADES, qui semble donner les meilleurs résultats en termes d'inculturation. Commandée par les archevêques africains et en phase avec le concile Vatican II, c'est une mission d'un genre nouveau, une mission de la « troisième Compagnie de Jésus »[498]. Son but n'est pas l'évangélisation, mais le développement intégral et la diffusion de la doctrine sociale de l'Église dans toutes les couches de la société. Malgré son clergé non local, c'est une institution inculturée dès sa création.

Il y a par conséquent une certaine continuité de l'action des Jésuites, mais l'évolution et les ruptures dans la société et dans l'Église, les ont obligés à s'adapter aux nouveaux contextes et enjeux. L'autochtonisation et l'inculturation sont les ingrédients qui ont permis la création d'un nouveau modèle missionnaire.

[498] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit*.

CONCLUSION

Le dessein utopique et sous-jacent à toute mission catholique est l'universalité, la religion catholique se définissant comme telle, universelle, tout comme la Compagnie de Jésus. Jusqu'au milieu du XXe siècle l'universalité est prétexte à convertir, mais également à « civiliser », c'est-à-dire à imposer à tous le même modèle de société, calqué sur les sociétés occidentales. Les trois objets d'étude et l'analyse des sources primaires que nous avons présentés nous permettent d'observer ce monde missionnaire en pleine mutation de l'intérieur et d'examiner comment le dessein d'universalité de ses acteurs recouvre peu à peu de nouvelles valeurs et fins. Après la Seconde Guerre mondiale, mais surtout lors de la période des décolonisations, ce mouvement civilisateur n'est plus tolérable, que ce soit dans la société civile ou dans l'Église. Se dessine alors une nouvelle notion qui se retrouve au centre du travail missionnaire : l'inculturation[499].

Les trois missions étudiées, ont été créées chacune à une petite dizaine d'années d'intervalle en Afrique subsaharienne par le même ordre religieux : la Compagnie de Jésus, au sein des Provinces de France. On pourrait donc en conclure qu'elles ont été être très similaires. Or, ce qui nous a frappé dans notre étude, ce sont leurs différences, discordances, dissemblances visibles dans les archives. Toutes cependant ont pour principal point commun une nette évolution du concept de mission, à travers la notion d'adaptation, qui devient à la fin de notre chronologie, inculturation.

En premier lieu, nous constatons, bien entendu, une adaptation au milieu ainsi qu'au contexte géopolitique, social et historique et la création de trois modèles missionnaires bien distincts avec leurs réalités propres.

En effet, les trois pays dans lesquels elles se sont établies présentent des géographies, des économies, des sociologies et des histoires très divergentes. Ces éléments ont, bien entendu, été pris en compte non seulement dans l'élaboration et la mise en œuvre des missions, mais également dans la forme qu'elles ont revêtue ainsi que dans l'ensemble des mécanismes de leur

[499] Le terme est un néologisme imaginé par le jésuite belge Pierre Charles en 1953. Il est mis en circulation au sein de la Compagnie autour de 1970 et marque la volonté de favoriser une acculturation avec toutes les cultures allant plus loin qu'une simple adaptation du Christianisme parce que nourrie par les apports de toutes les traditions dans tous les domaines (liturgie, art, théologie etc.).

fonctionnement. Le facteur de temps et l'historicité de chaque implantation ont également joué un rôle majeur. Mais la politique locale et internationale, ainsi que l'influence du concile Vatican II, sont aussi à prendre en compte.

C'est ainsi que la politique française a influencé la mission du Tchad dans ses débuts, qui privilégie la conversion des masses pour faire barrage à l'expansion de l'Islam (barrage demandé par l'Église et le gouvernement français) et du communisme, plutôt que de se concentrer sur la formation des élites. Cela a conduit à un échec de l'autochtonisation du clergé et de la société chrétienne. Aucun prêtre jésuite tchadien n'est ordonné, seul quelques frères apparaissent durant la période étudiée. En revanche, les initiatives d'adaptation et d'inculturation sont tout de même présentes par le biais des sciences humaines et sociales – en particulier la linguistique –, mais également l'ethnologie et l'anthropologie qui lui sont intimement liées. Les nombreuses études ethnologiques, anthropologiques, et surtout linguistiques ont démontré l'importance centrale de ces initiatives scientifiques au sein de cette mission. Tout en étant des outils précieux et essentiels au travail des missionnaires, ces démarches scientifiques ont permis une meilleure connaissance et reconnaissance de « l'autre » et de sa culture, ainsi qu'une première forme de conversion pour les missionnaires eux-mêmes.

Avec ses élites formées et une chrétienté déjà enracinée avant la venue des Jésuites, c'est la mission du Cameroun qui semble être la plus « africanisée ». Les Jésuites y sont appelés par la hiérarchie ecclésiale locale, ils y forment les élites sociales dans l'ancien collège Libermann et les élites ecclésiales dans le grand séminaire d'Otélé. La mission du Cameroun devient une région jésuite indépendante avec un Jésuite camerounais à sa tête. Les premiers jésuites camerounais sont également des précurseurs en termes d'africanisation de l'art, de la liturgie et de la théologie. Cependant, le taux de clergé jésuite autochtone, des prêtres pour la plupart, y dépasse rarement les 20% jusqu'en 1973. Par ailleurs, l'institution de la Vice-Province jésuite d'Afrique de l'Ouest (VPAO) en 1973 pourrait, à première vue, laisser supposer une avancée dans le processus d'autochtonisation. De plus, le siège de la VPAO étant établi au Cameroun, cela atteste du dynamisme de cette région jésuite. Toutefois, la région autonome du Cameroun disparait au profit de la nouvelle Vice-Province, dirigée par un Jésuite occidental. Cette fondation est perçue depuis Rome comme un progrès, le Général Pedro Arrupe étant un ardent promoteur de l'inculturation, dans la mesure où elle met fin aux « missions d'évangélisation » et confère une certaine autonomie fonctionnelle au territoire. Mais pour les Jésuites camerounais, cela représente une régression. Qui plus est, il s'agit d'une Vice-Province, qui, à ce titre, doit toujours rendre des comptes à la Province de France. On peut y voir la

manifestation d'une évolution lente des mentalités, car au sein de l'Église catholique romaine, l'expression pleine et entière d'une Église locale demeure problématique par rapport à la réalité de l'autorité au sein de l'Église universelle. La centralisation prime toujours sur les aspirations locales[500], et il en va de même au sein de la Compagnie de Jésus qui se veut universelle et fonctionne avec un pouvoir décisionnel centralisé au sein de la curie romaine. Cette tendance centralisatrice se retrouve d'ailleurs dans l'organisation des Archives jésuites de France. Ainsi, même lorsque des documents datent des années 1980-2000, nos prédécesseurs archivistes jésuites les ont classés avec les archives des missions, alors qu'ils auraient dû les classer sous la rubrique « relations avec d'autres Provinces », comme ils l'auraient fait si les documents ne provenaient pas d'une ancienne mission. Néanmoins, les archives nous montrent également la force de la parole et des revendications du clergé camerounais, ainsi que les efforts des missionnaires occidentaux pour « s'africaniser ». Là encore, bien que non linéaire et parfois contradictoire, la transformation du statut et des initiatives missionnaires est indéniable.

Enfin, nous assistons à une nouvelle phase de transformation, après le concile Vatican II, avec la prise en considération des laïcs et leur inclusion dans la mission. Cette phase, d'abord balbutiante au Tchad, avec la responsabilisation des catéchistes, puis des animateurs d'Action catholique, s'affirme avec le concours des linguistes locaux. Elle va prendre toute son ampleur au sein de la mission de la Côte d'Ivoire avec l'INADES, dont les laïcs prennent totalement en main l'organe principal de formation. De plus, commanditée par les archevêques africains et en phase avec le concile Vatican II, c'est une mission d'un genre nouveau, une mission de la troisième Compagnie de Jésus[501]. Son objectif n'est pas l'évangélisation, mais plutôt le développement intégral et la promotion de la doctrine sociale de l'Église. Mise en place durant le Concile et après les indépendances politiques, l'adaptation en est le maître mot. Bien qu'initialement établie et dirigée uniquement par des Occidentaux, elle ne tardera pas à s'implanter et à se développer sous diverses formes sur l'ensemble du continent africain, pour être, dès 1972, entièrement prise en charge par des laïcs. Elle fonctionne toujours aujourd'hui.

Cette implantation s'inscrit dans une réévaluation de la réflexion collective autour de la mission à laquelle les Jésuites apportent une contribution majeure dans le contexte favorable aux initiatives du Concile. Il se placent résolument dans la ligne de l'inculturation, prônée en Asie

[500] Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler(dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Paris, Genève, Yaoundé, Cerf, Labor et Fides, CLE, 2001.
[501] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit.*

puis dans les autres continents sous l'impulsion du Supérieur Général des Jésuites élu en 1965 Pedro Arrupe, et les Jésuites d'Afrique jouent un rôle moteur dans le questionnement du rapport des missions aux cultures africaines.

Nos trois sujets d'étude illustrent parfaitement la mutation des missions d'évangélisation vers le concept de « tous missionnaires »[502], tant dans leur conception que dans leurs méthodes. Cette mutation se meut toujours vers un idéal jamais atteint, un dessein utopique d'universalité. Ce projet est une conception philosophique, sociale et anthropologique, sans cesse remise en question car elle évolue avec les mentalités de ceux qui souhaite la mettre en œuvre, et elle est donc dépendante des contextes historique, social, géographique, etc. Par exemple, aujourd'hui, l'écologie est intégrée dans un projet de théologie intégrale, ce qui n'était pas le cas auparavant.

La Compagnie de Jésus en Afrique a, à bien des égards, été façonnée par le concile Vatican II et les indépendances politiques, un monde en transition et mutations profondes qui s'inter-mondialise, se décolonise, s'africanise et s'universalise, sans jamais réellement y parvenir. La dernière phase de conversion de la mission est une conversion à l'action sociale qui n'est plus apostolique et qui tend vers une certaine sécularisation de la mission, puisque reprise en main par les laïcs locaux.

Mais le chemin fut encore long pour que ces territoires jésuites atteignent une réelle autochtonie et autonomie. Ils sont restés longtemps en lien avec les anciennes Provinces occidentales dont ils dépendaient financièrement, ainsi que pour l'envoi de personnel. De plus, le dirigeant de la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest (VPAO) puis la Province d'Afrique occidentale (PAO) reste un Français.

Pourtant, contrairement aux indépendances politiques qui furent un échec avec l'avènement de la « France-Afrique », l'africanisation de la Compagnie de Jésus a fini par aboutir, et c'est un acquis notable de notre étude. Aujourd'hui, il existe une conférence jésuite d'Afrique et de Madagascar, regroupant six Provinces indépendantes sur trente-huit pays. Tous les postes clés et de gouvernance sont occupés par un clergé autochtone. Si le chemin a été long et sinueux en raison des diverses difficultés invoquées au cours de notre propos, le dessein de l'autochtonisation et de l'inculturation a pu être mené à bien, tel qu'il a avait été théorisé par Pedro Arrupe lors de la 32e congrégation générale de la Compagnie de Jésus. Mais l'inculturation comporte elle-même des biais. L'Église a une tradition vivante de l'Évangile, et

[502] Expression reprise dans le décret *Ad Gentes* (1965).

elle a véhiculé ainsi un certain nombre de données culturelles, d'abord de l'Orient d'où il provient, puis durant presque deux-mille ans de l' Occident, d'où il est arrivé en Afrique. Aussi, si l'inculturation peut enrichir la culture, elle la modifie forcément, même si certains éléments de son contenu restent immuables et que le fond du message chrétien doit rester le même.

Notre étude nous a permis de mettre en évidence le lien entre mission et décolonisation ; et plus précisément, l'influence de la décolonisation sur la réinvention du modèle missionnaire. Cette réinvention se réalise en suivant le fil conducteur du dessein d'universalité. Les nouveaux modèles missionnaires se créent autour des sciences sociales, du développement ou encore de l'inculturation. Ces concepts interagissant également entre eux, se répondent et s'influencent.

Le texte qui suit du P. Meinrad Hebga (1928-2008), anthropologue camerounais, résume assez bien la situation dans tous ses paradoxes :

> « Aujourd'hui, à cause des indépendances politiques et aussi du développement spectaculaire de nos Églises par l'accession de plusieurs prêtres à l'Episcopat, il est né dans l'esprit de nos frères d'Europe et d'Amérique le sentiment que, désormais, l'Asie et l'Afrique peuvent se débrouiller toutes seules. Ce n'est d'ailleurs pas un sentiment chez eux de frustration ou de rancune ; mais ils constatent tout simplement d'après eux, que l'Église là-bas est majeure et que, par conséquent, ce serait une indiscrétion de s'en occuper encore, d'y envoyer des missionnaires, d'y aller voir. Or moi je pense que, nous devons reporter aux premiers siècles de l'Église, lorsque le Pape Grégoire envoyait Augustin fonder l'Église d'Angleterre, lorsque l'on envoyait Willibrord en Allemagne, il ne s'agissait pas d'aller fonder une Église, de la donner aux autochtones et de s'en aller. Mais plutôt de s'insérer dans un nouveau peuple pour former un peuple de Dieu et de vivre avec eux qui étaient là-bas. C'était des colonies d'Églises; on apportait le flambeau de la Foi, on l'allumait, et puis tout le monde travaillait à la lumière de l'Evangile. Je pense donc qu'aujourd'hui, il faudrait sortir de cette perspective un peu trop politique de dire : "Eh bien! missionnaires européens cela doit aller avec une autorité politique européenne, et s'il y a des prêtres et des évêques africains ou asiatiques, il faut que ce soit dans un contexte politique d'indépendance". Je pense que nous, Église, le peuple de Dieu, nous devons transcender ces perspectives purement temporelles. Je ne dirai pas comme certains, parfois avec malice, parfois avec sincérité que, il faudrait que des prêtres africains ou asiatiques viennent prêcher en Europe. Moi je ne dis pas "il faudrait" je dis que, il faudrait toujours qu'il y ait dans chaque continent l'image de toute l'Église,

des chrétiens, des prêtres, des religieux, des religieuses de tous les continents, de toutes les races, parce que c'est ainsi que l'on sera au Ciel. Je pense donc qu'il faut profiter en Europe de la présence de prêtres qui étudient, d'étudiants, de Sœurs, de laïcs, pour former une Église. Par exemple, ici à Paris il y a beaucoup d'africains, eh bien! pendant qu'ils y sont, ils font partie de l'Église de Paris au même titre que les autres et, il faut que les Européens viennent chez nous, non pas simplement pour missionner et s'en aller, mais vraiment pour prendre racine. Et c'est pourquoi, à mon avis, si un jour, il était encore question de nommer un responsable, un évêque européen ou américain en Afrique ça ne devrait pas faire de difficultés. Il faudrait regarder non pas la couleur de la peau, mais la compétence, l'amour de quelqu'un pour son Église et vraiment la preuve qu'il a donnée de sa maturité et de sa sincérité.

C'est pourquoi le problème des relations humaines doit être posé dans des termes tout à fait nouveaux. Il faut que les uns et les autres perdent leur complexe, soit de supériorité soit, d'infériorité, et que l'on dise, vraiment nous formons l'Église de Dieu[503]. »

Nous assistons ici à l'effondrement d'un monde, celui des missions d'évangélisation, pendant qu'un autre se construit, celui d'une Eglise et d'une Compagnie de Jésus à l'identité proprement africaine.

D'un point de vue archivistique, cela nous a également permis de créer des outils qui permettront aux chercheurs une meilleure visibilité et exploitation des fonds d'archives étudiés. Le temps nous a cependant manqué pour finaliser certains projets qui seraient fructueux pour les recherches à venir.

Nous n'avons pas pu classer et inventorier, pièce à pièce, l'iconographie concernant la mission du Tchad. Le volume et la richesse de ce fonds étant très important, un tel travail doit prendre des mois voire des années. De même, une exploitation plus précise des périodiques, avec un bulletinage systématique des articles concernant les Jésuites français en Afrique devrait être réalisé. Une comparaison plus précise et systémique avec les autres missions jésuites d'Afrique serait également souhaitable.

[503] Archives jésuites de France- Province de Paris – gouvernance : APa145.

Il s'agissait d'étudier des évènements fondateurs qui vont évoluer sur la longue durée. Il reste à continuer ce travail en mettant à l'épreuve toutes les questions soulevées et à élargir ces réflexions au reste de l'Afrique, voire au reste du Monde.

Ce travail se voulait à la fois, dès ses prémices, le début d'un processus de recherche sur la Compagnie de Jésus en Afrique et la valorisation des trois principaux fonds d'archives étudiés. Nous espérons donc qu'il sera le point de départ de nombreuses autres recherches en histoire, anthropologie, linguistique, histoire de l'art ou encore théologie. Les documents sont nombreux et riches d'informations et les potentiels sujets d'exploitation ne manquent pas. Pour notre part, la suite logique de notre étude serait l'exploration de la mise en place de la Province indépendante d'Afrique de l'Ouest (VPAO) de 1976 à aujourd'hui. Est-elle l'héritière ou la fossoyeuse des missions ? Comment l'autochtonie s'y est-elle opérée ? Quelle est la place du clergé occidental ? Quelles sont ses relations avec les autres Provinces jésuites du continent africain ? Quelles sont ses relations avec les Provinces occidentales ? Quel nouveau modèle jésuite a-t-elle su inventer ? Où en est la place des laïcs et la sécularisation des initiatives créées par la Compagnie de Jésus ?

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

ARCHIVES PRIVEES

Archives jésuites de France

Province de Paris

Gouvernance (APA)

Fonds de la Mission du Cameroun (FAFC)

Fonds de la Mission de la Côte d'Ivoire (FAFI)

Fonds iconographiques des missions du Cameroun et de la Côte d'Ivoire.

Province de Lyon

Gouvernance (MLY)

Fonds de la Mission du Tchad (RTC)

Fonds Afrique et langage

Fonds iconographiques de la mission du Tchad.

Province de France

Gouvernance (AFR)

Fonds personnels (De Rosny, Pairault, Fortier, Hallaire, Calvez, Gabin,

Province d'Europe Occidentale francophone (EOF)

Fonds personnels

Maurice Fournier 22W

Périodiques internes à la Compagnie de Jésus (voir liste détaillée dans les annexes)

***Archivum romanum Societatis Iesu* (ARSI)**

NC_Assistances_AfO_Tchad_1401

Nuova Compagnia - Altro – consultabili

Nuova Compagnia - Assistenze e Province

Archives générales de la Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains)

Dossier 2J1.5b6

ARCHIVES PUBLIQUES

ARCHIVES NATIONALES D'OUTRE-MER (ANOM)

MINISTERE DES COLONIES - DIRECTION DES AFFAIRES POLITIQUES

1 AFFPOL667

1 AFFPOL476

1 AFFPOL922

1 AFFPOL3283

1 AFFPOL2260

SOURCES COMPLEMENTAIRES CONSERVEES EN AFRIQUE

Archives de la Province d'Afrique de l'Ouest - Douala – Cameroun

Archives des diocèses de N'Djamena et Sarh

Archives de l'INADES – Abidjan – Côte d'Ivoire.

Jesuit historical institute in Africa (JHIA) – Nairobi – Kenya: surtout pour la documentation, les études et thèses spécialisées.

BIBLIOGRAPHIE

Afrique

Généralités

Almeida-Topor Hélène d', *L'Afrique du XXe siècle à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2013.

Arditi Claude, « Les politiques de développement rural et l'anthropologie en Afrique subsaharienne: Brève histoire des politiques de développement du milieu rural : présence des disciplines dures et absence de l'anthropologie », *Cahiers d'études africaines*, 31 octobre 2011, vol. 202203, n° 2, p. 453-472.

Boucheron Patrick, Delalande Nicolas, Mazel Florian, Potin Yann, Singaravélou Pierre, Fauvelle François-Xavier, Libera Alain de, Chartier Roger, Savoy Bénédicte et Mabanckou Alain, *Histoire mondiale de la France*, Paris, Seuil, 2017.

Centre d'études africaines, *Cahiers d'études africaines*, Paris, EHESS, 2003.

Centre national de la recherche scientifique éd., *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, Paris, Laboratoire associé n° 221, EPHE, 1975.

Chanson-Jabeur Chantal, Coquery-Vidrovitch Catherine, et Université Paris Diderot - Paris 7 éds., *L'histoire africaine en Afrique II: recensement analytique des travaux universitaires inédits soutenus dans les universités francophones d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Ciarcia Gaetano, *Le Dahomey cérémoniel: le cinéma de Francis Aupiais*, Paris, Hémisphères - Maisonneuve et Larose, 2024.

Coquery-Vidrovitch Catherine, *Afrique noire: permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985.

Coquery-Vidrovitch Catherine et Moniot Henri, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

De Meester Paul, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui*, Saint-Paul Afrique, 1980.

Delmotte Florence, « La sociologie historique de Norbert Elias », *Cahiers philosophiques*, 15 novembre 2012, vol. 128, n° 1, p. 42-58.

Diagne Souleymane Bachir, *Universaliser : l'humanité par les moyens d'humanité*, Paris, Albin Michel, 2024.

Diouf Mamadou, *L'Afrique dans le temps du monde*, Sète, Rot-Bo-Krik, 2023.

Fauvelle François-Xavier, *Le rhinocéros d'or: histoires du Moyen âge africain*, Paris, Tallandier, 2022.

Fauvelle François-Xavier, Lafont Anne et Bon François , *L'Afrique et le monde: histoires renouées : de la préhistoire au XXIe siècle*, Paris, La Découverte, 2022.

Fauvelle François-Xavier, Surun Isabelle et Balavoine Guillaume, *Atlas historique de l'Afrique: de la préhistoire à nos jours*, Paris, Autrement, 2024.

Fuma Sudel, *Regards sur l'Afrique et l'océan indien: actes du colloque international, Saint-Denis-de-la-Réunion, 26-28 mai 2003*, Paris, Sedes, 2005.

Ganty Etienne, Hermans Michel, Sauvage Pierre et Scheuer Michel, *Tradition jésuite: enseignement, spiritualité, mission*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2002.

Génin-Jacquey Marie-Clotilde, Niellon F., *Afrique noire d'expression française: sciences sociales et humaines : guide de lecture*, Paris, Centre d'analyse et de recherches documentaires pour l'Afrique noire : Club des lecteurs d'expression française, 1968.

La Vaissière Camille de, *Histoire de Madagascar: ses habitants et ses missionnaires*, Paris, V. Lecoffre, 1884.

Langewiesche Katrin, Charles Becker, Jeanne Lopis-Sylla, Aloyse-Raymond Ndiaye (dir.), « 50 ans après Vatican II, l'Afrique et l'héritage d'Alioune Diop : le dialogue des religions et les défis du temps présent ». Présence Africaine, 195-196, 2019.

Larousse, *Dictionnaire Larousse poche 2025*, Paris, Larousse dictionnaires, 2024.

Matasci Damiano et Jerónimo Miguel Bandeira, « Une histoire transimpériale de l'Afrique: Concepts, approches et perspectives », *Revue d'histoire contemporaine de l'Afrique*, 14 avril 2022, nº 3, p. 1-17.

Mazrui Ali Al'Amin et Wondji Christophe, *Histoire générale de l'Afrique. VIII, L'Afrique depuis 1935*, Paris, UNESCO, 1998.

MBokolo Elikia, *Afrique noire. Tome II, XIXe et XXe siècles: histoire et civilisations*, Paris, Hatier, 1992.

Nantet Bernard, *Dictionnaire d'histoire et civilisations africaines*, Paris, Larousse, 1999.

Pauthier Céline, Migani Guia, Catala Michel et Messaoudi Alain eds., *Les diplomaties euro-africaines au tournant des indépendances : Histoire et archives françaises*, La Courneuve, Direction des Archives, 2025.

Pénoukou Julien Efoe, *Églises d'Afrique: propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

Pirotte Jean, *La religion africaine réhabilitée ? regards changeants sur le fait religieux africain*, Paris, Karthala, 2007.

Rakotonrazanany Mamy et Odon Evariste Donald, « Gelpi's Normative Account of Conversion and Its Relevance to the Fihavanana Culture in Madagascar», *Hekima Review,* N°. 39, Décembre 2008.

Sartre Victor, *Mémoires Pour l'histoire de Madagascar, 1933-1990*, Paris, Karthala, 2008.

« Liste des membres de la Société des Africanistes », *Journal des Africanistes*, 1970, vol. 40, n° 2, p. 203-208.

Panafricanisme, https://www.monde-diplomatique.fr/index/sujet/panafricanisme, consulté le 17 juin 2025.

Cameroun

Bayart Jean-François, « La fonction politique des Églises au Cameroun », *Revue française de science politique*, 1973, vol. 23, n° 3, p. 514-536.

Beti Mongo, « Mgr Albert Ndongmo ou la goutte d'humanité dans un océan de bureaucratie », *Main basse sur le Cameroun*, Paris, La Découverte, 2010, p. 88-114.

Bureau René et Rosny Éric de, *Le peuple du fleuve: sociologie de la conversion chez les Douala*, Paris, Éd. Karthala, 1996.

Chrétien Jean-Pierre, « Van Slageren (Jaap) Les Origines de l'Église évangélique du Cameroun », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1973.

Deltombe Thomas, Domergue Manuel et Tatsitsa Jacob, *Kamerun ! une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, Paris, La Découverte, 2019.

Essono Aloyse Kisito Patrice, *L'annonce de l'Évangile au Cameroun: l'œuvre missionnaire des Pallottins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010*, Paris, Karthala, 2013.

Lasseur Maud, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine*, 2005, vol. 215, n° 3, p. 93-116.

Mendouga Julien Ndongo, Mveng Englebert et Lobalu Steve, *Engelbert Mveng's visual theology: art and inculturation toward a more thorough evangelization in Africa*, Jesuit School of Theology at Santa Clara University, 2014.

Messina Jean-Paul, Van Slageren Jaap, *Histoire du Christianisme au Cameroun: des origines à nos jours : approche oecuménique*, Paris, Karthala, 2005.

Ramondy Karine, *Leaders assassinés en Afrique centrale, 1958-1961: entre construction nationale et régulation des relations internationales*, Paris, L'Harmattant, 2020.

Seignobos Christian et Iyébi-Mandjek Olivier, *Atlas de la Province extrême-nord Cameroun*, IRD, Marseille, 2005.

Van Slageren Jaap, *Les origines de l'Église évangélique du Cameroun: missions européennes et Christianisme autochtone*, Leiden, Yaoundé, CLE, 1972.

Verschave François-Xavier, *De la Françafrique à la mafiafrique*, Bruxelles, Editions Tribord, 2004.

Indépendance du Cameroun, https://mediaclip.ina.fr/fr/histoire/independance-du-cameroun.html, consulté le 9 septembre 2025.

Côte-d'Ivoire

Bée Michel, « La Christianisation de la basse Côte d'Ivoire », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1975, vol. 62, nº 229, p. 619-639.

Blé Raoul Germain, « La prolifération des sectes en Côte d'Ivoire : l'expression d'une réalité sociale », *Revue des sciences religieuses*, 1 janvier 2013, nº 87/1, p. 77-92.

Duprey Pierre, *La Côte d'Ivoire de A à Z*, Abidjan, Côte d'Ivoire, Textu, 1970.

Fath Sébastien, *Religion et politique en Côte d'Ivoire*, https://regardsprotestants.com/actualites/francophonie/religion-et-politique-en-cote-divoire/ , 31 janvier 2023, consulté le 13 juin 2025.

Hamès Constant, « Marie Miran, Islam, histoire et modernité en Côte-d'Ivoire », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 juin 2007, nº 138, p. 97-251.

Loucou Jean-Noël, *Histoire de la Côte d'Ivoire. 1, La Formation des peuples*, Abidjan, CEDA, 1984.

Loucou Jean-Noël, *Bibliographie de l'histoire de Côte d'Ivoire : 1960-1980*, Abidjan, Département d'histoire Faculté des lettres et Sciences humaines, 1982.

Miran-Guyon Marie et Guiblehon Bony, *Religion et politique en Côte d'Ivoire : un demi-siècle d'intimités ambivalentes*, https://obsreligion.cnrs.fr/note/religion-et-politique-en-cote-divoire-un-demi-siecle-dintimites-ambivalentes/, consulté le 13 juin 2025

Pohor Rubin, « L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire. Une approche sociohistorique (1870-1964) », *Études théologiques et religieuses*, 2009, vol. 84, nº 1, p. 23-48.

Thomas Louis-Vincent, « Religions dans la ville. Croyances et changements sociaux à Abidjan », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 40, nº 1, 1975.

Yao Bi Gnagoran, *L'Église catholique en Côte d'Ivoire: influences du catholicisme sur la société ivoirienne pendant la période précédant l'indépendance, 1930-1960*, Thèse de doctorat, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, 1991.

Histoire du catholicisme en pays sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1977, Saarbrücken, Éditions universitaires européennes, 2017.

Côte d'Ivoire - Portail officiel du Gouvernement - www.gouv.ci, https://www.gouv.ci/Main2.php, consulté le 17 juin 2025.

Tchad

Boisson Jacques, *L'Histoire du Tchad et de Fort Archambault, documents, renseignements, commentaires pris, vécus et conçus de 1940 à 1966*, Paris, Éditions du Scorpion, 1966.

Bouron Jean-Marie, « De briques et de tôles:Les enjeux idéels et matériels des édifices catholiques en Afrique de l'Ouest », *Cahiers d'études africaines*, 19 mars 2020, vol. 237, n° 1, p. 151-167.

Chapelle Jean, *Le peuple tchadien: ses racines, sa vie quotidienne et ses combats*, Paris, L'Harmattan, 1986.

Hallaire Jacques, *Naissance d'une Église africaine: lettres et chroniques du pays sar, Tchad (1952-1989)*, Paris, Karthala, 1998.

Jullien de Pommerol Patrice, *Contes et chants du Tchad (région d'Abéché)*, Paris, École pratique des hautes études, l'Harmattan, 1977.

Magnant, Jean-Pierre, « Terres de lignage et État chez les dites « Sara » du Sud du Tchad (XIXe-XXe siècles) », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1981, vol. 68, no 250, p. 394-426.

INSEED-TCHAD - Généralités sur le Tchad, https://www.inseed.td/index.php/generalites-sur-le-tchad, consulté le 17 juin 2025.

Église catholique

Fouilloux Étienne et Gugelot Frédéric, « Vatican II, un concile pour le monde ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 octobre 2016, nº 175, p. 223-230.

Textes officiels

Ad gentes, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_fr.html, consulté le 31 juillet 2025.

Apostolicam actuositatem, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_fr.html, consulté le 31 juillet 2025.

Divini Redemptoris (19 mars 1937) | PIE XI, https://www.vatican.va/content/pius-xi/fr/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html, consulté le 7 mai 2025.

Fidei Donum (21 aprile 1957), http://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_21041957_fidei-donum.html, consulté le 31 juillet 2025.

Gaudium et spes, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html, consulté le 17 juin 2025.

Lumen gentium, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_fr.html, consulté le 31 juillet 2025.

Mater et Magistra (15 mai 1961), http://www.vatican.va/content/john-xxiii/fr/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, consulté le 31 juillet 2025.

Populorum Progressio (26 mars 1967), http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, consulté le 31 juillet 2025.

Rerum Novarum (15 mai 1891), http://www.vatican.va/content/leo-xiii/fr/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, consulté le 31 juillet 2025.

Missions chrétiennes

Abble Albert, Bajeux Jean-Claude, Bissainthe Gérard, Hebga Meinrad Pierre, Kagame Alexis, Mulago Gwa Cikala Vincent, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956.

Amaglo Samuel Komlanvi, *Une perspective africaine de la mission chrétienne : le dialogue éducatif*, l'Harmattan, Paris, 2017.

Aubin Françoise, « Des missions aux Églises: naissance et passation des pouvoirs, XVIIe-XXe siècles. Actes de la Xe session du CREDIC aux missions de Bâle (27-31 août 1989) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1994, vol. 86, n° 1, p. 273-274.

Bardy Gustave, *L'Afrique chrétienne*, Paris, Bloud et Gay, 1930.

Benoist Joseph Roger De, « L' Église catholique et la naissance des nouvelles nations en Afrique occidentale francophone », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1981, vol. 68, n° 250, p. 100-111.

Blocher Jacques et Blandenier Jacques, *L'évangélisation du monde: précis d'histoire des missions*, Nogent-sur-Marne, 1998.

Borm Jan, Cottret Bernard et Zorn Jean-François eds., *Convertir, se convertir: regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, Paris, Nolin, 2006.

Bosch David Jacobus, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé, Haho, 1995.

Bouron Jean-Marie, Salvaing Bernard, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Les missionnaires: entre identités individuelles et loyautés collectives : XIXe-XXe s.*, Paris, Karthala, 2016.

Bria Ion, *Dictionnaire oecuménique de missiologie: cent mots pour la mission*, Genève, Labor et fides, 2001.

Cavalin Tangi et Viet-Depaule Nathalie, « Des prêtres-ouvriers au mouvement missionnaire français. Bilan historiographique et nouvelles perspectives », *Histoire et missions chrétiennes*, 2009, vol. 9, n° 1, p. 9-41.

Combeau-Mari Évelyne, « The Catholic Mission, Sport and Renewal of Elites: St Michel de Tananarive Jesuit College (1906–1975) », *International Journal of the History of Sport*, 2011, vol. 28, n° 12.

Comby Jean, *Diffusion et acculturation du Christianisme, XIXe-XXe siècle: vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005.

Comby Jean et Prudhomme Claude, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du Christianisme*, Paris, Karthala, 2022.

Coulon Paul, « La mission chrétienne de Vatican II à aujourd'hui. Jalons historiques du côté catholique », *Histoire et missions chrétiennes*, 2007, vol. 1, nº 1, p. 105-118.

Dewailly Louis Marie et Grotti Giocondo Maria, *L'activité missionnaire de l'Église: décret « Ad gentes »*, Paris, Cerf, 1967.

Didier Hugues, Larcher Madalena, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Pédagogies missionnaires: traduire, transmettre, transculturer*, Paris, Karthala, 2012.

Dunand Louis, Dunand Maurice et Boussard-Drie Marie-Thérèse, *Pionnier missionnaire: Correspondance, 1928-1980*, Le Mans, M. Dunand, 1988.

Durand Jean-Dominique et Prudhomme Claude, *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, 2017.

Église catholique. Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, *Les évêques d'Afrique parlent: 1969-1991 : documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992.

Essertel Yannick, *Jean-Baptiste Pompallier: vicaire apostolique des Maoris, 1838-1868*, Paris, Cerf, 2015.

Établissement géographique Erhard frères, « Environs de Koundou. Mission topographique. 1882-83 » https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53146667p , consulté le 31 juillet 2025

Eyezo'o Salvador, Zorn Jean-François, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission, XIXe-XXIe siècles*, Paris, Karthala, 2015.

Foisy Catherine, Dumons Bruno et Sorrel Christian, *La mission dans tous ses états, XIXe-XXIe siècle: circulations et réseaux transnationaux*, Bruxelles, Peter Lang, 2021.

Foster Elizabeth Ann, *Faith in Empire: Religion, Politics, and Colonial Rule in French Senegal, 1880-1940*, Stanford, Stanford University Press, 2013.

Garcia Luc, *Les missionnaires face au nationalisme à Madagascar: parcours et enjeux (1920-1960)*, Paris, Karthala, 2017.

Gaulle François de et Macé de Lépinay Victor, *J'ai vu se lever l'Église d'Afrique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

Hsia Ronnie Po-chia, *A companion to early modern Catholic global missions*, Leiden, 2018.

Kafando Gilbert M., *Paul VI et la maturation de la conscience missionnaire en Afrique: la contribution de "Africae terrarum" et du discours de Kampala*, Paris, l'Harmattan, 2019.

Lavigerie Charles, *La mission universelle de l'Église*, Paris, Cerf, 1991.

Lenoble-Bart Annie (ed.), *Missionnaires et églises en Afrique et à Madagascar, XIXe-XXe siècles: anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2015.

Lenoble-Bart Annie, Truchet Bernadette, Zorn Jean-François et Galibert Didier, *Politiques éditoriales dans la mission, XIXe-XXIe siècle*, Paris, Karthala, 2022.

Lock Étienne, « La Panafricaine épiscopale au Concile Vatican II : simple tactique ou souci de représentativité ? » *in* Guillaume Cuchet et Charles Mériaux (eds.), *La dramatique conciliaire de l'Antiquité à Vatican*, Presses universitaires du Septentrion, 2019, p. 405-420.

Lock Étienne, *Alioune Diop et le dépassement du conflit identité africaine-catholicisme*, Paris, L'Harmattan, 2018.

Luneau René, « Emancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1976, vol. 42, n° 1, p. 245-246.

Maldavsky Aliocha, *Les laïcs dans la mission: Europe et Amériques, XVIe-XVIIIe siècle*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2017.

Marin Catherine, et Groupe de recherches interdisciplinaires sur les écritures missionnaires, *Les soutiens spirituels aux missionnaires et à la mission, XVIIe- XXI^e^siècle*, Paris, Karthala, 2016.

Nolan Francis et Deillon Raphaël, *Les Pères Blancs entre les deux guerres mondiales: histoire des missionnaires d'Afrique, 1919-1939*, Paris, Karthala, 2015.

Oeuvre pontificale missionnaire de la Propagation de la foi, *Annales de l'Association de la propagation de la foi : recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documens relatifs aux missions et à l'Association de la propagation de la foi*, Lyon, Paris, Perisse frères Méquignon junior, 1822.

Pasquier Roger, « Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises XIXe - XXe siècles. Actes de la XVe session du CREDIC à Louvain-la-Neuve. Présentation par Maurice Cheza », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1997, vol. 84, n° 315, p. 125-127.

Prudhomme Claude, *L'Afrique et la mission: terrains anciens, questions nouvelles avec Claude Prudhomme*, Paris, Karthala, 2015.

Peretti François-Xavier de, *L'inculturation des Jésuites en Chine. Pascal, Leibniz, Voltaire et la querelle des rites chinois*, https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/linculturation-jesuites-en-chine-pascal-leibniz-voltaire-querelle-rites-chinois , 21 juin 2016, consulté le 16 juin 2025.

Picciola André, *Missionnaires en Afrique: l'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris, Denoël, 1987.

Prudhomme Claude, *Une appropriation du monde: mission et missions XIXe-XXe siècles*, Paris, Publisud, 2004.

Prudhomme Claude, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII: 1878-1903 : centralisation romaine et défis culturels*, Rome, École française de Rome, 1994.

Prudhomme Claude, *Histoire religieuse de la Réunion*, Paris, Karthala, 1984.

Raison-Jourde Françoise, Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle: invention d'une identité chrétienne et construction de l'État, 1780-1880 , Paris, Karthala, 1991.

Salerno Eva, *La pratique religieuse des communautés chinoises catholiques en Europe : un lien avec Taiwan ?*, Centre Sèvres, Paris, Observatoire Pharos-Institut Ricci Paris, 2022.

Sesboüé Bernard, *« Hors de l'Église, pas de salut »: histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 396 p.

Sharman Annie et London Missionary Society, *The martyrs' isle : or, Madagascar : the country, the people, and the missions,* London : London Missionary Society, 1909.

Spindler Marc, *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967.

Spindler Marc, Gadille Jacques, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Sciences de la mission et formation missionnaire au XXe siècle: actes de la XIIe session du CREDIC à Vérone (août 1991)*, Lyon, éd. lyonnaises d'art et d'histoire, 1992.

Stengers Jean, « Storme (M.-B.). Evangelisatiepogingen in de binnenlanden van Afrika gedurende de XIXe eeuw », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1953, vol. 31, n° 1, p. 169-174.

Storme Marcel, *Projets et tentatives de pénétration missionnaire en Afrique interieure au XIXe siècle*, Bruxelle, Institut royal colonial, 1951.

Strathern Alan, « Catholic Missions and Local Rulers in Sub-Saharan Africa » in. *A Companion to Early Modern Catholic Global Missions*, Oxford, Brill, 2018.

Truchet Bernadette, Zorn Jean-François, et Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Hommes et femmes en mission (XIXe-XXe siècle): entre partage et confrontation*, Paris, Karthala, 2018.

Vasquez Jean-Michel , *La cartographie missionnaire en Afrique. Science, religion et conquête (1870-1930)*, Paris, Karthala, 2011.

Vu Thanh Hélène dir., *Les missions religieuses à l'épreuve des empires coloniaux (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Maisonneuve & Larose nouvelles - Hémisphères, 2022.

Zana Etambala Mathieu, « Patrimoines missionnaire et colonial: Des images médiévales à l'époque du Congo belge 1890–1940 », *Annales Aequatoria*, vol. 30, p. 989.

Nouvelle revue théologique ,« Mission et jeunes églises », 2010, vol. 132, n° 3, p. 490-493.

Archives de Matteo Ricci, http://ricci.huma-num.fr/inventaire, consulté le 17 juin 2025.

Outre-mers. Revue d'histoire coloniale et impériale, « Des missionnaires aux prêtres locaux: enjeux et défis de l'africanisation du clergé catholique, de la fin du XIXe siècle au début des années 1960», n°426-427, Société française d'histoire des outre-mers, Paris, 2025.

Jésuites

Claude Pairault et Jean Benoist, Portrait d'un Jésuite en anthropologue. Entretiens, https://journals.openedition.org/amades/993 , 1 juin 2001, n° 46, consulté le 3 juillet 2025.

Adler Alfred, « Rapport sur une mission en pays Mbay (sud du Tchad) — juillet 1963-février 1964 », *Cahiers d'Études africaines*, 1965, vol. 5, n° 18, p. 341-347.

Ali-Khodja Mourad, *Des apories de l'universalisme aux promesses de l'universel*, Presses de l'Université Laval, 2013.

Alvarez Carlos, « Christian Languages and Cultural Communication: The Problems, Questions, and Challenges Michel de Certeau Poses to Theological Language », *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 13 décembre 2024, 1, aop, p. 1-16.

Banchoff Thomas F. et Casanova José (eds.), *The Jesuits and globalization: historical legacies and contemporary challenges*, Washington DC, Georgetown University Press, 2016.

Baudry Barbara et Enyegue Jean Luc, « Jesuit Institutional Change in the 1970s: Its Impact on Jesuit Sources and Historiography, and the Future of Jesuit Archives in Francophone Africa and Europe », *The International Symposia on Jesuit Studies*, 1 mars 2021, 2019 Symposium.

Benoist Jean, *Éric de Rosny, le Jésuite aux yeux ouverts (1930-2012), https://journals.openedition.org/amades/1367 , consulté le 31 juillet 2025*

Boudou le P. Adrien, *Les Jésuites à Madagascar au XIXe siècle*, Paris, G. Beauchesne et fils, 1940.

Calvez Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970.

Casalini Cristiano, « Character, and Development of Jesuit Education: Teaching the World » *The Oxford Handbook of the Jesuits*, 2019.

Certeau Michel de, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

Colombo Emanuele, Gaddo Irene et Mongini Guido, *The first Italian indipetae: Jesuit petitions for the Indies (1557-80)*, Chestnut Hill, MA, Institutes of Jesuit Sources, Boston College, 2024.

Daillez André, « L'effort Missionnaire de La Compagnie de Jésus Entre 1963 et 1973 », *Chine-Madagascar*, décembre 1974, vol. 150, p. 15-17.

Delcoigne (abbé), *Le R.P. Adolphe Bontemps de la Compagnie de Jésus, missionnaire au Betchuanaland (Afrique australe)*, L. Dechristé père, 1894.

Dubois Henri, *Conférence des missions catholiques d'Afrique. Le Répertoire africain*, Sodalité de St Pierre Claver, 1932.

Eboussi-Boulaga Fabien, *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie : essai*, Paris, Présence africaine, 1997.

Eboussi-Boulaga Fabien, *Christianisme sans fétiche: révélation et domination : essai*, Paris, Présence africaine, 1981.

Eboussi-Boulaga Fabien, *Dieu en Afrique: colloque S.J. de Bakara (Tchad), 5-8 sept. 1977 : compte rendu*, Douala, Cameroun, V.P.A.O., 1979.

Eboussi-Boulaga Fabien, Talla Jean-Bosco, Abé Claude, Owona Nguini Mathias Éric, et La Grande Palabre, *Repenser et reconstruire l'opposition camerounaise: Questions sur la quête de sens et la subjectivation politique*, Yaoundé, Éditions terroirs, 2014.

Enyegue Jean Luc, « New Wine into Old Wineskins? African Reactions to Arrupe's Governing Vision (1965-1978) », *Archivum Romanum Societatis Iesu*, janvier 2019, vol. 88, nº 176, p. 471-508.

Enyegue Jean Luc, *The creation of the Jesuit Vice Province of West Africa and the challenges of Africanization, 1946-1978*, Thèse de doctorat, Boston University, Boston, 2018.

Enyegue Jean-Luc, *Competing Catholicisms: the Jesuits, the Vatican and the making of postcolonial French Africa*, Woodbridge, Suffolk, 2022.

Fabre Pierre Antoine, Pierre Benoist éds., *Les Jésuites: histoire et dictionnaire*, Paris, Bouquins, 2022.

Fédry Jacques, Laburthe-Tolra Philippe, Tubiana Marie-José et Vincent Jeanne-Françoise, « In memoriam (Claude Pairault) », *Journal des Africanistes*, 2003, vol. 73, nº 1, p. 147-166.

Gugelot Fréderic, « A Jesuit Way of Being Global? Second Vatican Council, Inculturation, and Liberation Theology » *The Oxford Handbook of the Jesuits Year*, New York, 2019.

Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, éd. Clément Denis-Xavier et Dupuigrenet Desroussilles, Paris, Payot & Rivages, 2014.

Ignace de Loyola, , *Écrits*, éd. M. Guliani et al., Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

International symposium on Jesuit studies, *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa: Second Boston college international symposium on Jesuit studies, Nairobi, Kenya, 2016*, Leiden Boston (Mass.), Brill, 2018.

Institutum historicum societatis Iesu (IHSI), *Cinque secoli di « Litterae indipetae »: il desiderio delle missioni nella Compagnia di Gesù*, Roma, 2022.

Lécrivain Philippe, *Les Jésuites*, Paris, Eyrolles, 2013.

Luneau René, « HEBGA (Meinrad), La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux », *Archives de sciences sociales des religions*, 31 décembre 2000, n° 112, p. 151.

Luneau René, « Eboussi Boulaga (Fabien) Christianisme sans fétiche. Révélation et domination », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1982, vol. 53, n° 2, p. 283-284.

Madinier Rémy, « Entre hommage à la javanité et universalisme colonial triomphant : les ressorts théologiques et politiques d'une esthétique missionnaire jésuite (1896-1940) », *Archipel. Études interdisciplinaires sur le monde insulindien*, 31 décembre 2023, n° 106, p. 151-178.

Maurin Maurice, « De l'acculturation à l'inculturation. L'apport du Père Pédro Arrupe s. j. dans le débat théologique catholique », *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 1991, vol. 15, n° 1, p. 61-82.

Mbili Armand Alain, D'une Église missionnaire à une Église africaine nationale: l'observatoire du grand séminaire d'Otélé, 1949-1968, Paris, l'Harmattan, 2009.

Mkenda Festo, « Jesuit Involvement in Africa, 1548–2017», *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Ines G. Županov (ed.), 2017.

Mkenda Festo, *Jesuits in Africa: a historical narrative from Ignatius of Loyola to Pedro Arrupe*, Leiden, Pays-Bas, Etats-Unis d'Amérique, 2022, 146 p.

Mkenda Festo, « Pedro Arrupe and Africa: Clear Vision and Bold Steps in a Moment of Unsettling Transitions », *Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI)*, 1 janvier 2019.

Mkenda Festo, *Mission for everyone*, Paulines publications Africa, 2013.

Moulin Léon Saint, *Histoire des Jésuites En Afrique : Du XVIe Siècle à Nos Jours*, Namur, Éd. Jésuites, 2016.

Mudimbe V. Y., « Eboussi-Boulaga, Fabien » dans *Encyclopedia of African Religions and Philosophy*, Springer, Dordrecht, 2021, p. 183-184.

Mveng Engelbert, *Histoire du Cameroun*, Yaoundé, Cameroun, CEPER, 1985.

Mveng Engelbert, *L'Art d'Afrique noire: liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1974.

Mveng Engelbert, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine: depuis Homère jusqu'à Strabon*, Thèse, Université de Paris (1896-1968). Faculté des lettres, 1970.

Mveng Engelbert, *Dossier culturel pan-africain*, Paris, Présence Africaine, 1966.

Mveng Engelbert, *Si quelqu'un: chemin de croix*, Tours, Mame, 1962.

Mveng Engelbert et Lipawing Benjamin L., *Théologie, libération et cultures africaines: dialogues sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1996.

Natsoulas Theodore, « A Failure of Early French Expansionism in Africa: The French-Jesuit Effort in Ethiopia at the Turn of the 18th Century », *Journal of Ethiopian Studies*, 2003, vol. 36, nº 1, p. 5-18.

Nicaise Stéphane, *Jean de Puybaudet, SJ: être jésuite dans les décolonisations de Madagascar et de la Réunion*, Saint-Denis (Réunion), Réunion, Université de la Réunion : CRESOI, 2006.

Nodjita Camille Manyenan, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ». Mémoire de fin de Licence, Faculté de théologie de l'institut de spiritualité, Université pontificale, Madrid, 2022.

Pairault Claude, *Boum-Le-Grand: village d'Iro*, Paris, Institut d'ethnologie, 1966.

Pairault Claude et Benoist Jean, *Portrait d'un Jésuite en anthropologue : entretiens*, Paris Yaoundé, Khartala, 2001.

Pichon Roland, *Un Jésuite persona non grata*, Paris, l'Harmattan, 2008.

Rosny Éric de, *Les Yeux de ma chèvre: sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala, Cameroun*, Paris, Plon, 1981.

Vandame Charles, *Cinquante ans de la vie de l'Église catholique au Tchad : épreuves et espérance*, Paris, Al-Mouna, l'Harmattan, 2012.

Županov Ines G., *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, 2019.

Association Père Ceyrac, http://www.ceyrac.com/, consulté le 3 juillet 2025.

Pedro Arrupe, https://jesuitgeneral.org/arrupe/, consulté le 2 juillet 2025.

Colonisation - décolonisation

Discours prononcé par le général de Gaulle, président du Conseil, à Brazzaville (Congo), 24 août 1958., https://www.elysee.fr/charles-de-gaulle/1958/08/24/discours-prononce-par-le-general-de-gaulle-president-du-conseil-a-brazzaville-congo-24-aout-1958 , 24 août 1958, consulté le 17 juin 2025.

Indépendances africaines: où en est la décolonisation des esprits?, https://www.rfi.fr/fr/afrique/20201024-ind%C3%A9pendances-africaines-d%C3%A9colonisation-esprits , 24 octobre 2020, consulté le 17 juin 2025.

Agostino Marc, « 19 - Élites catholiques et crises : le cas de la décolonisation (1945-1975). Tentative d'approche », *Élites et crises du XVIe au XXIe siècle*, Armand Colin, 2014, p. 283-290.

Joseph Roger De Benoist, « L' Église catholique et la naissance des nouvelles nations en Afrique occidentale francophone », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 1981, vol. 68, no 250, p. 100-111.

Blanchard Pascal, Bancel Nicolas, Lemaire Sandrine, *Décolonisations françaises: la chute d'un empire*, Paris, La Martinière, 2020.

Brasseur Paule, « L'Église catholique et la décolonisation en Afrique noire » , Charles-Robert Ageron (ed.), *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français, 1936-1956 : Colloque organisé par l'IHTP les 4 et 5 octobre 1984*, Paris, CNRS, 1986, p. 55-68.

Camara Laye, *L'enfant noir: roman*, Paris, Pocket, 1976.

Camara Laye, *Le regard du roi: roman*, Paris, Plon, 1954.

Cataldi Maddalena, *Catholicisme et anticommunisme – L'apogée du pontificat de Pie XII*, https://archivespie12.hypotheses.org/2155 , 19 novembre 2022, consulté le 17 juin 2025.

Conklin Alice L., *A mission to civilize: the republican idea of empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Coquet Édouard, « Entre africanisation et centralisation : stratégies romaines en Afrique subsaharienne à la fin de l'époque coloniale, années 1930-années 1950 », *Monde(s). Histoire, Espaces, Relations*, 2022, vol. 2022/2, n° 22, p. 111-129.

Diasolua Simon, *Entre ciel et terre : confidences d'un pilote de ligne congolais*, Paris, l'Harmattan, 2014.

Diawara Mamadou, Diouf Mamadou et Ouedraogo Jean-Bernard, *Afrika N'Ko: la bibliothèque coloniale en débat : Debating the African colonial Library*, Paris, Présence africaine, 2022.

Dorigny Marcel, Klein Jean-François, Peyroulou Jean-Pierre, Singaravélou Pierre, Suremain Marie-Albane de et Le Goff Fabrice, *Grand atlas des empires coloniaux: premières colonisations, empires coloniaux, décolonisations, XVe-XXIe siècles*, Paris, Autrement, 2019.

Éboué Félix, *La Nouvelle politique indigène pour l'Afrique équatoriale française*, Paris, Office français d'édition, 1945.

Ferro Marc, *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendances, XIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1994.

Fichter James R. (ed.), *British and French Colonialism in Africa, Asia and the Middle East: Connected Empires across the Eighteenth to the Twentieth Centuries*, Cham, Springer International Publishing, 2019.

Foster Elizabeth Ann, *African Catholic: decolonization and the transformation of the Church*, Cambridge (Massachusetts), Etats-Unis d'Amérique, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, 2019.

Foster Elizabeth Ann, « Theologies of Colonization: The Catholic Church and the Future of the French Empire in the 1950s », *The Journal of African History*, 2015, vol. 87, nº 2, p. 281-315.

Foster Elizabeth Ann, « A Mission in Transition : Monsignor Joseph Faye and the Decolonization of the Catholic Church in Senegal » , *God's Empire : French Missionaries and the Modern World*, New York, Oxford University Press, 2012.

Foster Elizabeth Ann et Chamedes Giuliana, « Introduction : Decolonization and Religion in Modern French History », *French Politics, Culture & Society*, 2015, vol. 33, nº 2, p. 1-10.

Gadessaud Uriel, « Une chrétienté à l'épreuve : les catholiques face à la décolonisation de l'Algérie française (1930-1962) », Mémoire de Master2, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2021.

Harang Charles-Édouard, *Les mouvements catholiques de jeunesse de la décolonisation à la coopération 1945-1985*, These de doctorat, Paris, Institut d'études politiques, 2004.

Haski Pierre, *Décolonisations africaines*, Paris, Stock : France inter, 2025.

Hoffmann Marie, « Le musée à travers le prisme postcolonial : L'altérité en réception » , Dominique Poulot ed., *L'effet musée : Objets, pratiques et cultures*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2022, p. 291-304.

Hübsch Bruno, *L'Église avant la colonisation: Aperçus sur les origines du catholicisme à Madagascar*, Antananarivo, Foi et Justice, 2008.

Jouanny Robert, « 6. Le Discours sur le Colonialisme de Césaire : une rhétorique du combat » , Simone Bonnafous, Pierre Chiron, Dominique Ducard et Carlos Lévy (eds.), *Argumentation et discours politique : Antiquité grecque et latine, Révolution française, monde contemporain*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 69-78.

Kinata Côme, « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes au Congo français », *Cahiers d'études africaines*, 1 janvier 2004, vol. 44, nº 175, p. 593-607.

Lefebvre Camille, *Frontières de sable, frontières de papier: histoire de territoires et de frontières, du jihad de Sokoto à la colonisation française du Niger, XIXe-XXe siècles*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.

Luneau René, *Laisse aller mon peuple: Églises africaines au-delà des modèles ?,* Paris, Karthala, 1987.

Maze J., *La collaboration scolaire des gouvernements coloniaux et des missions: Afrique britannique, Afrique belge, Afrique française*, Alger, Maison-Carrée, 1933.

Méjan François, *Le Vatican contre la France d'outre-mer ?,* Paris, Fischbacher, 1957.

Merle Marcel et Centre de recherches internationales, *Les églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.

Mushipu Mbombo Dieudonné ed., *Le péché moderne du racisme: approche décoloniale et quelques positions théologico-philosophiques*, Paris, l'Harmattan, 2023.

Prudhomme Claude, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les Éd. du Cerf, 2004.

Rakoto Ignace, Urfer Sylvain, *Esclavage et libération à Madagascar*, Paris, Karthala, 2014.

Shipway Martin, « Madagascar on the Eve of Insurrection, 1944-47: The Impasse of a Liberal Colonial Policy », *Journal of imperial and commonwealth history*, 1996, vol. 24, p. 72.

Sibeud Emmanuelle, « De la controverse autour des études postcoloniales à l'histoire intellectuelle de la décolonisation en France », *Diogène*, 2017, vol. 258259260, n° 2, p. 96-109.

Sibeud Emmanuelle, « Des "sciences coloniales" au questionnement postcolonial : la décolonisation invisible ? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2011, n° 24, p. 3.

Singaravélou Pierre, Asseraf Arthur, Blanc Guillaume, Kisukidi Nadia Yala et Lamotte Mélanie, *Colonisations : notre histoire*, Paris, Seuil, 2023.

Stoler Ann Laura, Cooper Frederick et Jeanmougin Christian, *Repenser le colonialisme*, Paris, Payot & Rivages, 2020.

Stoler Ann Laura, *Au cœur de l'archive coloniale : questions de méthode*, Paris, EHESS, 2019.

Trincaz Jacqueline, *Colonisations et religions en Afrique noire: l'exemple de Ziguinchor*, Paris, l'Harmattan, 1981.

Viaene Vincent, Cleys Bram et De Maeyer Jan, *Religion, colonization and decolonization in Congo, 1885-1960 : Religion, colonisation et décolonisation au Congo, 1885-1960*, Leuven, Leuven university press, 2020.

Dictionnaire des juristes : colonies et outre-mer, XVIIIe-XXe siècle, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

L'africanisation du clergé catholique : acteurs et pratiques, https://calenda.org/1069916, consulté le 17 juin 2025.

Éthnologie, anthropologie et linguistique

Abeme Armand, Ahanda Ndzana Edgar Fabien et Ntsengue Lebongo Théodore eds., *Être et faire Église en Afrique subsaharienne aujourd'hui: des religieux camerounais se prononcent*, Paris, L'Harmattan, 2024.

Anzian Pierre, *Développement intégral et pastorale pour la libération de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 2014.

Association euro-africaine pour l'anthropologie du changement social et du développement, *Bulletin de l'APAD*, Marseille, Leiden, APAD, 2006.

Association francophone oecuménique de missiologie, Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, et Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, *Les enjeux de la traduction: l'expérience des missions chrétiennes*, Lyon, CREDIC, 1995.

Assoumou Nsi Michel et Thibon Christian, *L'église catholique au Gabon. De l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844-1982*, Thèse de doctorat, Pau, Université de Pau et des pays de l'Adour, 2011.

Aucante Vincent, *L'Afrique subsaharienne et la mondialisation*, Paris, L'Harmattan,2008.

Bouquet Christian, « Genèse et Évolution de l'habitat Rural Dans Le Bas-Chari Tchadien », *Etudes Rurales*, juin 1978, vol. 70, p. 51-64.

Carre A. et Duchemin P., *INADES-Formation au Cameroun: mission d'évaluation*, Paris, Ministère des Relations Extérieures Coopération et Développement, 1985.

Chevalier, Catherine, *Des femmes avec des hommes en Église: hier, aujourd'hui et demain*, Université catholique de Louvain, Cahiers internationaux de théologie pratique, 2024.

Chogugudza Cris, *Social Work Education, Training and Employment in Africa: The Case of Zimbabwe*, Ufahamu, 2009.

Ciarcia Gaetano, *Le Dahomey cérémoniel: le cinéma de Francis Aupiais*, Paris, Hémisphères, 2024.

Gaetano Ciarcia, Marie-Aude Fouéré, Damien Mottier, *Artefacts, archives et images dans les mondes africains et ailleurs. Passés Futur*s, Usages postcoloniaux du colonial, 1,10 -1 hal-03477319

Cisse Henri, *L'Église au Sénégal enjeux socio-politiques et pastoraux d'une évangélisation de 1852 à 1962*, Paris, l'Harmattan, 2023.

Daher Andrea, « Oralité indigène et écriture occidentale », *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, https://ehne.fr/fr/encyclopedie/th%C3%A9matiques/l%E2%80%99europe-et-le-

monde/rencontres-coloniales/oralit%C3%A9-indig%C3%A8ne-et-%C3%A9criture-occidentale , consulté le 31 juillet 2025.

Danielou Jean, *Les laics et la mission de l'Église*, Paris, Centurion, 1962.

Déléage Pierre, « La folie arctique », *Archives de sciences sociales des religions*, 5 décembre 2019, nº 188, p. 304-305.

Diagne Souleymane et Adebanwi Wale, « Cultural Mediation, Colonialism & Politics Colonial 'Truchement', Postcolonial Translator », Adebanwi W, ed. *The Political Economy of Everyday Life in Africa: Beyond the Margins*. Boydell & Brewer; 2017, p. 308-317.

Doquet Anne, Jolly Eric, «De l'ethnologie griaulienne à ses usages dogon et maliens». *Passés Futurs*, 2021, Usages postcoloniaux du colonial - 1, 10, https://www.politika.io/fr/article/lethnologie-griaulienne-a-ses-usages-dogon-maliens. ⟨hal-03500801⟩

Dousset Roselène, « Maurice Leenhardt », *Homme*, 1977, vol. 17, nº 1, p. 105-115.

Dulphy Anne, *Les relations culturelles internationales au XXe siècle: de la diplomatie culturelle à l'acculturation*, Bruxelles, Lang, 2010.

Dumons Bruno, *Les congrégations féminines missionnaires: éducation, santé et humanitaire : une histoire transnationale, XIXe-XXe siècles*, Rome, Viella, 2022.

Essertel Yannick, *Évangélisation & cultures: essai d'histoire et d'anthropologie d'une pédagogie missionnaire du Ier au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2021.

Formanoir Maxime de, « Styles, identités et patrimoine. Retour sur le cas du Gabon », *Passés Futurs*, décembre 2021, vol. 10, https://www.politika.io/fr/article/styles-identites-patrimoine-retour-cas-du-gabon.

Giroux Bernard, *Voir, juger, agir: Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

Guerry Vincent et Chauveau Jean-Paul, *La Vie quotidienne dans un village baoulé*, Abidjan, INADES, 1971, 1 p.

Jullien de Pommerol Patrice, *Grammaire pratique de l'arabe tchadien*, Paris, Karthala, 1999, 279 p.

Jullien de Pommerol Patrice, *L'arabe tchadien: émergence d'une langue véhiculaire*, Paris, Karthala, 1997.

Lestringant Frank, « Review of Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique (XVIe-XVIIIe siècle) », *Revue de l'histoire des religions*, 1987, vol. 204, nº 2, p. 186-190.

Mahieu François-Régis, « Principes économiques et sociétés africaines », *Revue Tiers Monde*, 1989, vol. 30, n° 120, p. 725-753.

Maitron Jean, Institut français d'histoire sociale, Centre d'histoire du syndicalisme, et Le Mouvement social, *Le Mouvement social: bulletin trimestriel de l'Institut français d'histoire sociale*, Paris, Éditions ouvrières, 1961.

Mary André et Ciarcia Gaetano (eds.), *Ethnologie en situation missionnaire*, Paris, Berose, 2019.

Maugenest Denis, Holo Théodore, Colloque d'Abidjan, Institut de la dignité et des droits humains, Centre de recherche et d'action pour la paix, et Organisation internationale de la francophonie, *Quelle contribution de l'Afrique de l'Ouest à la tradition universelle des droits de l'homme ? Colloque d'Abidjan (13, 14 et 15 mars 2006)*, Abidjan, Éditions du CERAP, 2006.

Mauuarin Anaïs, *À l'épreuve des images: photographie et ethnologie en France, 1930-1950,* Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2022.

Mengolo Emmanuel, Bégou-Davia Michèle, Mardirossian Aram, Moreau-David Jacqueline et Warembourg Nicolas, *L'œuvre catholique d'enseignement au Cameroun (1890-2014): une progression dans l'exigence de qualité. Approche en droit canonique et en droit camerounais*, 2016.

Metzger Marcel, « Jean- Yves Calvez, La politique et Dieu, 1985 », *Revue des sciences religieuses*, 1987, vol. 61, n° 4, p. 250-250.

Motsch Andreas, *Lafitau et l'émergence du discours ethnographique*, Sillery, Septentrion, 2001.

Mutombo Tshianganga Albert J. M., *Le cardinal Joseph Albert Malula et la responsabilité de la femme*, Paris, l'Harmattan, 2023.

Ndigmbayel Réoular Urbain et Mian-Asmbaye Doumpa, « Quelle (s) langue(s) nationale (s) didactisée(s) pour un vivre-ensemble harmonieux au Tchad ? », Revue *Akofena* n°004, Vol.1 2021, p.337-348.

Papini Roberto et Bonomo Vincenzo, *Ethique et développement: l'apport des communautés chrétiennes en Afrique*, Yaoundé, Rome, Editions CLE ; Institut international Jacques Maritain, 1995.

Pelletier Denis, « Économie et humanisme: de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966) » *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Année 1996, p.105-106

Pivot Maurice, *Pour une institution des laïcs dans l'Église : Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*, Paris Budapest Torino, l'Harmattan, 2004.

Pohor Rubin, *École et développement contribution de l'Église protestante de Côte d'Ivoire*, Paris, Abidjan, L'Harmattan, UCAO, 2009.

Privat Jean-Marie, « Oralité/Oralitude (de Certeau) », *Pratiques. Linguistique, littérature, didactique*, 31 décembre 2019, nº 183-184.

Raison-Jourde Françoise, « L'échange inégal de la langue. La pénétration des techniques linguistiques dans une civilisation de l'oral (Imerina, début du XIXe siècle) », *Annales*, 1977, vol. 32, nº 4, p. 639-669.

Samain Didier, Testenoire Pierre-Yves, Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage, et Histoire des théories linguistiques, *La linguistique et ses formes historiques d'organisation et de production: actes du colloque de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage et du Laboratoire Histoire des théories linguistiques, Paris, 24-26 janvier 2019*, Paris, SHESL, 2022.

Servais Olivier, Spijker Gérard, Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du Christianisme, et Association francophone oecuménique de missiologie, *Anthropologie et missiologie: XIXe-XXe siècles : entre connivence et rivalité : actes du colloque conjoint du CREDIC et de l'AFOM, à Doorn (Utrecht,) du 14-18 août 2003*, Paris, Karthala, 2004.

Sombel Sarr Benjamin, *Théologie du développement intégral*, Paris, L'Harmattan, 2017.

Sombel Sarr Benjamin, *Théologie du développement et inculturation: questions de fondements*, Paris, L'Harmattan, 2011, 99 p.

Standaert Nicolas, *L'"autre" dans la mission: leçons à partir de la Chine*, Bruxelles, Lessius, 2003.

Tiersonnier Jacques, *Madagascar: les missionnaires, acteurs du développement*, Paris, 2001.

Zerbini Laurick, *L'objet africain dans les expositions et les musées missionnaires (XIXe-XXIe siècle): dépouiller, partager, restituer*, Paris, Maisonneuve & Larose : Hémisphères, 2021.

Zerbini Laurick, *L'Afrique noire en vitrines: Lyon 1860-1960*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2019.

Zerbini Laurick, Bondaz Julien et Ney Jean-Julien, *Afrique en résonance: collection du Musée africain de Lyon*, Milan, 5 Continents, 2014.

Social sciences and missions Sciences sociales et missions. (2007). Brill. *http://booksandjournals.brillonline.com/content/18748945* , consulté le 17 juin 2025.

Atlas Linguistique - Tchad | Cerdotola, https://cerdotola.regionet.africa/atlas-linguistique/tchad, consulté le 19 juin 2025.

Cameroun - Baba Simon, https://www.lejourduseigneur.com/videos/cameroun-baba-simon-3879, consulté le 17 juin 2025.

CSDS, https://www.csds.in/the_mosques_of_kerala_lecture_by_sara_mondini_, consulté le 17 juin 2025.

Maurice Leenhardt | Dictionnaire prosopographique de l'EPHE, https://prosopo.ephe.psl.eu/maurice-leenhardt, consulté le 17 juin 2025.

Tchad : Un livre en hommage à Claude Pairault jésuite anthropologue, https://jesuitespao.com/2022/01/14/tchad-un-livre-en-hommage-a-claude-pairault-jesuite-anthropologue/, consulté le 17 juin 2025.

Développement – Humanitaire – Laïcs

Ballou Lida, *Église et développement: Institut africain pour le développement économique et social (Inades), instrument religieux au service du développement de l'Afrique francophone de l'Ouest : depuis 1961*, Thèse de doctorat, Université Lyon II Lumière, Lyon, 1985.

Boltanski Ariane, Burkardt Albrecht, Catalán Martínez Elena, Cobo Betancourt Juan Fernando, Copete Marie-Lucie, Cotovanu Lidia, Croq Laurence, Di Stefano Roberto, Franco Llopis Borja, Fredj Claire, Guyau Elfie, Jomier Augustin, López-Guadalupe Muñoz Miguel Luis, Malabre Natalie, Maldavsky Aliocha, Mohasseb Saliba Sabine, Moreno Díaz del Campo Francisco J., Oliveira Anderson José Machado de, Roullet Antoine, Solignat Anne-Valérie, Vu Thanh Hélène et Warscheid Ismail, *L'église des laïcs Le sacré en partage (XVIe-XXe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021.

Boone Eric, « Le décret Apostolicam actuositatem. L'engagement des laïcs dans l'Église et dans le monde », *Revue Théologique de Louvain*, 2014, vol. 45, n° 4, p. 562-593.

Deniel Raymond ed., *Portraits de catéchistes*, Abidjan, Côte d'Ivoire, INADES, 1982.

Denis Florence, « Entre mission et développement: l'association Ad Lucem et le laïcat missionnaire (1945-1957) », *Le Mouvement Social*, 1996, vol. 177, n° 4, p. 29-48.

Derroitte Henri, Yumba François et Centre Vincent Lebbe (eds.), *Les Églises d'Afrique face aux enjeux de la justice et de la paix : les leçons du deuxième synode africain*, Paris, Karthala, 2015.

Duriez Bruno, « L'engagement catholique social (1945-1970) », *Recherche sociale*, 2016, vol. 219, n° 3, p. 10-23.

Fides Agenzia, *AFRIQUE/LIBERIA - Catéchistes d'Afrique : un point de référence pour les chrétiens des petites communautés - Agenzia Fides*, https://www.fides.org/fr/news/70720-AFRIQUE_LIBERIA_Catechistes_d_Afrique_un_point_de_reference_pour_les_chretiens_des_petites_communautes?utm, consulté le 17 juin 2025.

Gadille Jacques, *La Mutation des modèles missionnaires au XXe siècle: expériences d'inculturation chrétienne : cours de missiologie historique*, Lyon, Associations des Facultés catholiques de Lyon, 1983, 102 p.

Giroux Bernard, *Voir, juger, agir: Action catholique, jeunesse et éducation populaire (1945-1979)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2022.

Ikombila Mpamende, *L'évangélisation par des catéchistes-bakambi: cas du diocèse d'Inongo en R. D. Congo*, Paris, l'Harmattant, 2021.

Lachenal Guillaume et Taithe Bertrand, « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire : le cas Aujoulat au Cameroun, 1935-1973 », *Le Mouvement Social*, 1 mai 2009, vol. 227, n° 2, p. 45-63.

Lado Ludovic., « Le Rôle public de l'Église catholique en Afrique », *Etudes*, 2012, p. p.163-174.

Mabille François, « L'action humanitaire comme registre d'intervention de l'église catholique sur la scène internationale:L'exemple du CCFD », *Genèses*, 2002, vol. 48, n° 3, p. 30-51.

Mabille François et Rousselet Kathy, *Les ONG confessionnelles: religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Marignan Bertrand de, *Des premiers catéchistes à la consécration d'un évêque: l'intégration des indigènes à l'évangélisation de la Haute-Volta par la mission catholique, 1900-1956* , Mémoire de Master 1, Université Lyon 3 et École normale supérieure de Lyon, 2007.

Pasquier Roger, *La jeunesse ouvrière chrétienne en Afrique noire, 1930-1950*, Paris, Karthala, 2013, 226.

Pelletier Denis, « De la mission au tiers-mondisme: crise ou mutation d'un modèle d'engagement catholique », *Le Mouvement Social*, 1996, vol. 177, n° 4, p. 3-8.

Pierrard Pierre, *Les laïcs dans l'Église de France: XIXe-XXe siècle*, Paris, Éd. ouvrières, 1988.

Piétri Gaston, « Les laïcs dans l'Église:Vatican II et ses suites », *Études*, 2003, vol. 398, n° 3, p. 357-373.

Poutrin Isabelle, *A la recherche d'un Constantin asiatique. Missions catholiques en Asie du Sud-Est, 1500-1700*, https://pocram.hypotheses.org/891 , 3 septembre 2015, consulté le 16 mai 2025.

Prudhomme Claude, « De la mission aux ONG de solidarité internationale : quelle continuité ? », *Les ong confessionnelles. religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 55.

Prudhomme Claude, « De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité? », *Le Mouvement Social*, 1996, vol. 177, n° 4, p. 9-28.

Rizzo Jean-Louis, *Décolonisation et émergence du Tiers monde*, Paris, Ellipses, 1999.

Shorter Aylward et Kataza Eugene (eds.), *Missionaries to yourselves. African catechists today,* Maryknoll New York, Orbis books, 1972.

Theobald Christoph, « Le concile Vatican II face à l'inconnu:L'aventure d'un discernement collégial des « signes des temps » », *Études*, 1 octobre 2012, vol. 417, nº 10, p. 353-363.

Tihon André, « Les mouvements de laïcs dans les Églises aux XIXe et XXe siècles », *Revue Théologique de Louvain*, 1981, vol. 12, nº 4, p. 437-441.

Universalis Encyclopædia, *ACTION CATHOLIQUE*, https://www.universalis.fr/encyclopedie/action-catholique/, consulté le 20 mai 2025.

Zorn Jean-François, « Le temps long de la christianisation en Afrique », *Afrique contemporaine*, 2014, vol. 252, nº 4, p. 132-134.

« Confréries et dévotions : dans la catholicité moderne (mi-XVe - début XIXe siècle) », *Publications de l'École Française de Rome*, 2008, vol. 393, nº 1, p. 3-6.

« Les laïcs dans l'Église:Vatican II et ses suites », *Études*, 2003, vol. 398, nº 3, p. 357-373.

Le CEFOD, https://jesuitespao.com/nos-oeuvres/lapostolat-social/le-cefod/, consulté le 17 juin 2025.

Les premiers pas de la JOC en Afrique - La doctrine sociale sur le fil, https://doctrine-sociale.blogs.la-croix.com/les-premiers-pas-de-la-joc-en-afrique/ , 20 novembre 2014, consulté le 21 mai 2025.

Quel est le rôle des laïcs dans l'Église catholique?, https://international.la-croix.com/fr/afrique/role-laics-leglise-catholique-2 , 20 janvier 2018, consulté le 15 mai 2025.

Être catéchiste en Afrique, https://international.la-croix.com/fr/afrique/etre-catechiste-en-afrique-2 , 18 août 2021, consulté le 21 mai 2025.

Tchad : deux catéchistes institués et envoyés en mission par le Pape - Vatican News, https://www.vaticannews.va/fr/église/news/2024-01/tchad-deux-catechistes-consacres-par-le-pape-francois.html , 24 janvier 2024, consulté le 22 mai 2025.

Le rôle des laïcs dans la mission de l'Église aujourd'hui, https://catholicus.eu/fr/le-role-des-laics-dans-la-mission-de-leglise-aujourdhui/ , 13 décembre 2024, consulté le 15 mai 2025.

Le gel de l'USAID, une occasion pour repenser le modèle de développement, https://www.courrierinternational.com/article/geopolitique-le-gel-de-l-usaid-une-occasion-pour-repenser-le-modele-de-developpement_228948 , 31 mars 2025, consulté le 4 juin 2025.

INADES-Formation, https://www.inadesformation.net , 28 mai 2025, consulté le 29 mai 2025.

ANNEXE 1
CHRONOLOGIE – DATES IMPORTANTES

Cette chronologie n'est pas exhaustive. Elle a pour but de fournir certaines dates clés de l'histoire mondiale, de l'histoire des trois pays dans lesquels se situe notre étude, de l'Église catholique et de la Compagnie de Jésus, afin d'apporter un éclairage factuel à notre propos.

1850	Premières missions chrétiennes au Cameroun
1890	Arrivée des Pères pallotins au Cameroun
1900	Décret territoire Tchad
1919	*Maximum Illud* Autorisation des missions chrétiennes au Tchad par le gouvernement colonial français
1920	Tchad colonie française
1926	*Rerum ecclesiae*
1935	Exploration du Tchad par Frédéric de Bélinay nommé aumônier militaire
1937	Encyclique *Divini Redemptoris* du 19 mars 1937 portant sur le « communisme athée ».
1939-1945	Seconde Guerre mondiale
1940	Le Tchad aide la France libre contre l'Allemagne nazie
1944	Conférence de Brazzaville
1946	- Création officielle de la mission du Tchad - Création du Vicariat apostolique du Tchad. Joseph du Bouchet nommé préfet apostolique. - Création de l'Union française - Loi Houphouët-Boigny (abolition du travail forcé dans les colonies françaises) - Loi Lamine Gueye (citoyenneté à tous les ressortissants de l'Union française) - Création de l'Association Générale des étudiants africains de Paris
1947	- Alioune Diop fonde *Présence Africaine*

	- Création de la revue *Présence Africaine*
1949	Premiers catéchismes traduits en langue sara Les communistes prennent le pouvoir en Chine
1950	Publication de *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire
1951	- Engelbert Mveng entre dans la Compagnie de Jésus au Congo - Premier congrès panafricain d'étudiants
1952	- Publication de *Peau noire masques blancs* par Franz Fanon
1955	- Conférence de Bandoung - Emeutes au Cameroun
1956	- Publication de l'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* - Mgr Bonneau invite les Jésuites français à reprendre en charge le collège Libermann au Cameroun
1957	- Autonomie du Cameroun, émeutes et intervention française - Création de la mission jésuite du Cameroun - Paul Dalmais directeur du Collège Libermann
1958	- Paul Dalmais évêque de Fort-Lamy (N'Djamena) - Conférence des Etats africains indépendants et conférence des peuples africains à Accra
1960	Indépendance politique de 18 pays africains : Cameroun, Côte d'Ivoire, Dahomey (Benin), Gabon, Haute-Volta(Burkina Faso), Madagascar, Mauritanie, Moyen Congo(Congo Brazzaville), Niger, Nigeria, Oubangui-Chari (République Centrafricaine), Sénégal, Sierra Leone, Somalie, , , Mali, Tchad, Congo Belge (RDC)
1961	Mort de Franz Fanon et publication *des Damnés de la terre* Jean Zoa Archevêque de Yaoundé
1962	- Création de l'INADES - Ouverture du concile Vatican II - Mgr Jean Zoa ordonne Henri Veniat évêque de Fort-Archambault (Sarh) - Condamnation par l'ONU de la politique d'Apartheid
1963	Création de l'OUA

1965	Constitution pastorale ***Gaudium et Spes*** sur l'Eglise et le monde contemporain. ***Ad Gentes*** décret sur l'activité missionnaire de l'Église. ***Apostolicam Actuositatem*** décret sur l'apostolat des laïcs. ***Nostra Aetate*** déclaration sur les relations de l'église avec les religions non chrétiennes Discours du pape Paul VI aux missionnaires en partance pour l'Afrique (Jeudi 21 octobre 1965) Élection de Pedro Arrupe en tant que Supérieur Général des Jésuites.
1968	La mission jésuite du Cameroun devient une région autonome dirigée par le Père Meinrad Hebga. La mission jésuite du Tchad devient une région autonome dirigée par le Père Charles Vandame.
1973	Les régions jésuites du Tchad et du Cameroun, ainsi que la mission du Sénégal, sont réunies sous la même juridiction : la Vice-Province d'Afrique de l'Ouest (VPAO) dirigée par le Père Charles Vandame.
1976	La Vice-Province d'Afrique de l'Ouest (VPAO) devient la Province d'Afrique Occidentale (PAO), dirigée par le Père Charles Vandame

ANNEXE 2
CLASSEMENT GENERAL ET TYPOLOGIE DES ARCHIVES JESUITES DE FRANCE POUR LES DIFFERENTES PROVINCES

C'est en 1989, à Vanves, proche banlieue de Paris, que furent rassemblées les archives qui se trouvaient réparties en quatre dépôts distincts correspondant aux quatre anciennes Provinces jésuites de France.

Chaque fonds est un ensemble cohérent et indépendant et possède son propre plan de classement et son système de cotation.

Typologie générale des fonds[504]

Si les quatre anciennes Provinces ont défini chacune leur propre cadre de classement, la typologie générale des fonds reste la même et se décline autour de huit grandes thématiques :

- Gouvernement

Ce sont les archives du Provincial.

Elles contiennent sa correspondance, et en particulier ses échanges avec le Général et la curie généralice de la Compagnie qui siège à Rome.

- Administration

Ce sont les archives administratives de la maison provinciale.

Elles contiennent les documents de gestion des Jésuites, Pères et Frères, depuis leur admission dans la Compagnie jusqu'à leur décès.

- Histoire

Ce sont les archives des Pères historiens.

[504] Extrait du guide des fonds des Archives jésuites de France

Elles contiennent les travaux de recherche des Pères écrivains qui ont travaillé sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, ainsi que des documents d'archives qu'ils ont collectés dans le cadre de cette recherche.

- Formation

Ce sont les archives des séminaires : noviciats, juvénats et scolasticats.

- Maisons

Ce sont les archives des communautés.

Elles sont constituées des documents produits et reçus au sein des établissements jésuites : résidences, collèges, séminaires, et centres de retraite spirituelle.

- Missions

Ce sont les archives des missions étrangères.

Elles contiennent les archives produites par les missionnaires jésuites à l'étranger, mais également par les « procures » qui, depuis la France, organisaient ces missions.

- Dossiers personnels

Ce sont les archives personnelles des Pères jésuites.

Elles contiennent leurs papiers personnels, la correspondance, les diaires, les manuscrits, et tout document produit dans le cadre de leur ministère.

- Œuvres et ministères

Ce sont les archives des œuvres jésuites.

Elles contiennent les documents de création et d'accompagnement des œuvres : congrégations mariales, mouvements, associations, missions intérieures et missions ouvrières.

Ce fonds comprend également les documents produits par les Pères dans le cadre de leur ministère : de l'administration des sacrements à l'accompagnement des *Exercices spirituels*. Cette thématique est très complémentaire des dossiers personnels.

A ces 8 grandes thématiques, s'ajoutent, classés à part, les collections de documents anciens, les fonds iconographiques, les grands formats, les périodiques et les ouvrages imprimés.

Missions gérées par les Provinces françaises de 1814 à 1976			
Province de Paris	**Province de Lyon**	**Province de Champagne**	**Province de Toulouse**
Missions en Afrique : Cameroun, Côte d'Ivoire, Maroc.	Missions en Afrique : Algérie, Egypte, Tchad	Mission à Madagascar	Mission à Madagascar
Mission aux États-Unis	Moyen Orient (Liban, Arménie)	Mission en Inde	Mission en Inde
Mission en Chine		Mission en Chine	
Mission en Inde			
Mission au Vietnam			
Mission au Japon			

Série SL – périodiques publiés par les Provinces françaises de la Compagnie de Jésus

Voici la liste de ceux en lien avec notre propos.

Bulletins généraux

Ces bulletins d'information sont édités à usage interne. Ils rendent compte des activités et des nouvelles dans toute la Province. Ils contiennent parfois des articles concernant les missions, ainsi que des notices nécrologiques de Jésuites.

Province de Lyon

Cotes	Titre	Dates de publication

SL454-SL457	*Courriers (Province de Lyon)*	1933-1960
SL458	*Courriers (Province de France-Méditerranéenne)*	1961-1966

Province de Paris

Cotes	Titre	Dates de publication
SL458c	*Courriers (Province de Paris)*	1961-1966
SL458c	*Nouvelles communes*	1962-1966
SL459-SL460	*Pour vous (Province de Paris)*	1940-1966

Bulletins de la Province de France unifiée (1945-2009)

Cotes	Titre	Dates de publication
SL 500	***Compagnie***	1945-1952
SL501-SL506	***Jésuites de l'Assistance de France*** (revue trimestrielle destinée aux parents des Pères et Frères jésuites de l'assistance et à leurs amis ;)	1953-1968
SL507-SL515	***Compagnie (Courrier des Provinces de France)*** (bulletin mensuel unique qui remplace les *Courriers* des quatre anciennes Provinces ;)	1966-1975
SL516-SL529	***Compagnie (Courrier de la Province de France*)**	1976-1999
SL530-SL532	***Jésuites de France*** (revue trimestrielle destinée aux parents des Pères et frères jésuites de l'assistance et à leurs amis ;)	1969-1991
SL570-SL572	***Bulletin d'information des Provinces de France***[505]	1968-1976)

[505] Bulletin qui doit permettre de communiquer sans retard aux communautés des informations concernant les quatre provinces. Il sera numéroté, mais sans périodicité. Il ne doublera donc pas le courrier « Compagnie » dont le rythme de parution est mensuel.

Bulletins des scolasticats

Périodiques édités dans les scolasticats à destination des étudiants jésuites. Ils contiennent des notices biographiques de Jésuites décédés, ainsi que des lettres de missionnaires.

Cotes	Titre	Dates de publication
SL548	***Echos d'Enghien***	1949-1957
SL549	***Echos de Chantilly***	1952-1962
SL550-SL554	***Radio-Fontaines***	1955-1970

Bulletins des missions étrangères

Périodiques à destination des Jésuites et de leurs proches, ainsi que des potentiels donateurs.

Cotes	Titre	Dates de publication
SL610	***Lettres des missionnaires du Tchad et du Proche-Orient***	1947-1948
SL621	***Lettres du Tchad***	*1946-1956*
SL622	***Courrier du Tchad***	nov. 1947-janv. 1952
SL623	***Nouvelles VPAO (vice-Province d'Afrique de l'Ouest)***	1976-1987
SL623c	***Jésuites en Afrique (lettres de la VPAO)***	1981-1989
SL657	***Nouvelles d'Afrique et d'Asie***	oct. 1955-janv. 1965

ANNEXE 3
NOTICES BIOGRAPHIQUES DE DIVERS JESUITES CITES

Les notices suivantes n'ont pas vocation à être exhaustives, mais à dresser de manière synthétique les parcours des intéressés. Les sources principales utilisées sont leurs fiches carrière, les catalogues[506] et les périodiques internes.

Nom	Province d'appartenance/statut	Biographie
Pedro Arrupe	Général (1965-1991)	Né le 14 novembre 1907 à Bilbao, en Espagne, il est le 28e Supérieur Général de la Compagnie de Jésus de 1965 à 1983. Il est connu pour son engagement envers la justice sociale[507]. Il a étudié la médecine avant de rejoindre la Compagnie de Jésus. Alors supérieur de la Province jésuite du Japon, il a été profondément marqué par son expérience lors du bombardement atomique d'Hiroshima, où il a utilisé ses compétences médicales pour aider les victimes. Cet événement a eu un impact significatif sur sa vie et son ministère, renforçant son engagement envers les pauvres et les marginalisés. En tant que Supérieur Général, il a guidé les Jésuites à travers les changements apportés par le concile Vatican II, en mettant l'accent sur la justice sociale et l'inculturation. Il est décédé le 5 février 1991. Son héritage continue d'inspirer les Jésuites et les chrétiens du monde entier, et le processus de sa béatification et

[506] Annuaires jésuites.
[507] *Pedro Arrupe*, https://jesuitgeneral.org/arrupe/, (consulté le 2 juillet 2025).

		canonisation a été ouvert par l'Église catholique en 2019[508].
Xavier Baronnet (1927-2012)	Province de France	Né le 5 avril 1927 à Chantenay, en France, il rejoint le noviciat de Laval en 1950. Après sa formation de Jésuite, il effectue des études de sociologie africaine, d'abord en France, Puis à Abidjan, au sein de l'INADES où il dirige les sessions et les cours par correspondance. En 1979, il est nommé secrétaire de la conférence épiscopale de l'Océan Indien. Revenu en France en 1988, il devient aumônier général des scouts de France. Il est nommé évêque des îles Seychelles de 1995 à ses 75 ans en 2002. Il est décédé le 8 septembre 2012 à Paris.
Jean-Yves Calvez (1927-2010)	Province de France	Né le 3 février 1927 à Paris, il est à la fois théologien, philosophe, économiste et expert du marxisme. Il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus le 23 octobre 1943 à l'âge de 16 ans. Après sa formation religieuse, il poursuit des études à l'institut d'études politiques et à l'institut de droit international de Paris. Il obtient également un diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. En 1953, il commence à enseigner les sciences sociales au centre d'études jésuites de Chantilly. Il a été ordonné prêtre le 31 juillet 1957. Avant même son ordination, il a publié un ouvrage de référence dans le domaine de la philosophie sociale *La Pensée de Karl Marx*. Il occupe tour à tour les fonctions de directeur adjoint de l'*Action populaire* de 1959 à 1967, provincial de France de 1967 à 1971, assistant général du Supérieur Général Pedro Arrupe de 1971 à 1983. De 1989 à 1995, il est rédacteur en chef du périodique *Etudes,* ainsi que

[508] Pierre Antoine Fabre et Benoist Pierre éds., *Les jésuites. Histoire et dictionnaire*, *op cit.*

		directeur du Centre de Recherche et d'Action Sociales (Ceras), le nouveau nom de l'*Action populaire*, de 1984 à 1989. Enfin, il enseigne au département d'éthique sociale de la Faculté jésuite du centre Sèvres à Paris de 2002 à 2010. Polyglotte, il s'intéresse vivement aux questions sociales, économiques et politiques, refusant de séparer ces trois domaines d'étude et les reliant dans une recherche au service d'une vision chrétienne de l'être humain dans sa globalité. Il est décédé à Paris le 11 janvier 2010.
Michel de Certeau (1925-1986)	Province de France	Il est né le 17 mai 1925 à Chambéry. À la fois prêtre Jésuite français, philosophe et historien, il est reconnu pour ses contributions dans divers domaines académiques, notamment l'histoire, la psychanalyse, la philosophie, les sciences sociales, l'herméneutique, la sémiotique, l'ethnologie et l'histoire de la spiritualité. Il a suivi une éducation variée, étudiant les classiques et la philosophie aux universités de Grenoble et Lyon. Il a ensuite rejoint la Compagnie de Jésus en 1950 et a été ordonné prêtre en 1956. Il a également étudié plusieurs œuvres des XVIe et XVIIe siècles, dont celles des Jésuites Pierre Favre et Jean Joseph Surin. Il a publié de nombreux ouvrages et articles et fait notamment redécouvrir les textes jésuites fondateurs à travers les fonctions qu'il occupe dans la revue *Christus* dans les années 1960. Il a été l'un des membres fondateurs de l'École Freudienne de Paris, point focal pour les chercheurs français intéressés par la psychanalyse. Son approche

		interdisciplinaire et ses réflexions sur la pratique historique et le statut de l'historien ont marqué son œuvre et son héritage intellectuel. Il est décédé le 9 janvier 1986 à Paris.
Pierre Ceyrac (1914-2012)	Transcrit Province du Madurai	Le Père Pierre Ceyrac, est né le 4 février 1914 à Meyssac, en Corrèze (France) et décédé le 30 mai 2012 à Chennai (Inde). Il est connu pour son engagement missionnaire en Inde du Sud. Il est le deuxième d'une famille de six enfants et a fait ses études à l'Internat Saint-Joseph de Sarlat, tout comme ses frères, dont François Ceyrac, ancien président du patronat français , et Charles Ceyrac, ancien député de Corrèze. À l'âge de 23 ans, alors qu'il était encore étudiant jésuite, il a choisi de partir comme missionnaire en Inde, suivant les traces de son oncle Charles Ceyrac, lui-même missionnaire jésuite dans le sud de l'Inde. Il a embarqué à Marseille pour les Indes britanniques le 9 octobre 1937 et a consacré sa vie à ce pays. Il a appris le tamoul et le sanskrit à l'université de Madras, devenant le premier diplômé étranger dans ces disciplines. Il a été ordonné prêtre le 21 novembre 1945 au théologat jésuite de Kurseong, au Bengale occidental. De 1949 à 1952, il est Père spirituel, au collège St Joseph. Etudes de Tamoul et de Sanskrit. En 1952, Pierre Ceyrac est devenu aumônier de la Fédération des universités catholiques de l'Inde et il est affecté au collège Loyola de Madras. De 1967 à 1980, il est professeur au collège et effectue un travail social et développement. Il a également été au service jésuite des réfugiés (JRS), répondant en 1980 à l'appel du Père Arrupe, Supérieur Général des Jésuites, pour aider les réfugiés cambodgiens

		et vietnamien à la frontière entre le Cambodge et la Thaïlande et ce jusqu'en 1996. Il continue son travail au JRS depuis Madras jusqu'à son décès, en 2012 Le Père Ceyrac a passé plus de 70 ans en Inde, œuvrant en faveur des enfants et des exclus de la société indienne. Il a contribué à l'évolution de la société indienne et est considéré comme un véritable artisan de paix. Il a également travaillé pour les droits et la dignité des Dalits et a été un défenseur des droits de l'homme[509].
Léon Chaine (1888-1957)	Province de Lyon	Il est né à Lyon le 20 janvier 1888. Il a fait ses études secondaires au collège jésuite Saint-Joseph de Lyon, puis il est entré au Noviciat de Saint-Léonard en 1907. Reformé en 1914, il est Ordonné prêtre à Hastings en 1917 et s'engage, la même année, en tant qu'infirmier-prêtre. Il le restera jusqu'en 1919. Il est professeur et préfet des élèves aux collèges jésuites du Caire et d'Alexandrie de 1912 à 1913. Il effectue la reste de sa carrière à Lyon. De nouveau en 1940 il est aumônier volontaire, mais il est démobilisé la même année. Ce n'est qu'en 1949, à l'âge de 61 ans, qu'il devient missionnaire et est envoyé au Tchad. Il y occupe divers postes de missions (Fort-Lamy, Fort Archambault, Kourma, Bousso, Maro) jusqu'à sa mort en 1957.
Georges Chenu (1914-1998)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Il est né le 28 octobre 1914 à Chambéry. Il effectue ses études secondaires au collège jésuite Saint-Joseph de Lyon. Après une Licence de droit et trois certificats de philosophie, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1935 au Noviciat d'Yzeure. Mobilisé durant la Seconde Guerre mondiale, il est ordonné prêtre en 1947 à Lyon. D'abord recteur et préfet de collèges jésuites à Lyon et Paris, il est

[509] *Association Père Ceyrac*, http://www.ceyrac.com/, (consulté le 3 juillet 2025).

		envoyé en mission au Tchad en 1958 et y reste jusqu'en 1997, rapatrié pour raisons de santé. Il décède à Lyon en 1998. Il fut professeur et directeur au Collège Charles Lwanga de Sahr. Il a également été curé de paroisse, enseignant pour les catéchistes et directeur de retraites spirituelles.
André Costes (1926-2005)	Province de France	Il est né en 1926 à Firminy dans la Loire. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1947 au noviciat d'Yzeure. Il est ordonné prêtre en 1958 à Lyon. De 1964 à 1967 il est Vice-Recteur du collège technique Sainte-Thérèse le Marais à Saint Etienne. De 1967 à 1971 il est Recteur du scolasticat de Lyon-Fourvière. Provincial de Paris de 1971 à 1976, il est ensuite le premier provincial de la Province de France unifiée de 1976 à 1979. Il poursuit sa carrière en tant que Secrétaire de la Commission Episcopale des Migrations et Responsable d'œuvres d'aide aux migrants jusqu'en 1990. De 1990 à 1996, il est supérieur de la communauté de Paris-Assas et Directeur d'Assas-Editions jusqu'en 1998. Il est également président du CERAS et délégué du Père provincial pour le Centre Laennec. Enfin, de 1998 à 2005, il est tuteur des étudiants étrangers hors Centre Sèvres.
Charles Couturier (1913-1975)	Province de France	Né à Poitiers en 1913 et neveu d'un ancien missionnaire de Chine le P. Joseph Couturier. Elève au collège jésuite Saint-Joseph de Poitiers il entre au juvénat à 18 ans à Laval. Il est mobilisé pendant la Seconde Guerre Mondiale, puis enseigne la philosophie au collège Saint-joseph de Poitiers. Ordonné prêtre à Lyon en 1944 il est de nouveau mobilisé en tant qu'Aumônier militaire. Il défend en 1950 sa thèse à la Grégorienne sur « la

		structure essentielle de l'homme d'après saint Augustin ». Il enseigne ensuite aux scolasticats de Chantilly et Vals durant 14 ans. Après 4 ans à Toulouse (1964-1968) qu'il consacre à l'Apostolat de la prière, il s'installe à Paris rue de Grenelle et prend en charge le périodique de l'Union pontificale missionnaire, « Mission de l'Église ». Il en profite pour voyager en Asie et en Afrique et étudie rigoureusement la missiologie. Il décède en 1975.
Paul Dalmais (1917-1994)	Province de France	Il est né le 12 décembre 1917 à Lyon. Externe au collège jésuite Saint-Joseph de Lyon, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1936 et rejoint le noviciat d'Yzeure. Il est ordonné prêtre en 1949 à Lyon. Envoyé au Tchad en 1952 pour étudier les langues locales, il devient supérieur de la mission en 1955. En 1958 il devient évêque du Tchad et est consacré à fort Lamy. En 1962, il devient archevêque de Fort-Lamy/N'Djamena. En1980, il démissionne et redevient simple religieux et travaille en paroisse jusqu'à son attaque cérébrale en 1990. Il est alors contraint de revenir en France et y décède en 1994.
Frédéric de Bélinay (1875-1958)	Province de Lyon	Né en octobre 1875 en Corrèze, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1898. Après ses études de philosophie et théologie, il enseigne la Physique-Chimie au collège jésuite d'Alexandrie de 1904 à 1905. Il effectue ensuite son service militaire à l'école Saint-Cyr. De 1910 à 1915 il est préfet des élèves dans divers collèges jésuites (Canterbury, Avignon, Saint-Etienne). De 1915 à 1924, il est capitaine puis lieutenant de Cavalerie, instructeur. Il obtient la Légion d'honneur pour ses services durant la Première Guerre Mondiale. Il change ensuite régulièrement de communauté jésuite, sans affectation particulière jusqu'en 1935 date à

		laquelle il obtient d'être envoyé au Tchad en tant qu'aumônier militaire. En 1940 il doit quitter le Tchad pour le Canada et y retourne en 1945. Il est à l'origine de la création de la mission jésuite du Tchad en 1946. Il est renvoyé en France en 1948, pour raisons de santé. Il est tour à tour préfet et confesseur aux noviciat d'Yzeure et Paray-le-Monial, où il s'éteint en 1958.
Paul Décisier (1922-2004)	Province de France	Né en 1922 en Haute-Savoie, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1942 au noviciat d'Yzeure et est ordonné prêtre en 1955. Il est ensuite envoyé en Algérie et il y restera jusqu'à son décès en 2004, d'abord professeur à Alger puis bibliothécaire à Oran.
Joseph du Bouchet (1890-1972)	Province de France	Né en 1890 dans l'Allier, il fait ses études secondaires dans les collèges jésuites de Moulins et Saint-Etienne. Il entre dans la Compagnie en 1908. Mobilisé en 1917, il est ordonné prêtre en 1922. Il est nommé Père spirituel au collège la Trinité de Lyon en 1925. En 1937 il est nommé provincial de Lyon. En 1947 il est nommé préfet apostolique de Fort-Lamy et supérieur de la mission du Tchad et le reste jusqu'en 1958. Il demeure au Tchad jusqu'à son décès en 1972.
Philippe Durand-Veil (1911-1997)	Transcrit En Province d'Afrique Occidentale	Né en décembre 1911 à Paris. Il fait ses études secondaire au collège jésuite Saint-Louis de Gonzague. Il entre au noviciat de Laval en 1931 et est ordonné prêtre en 1943 à Lyon. Il est nommé Provincial de Paris de 1954 à 1963. Il devient ensuite recteur du collège Libermann de Douala jusqu'en 1968. De 1968 à 1971 il est aumônier de l'université de Yaoundé, puis curé de la paroisse Saint Charles Lwanga de Douala jusqu'en 1983. Il devient ensuite Socius de la Province d'Afrique occidentale, puis économe en 1987. Il travaille ensuite

		au centre spirituel de Bonamousadi jusqu'en 1996, puis il retourne à Paris pour raisons de santé et décède en 1997.
Fabien Eboussi Boulaga (1934-2018)	Province d'Afrique Occidentale	Fabien Eboussi Boulaga, né le 17 janvier 1934 à Bafia au Cameroun et décédé le 13 octobre 2018, était un philosophe camerounais. Il a obtenu son diplôme de fin d'études secondaires au Petit Séminaire d'Akono avant de rejoindre la Compagnie de Jésus en 1955. Il a poursuivi des études en théologie, ethnologie et philosophie à Lyon et a été ordonné prêtre en 1969. En 1977, il a publié "La Crise du Muntu", un ouvrage qui aborde des questions d'authenticité et de tradition, un sujet particulièrement en vogue dans les années 1970. En 1980, il a décidé de quitter les Jésuites et a demandé à retourner à la vie laïque, affirmant avoir "perdu la foi" dès 1969. L'année suivante, il a publié "Christianisme sans fétiche", un livre qui remet en question les présupposés dogmatiques et métaphysiques du catholicisme dans un contexte colonial. Fabien Eboussi Boulaga a enseigné à Abidjan avant de devenir professeur à l'Université de Yaoundé. Il a également été actif dans des associations pour la défense des droits de l'homme dans les années 1980 et a publié des travaux sur la théologie et la politique.
Jacques Fédry (1938-2023)	Province d'Afrique Occidentale	Né le 10 novembre 1938 à Lyon, il entre au noviciat jésuite d'Aix-en-Provence en 1956. Il est ordonné prêtre en 1971 à Lyon. Il effectue un séjour d'études de langue au Tchad de 1966 à 1967. Dans la même optique, il fait des études de linguistique à Paris de 1967 à 1968. Il clôturera ses études de langue par une Licence en Lettres classiques suivie d'un Doctorat. Sa vie apostolique s'est

		déroulée au Tchad (1973-1996), au Cameroun (1996-2008, puis 2012-2019), au Burkina Faso (2008-2012) et au Congo-Brazzaville (2019-2023). Tour à tour professeur de linguistique et d'anthropologie, il anime également de nombreuses retraites selon les Exercices spirituels de saint Ignace. Ramené en France à la mi-novembre 2023, pour raisons de santé, il y décède le 23.
Joseph Fortier (1912-1993)	Province de France	Né à Moutiers en Savoie en 1912, élève des Jésuites au collège Saint-Ignace de Dijon, il entre au noviciat d'Yzeure à 17 ans et est envoyé à Beyrouth en 1937. Il retourne à Lyon effectuer ses études de théologie, puis retourne à Beyrouth. Il est envoyé au Tchad en tant que curé de paroisse. Il a également beaucoup travaillé sur la linguistique et a élaboré une grammaire du parler Moïssala. Il recueille également les récits de contes et légendes, mémoire vivante des populations du Sud du Tchad Il enseigne également la littérature française au collège Charles Lwanga et poursuit des recherches en ethnologie et histoire sur le royaume Sar de Bedaya qui aboutit à sa Thèse présentée à l'université de Nanterre en 1976 et publiée en 1982 sous le titre *Le couteau de jet sacré.* De retour en France pour raison de santé en 1990, il décède en mai 1993.
Maurice Fournier (1936-2021)	Province d'Afrique Occidentale	Il se concentre sur la linguistique et étudie puis enseigne plus particulièrement la langue Sar de 1973 à 1976. Il est ensuite responsable du périodique *Tchad et culture* jusqu'en 1986, puis collabore au BELACD (Bureau d' Etudes et Liaison Action Caritative et Développement, puis devient directeur national du BELACD en 1983, puis du CEFOD en 1984. En 1985, il est responsable de

		la construction du "Centre diocésain" de N'Djamena et collabore au CEFOD de 1986 à 1989. De 1990 à 1992, il collabore à INADES-Documentation. De 1992 à 2003, il continue ses travaux linguistiques à Sarh, entre autres missions. Il rentre à Marseille en 2003 pour raison de santé et décède en 2021.
Jean-Louis Fyot 1922-2013	Province d'Afrique Occidentale	Né à Dijon en 1922, il entre au Noviciat de Laval, après une année de médecine, en 1941.Il effectue des études d'économie sociale et politique à l'institut d'étude politique de Paris. Ordonné prêtre en 1950, il publie une thèse en Economie en 1952. De 1956 à 1962 il travaille à l'*Action Populaire*, puis est envoyé à l'INADES. Rappelé en France en 1993, il décède en 2013.
Joseph Goetz (1909-1983)	Province de France	Il est né en Octobre 1909 et entre au noviciat de Florennes en 1929. Il est ordonné prêtre en 1945. Erudit, il devient professeur de théologie et d'Histoire religieuse. Il enseigna à Angers, Chantilly, Lyon, Rome et Paris. Il mourut à Lyon en 1983.
Jacques Gabin (1918-2013)	Province de France	Né à Paray-le Monial en 1918, il fait ses études secondaire au collège jésuite de Dôle. Il entre au Noviciat d'Yzeure à 18 ans. Il effectue sa formation jésuite à Vals et à Lyon et est ordonné prêtre en 1950. De 1953 à 1958 en mission à N'Djamena. De 1958 à 1969 il est promoteur des missions à Lyon. Il retourne au Tchad en 1969 et 1970 puis retourne faire la promotion des missions à Lyon. De 1982 à 1985 il enseigne le français à Tokyo. De 1985 à 1987 il travaille à Rome pour radio Vatican. Il réside ensuite à Lille ou il continue la promotion des mission et devient rédacteur en chef du périodique jésuite missionnaire « Chine-Ceylan-Madagascar ». Il décède en 2013 à Lille.

Maurice Giuliani (1916-2003)	Province de France	Né en 1916 à Lyon, il y effectue ses études secondaires au sein du collège jésuite Saint-Marc . Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1935 au noviciat d'Yzeure. Il est ordonné prêtre à Lyon en 1971. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il poursuit des études de philosophie avant de devenir professeur de lettres au collège de Mongré. De 1952 à 1958, il est chargé de lancer et d'animer la revue de spiritualité *Christus*. En 1965 il est délégué à la 31e congrégation générale qui élit Pedro Arrupe. De 1965 à 1972, il est nommé Assistant régional de l'Assistance de France au sein de la curie générale des Jésuites à Rome. Il a également été très actif dans la publication d'articles sur la spiritualité ignatienne et a dirigé l'édition des *Écrits* d'Ignace de Loyola chez Desclée de Brouwer. Il a contribué à la fondation d'une association, aujourd'hui appelée "Association Maurice-Giuliani", visant à former les accompagnateurs spirituels qui donnent les Exercices Spirituels de saint Ignace. Il décède à Paris en 2003.
Jacques Hallaire (1917-1996)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Né à Paris en 1917 et entré dans la Compagnie en 1945 à Laval, après 5 ans de captivité en Allemagne, il est ordonné prêtre à Lyon en 1950. Il arrive au Tchad en 1952, ce qui fait de lui un des premiers missionnaires catholiques en pays sar. Il reste au Tchad jusqu'à sa mort en 1996. Il se préparait initialement à partir en Chine et avait même appris le Chinois, mais la Révolution culturelle l'en empêcha et il fut envoyé au Tchad. Outre l'évangélisation, il travaille à la traduction de la bible en langue sara. Il fut tour à tour curé de paroisse, vicaire et professeur au séminaire de Kourma. Il a milité pour

		l'inculturation et notamment pour l'acceptation du *Yondo.*
Albert Hanrion (1912-2012)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Né en 1912 dans le Pas-de Calais, il est admis au noviciat de Florennes en 1933 et est volontaire pour la mission de Chine. Mobilisé en 1939 , il est fait prisonnier. Plus tard il est également affecté au STO. Il s'évade en 1942 et se réfugie à Lyon Fourvière. Il est ordonné prêtre en 1944. Il ne peut finalement pas partir en Chine fermée en 1949, il est affecté à la rédaction du périodique de l'*Action populaire* : « Cahiers d'Action religieuse et sociale ». En 1965 il participe à le fondation de l'INADES et y reste jusqu'en 2003. Revenu en France à cause de son grand âge, il y décède centenaire en 2012.
Meinrad Hebga(1928-2008)	Province d'Afrique Occidentale	Prêtre jésuite, anthropologue et théologien camerounais, il est né le 31 mars 1928 à Edea au Cameroun. Il a reçu une éducation chrétienne dès son jeune âge et a poursuivi ses études secondaires aux petits séminaires d'Edea et d'Akono. Il a ensuite étudié la théologie à l'Université pontificale grégorienne de Rome, où il a été ordonné prêtre le 22 décembre 1951. Il est connu pour son engagement dans le renouveau charismatique et pour avoir fondé la Fraternité Ephphata au Cameroun en 1976. Il a également été professeur à l'Université de Yaoundé et a écrit de nombreux articles et livres sur des sujets variés, notamment la théologie, l'anthropologie et les phénomènes paranormaux [510]. En plus de ses contributions académiques, le Père Hebga était également reconnu pour son travail en tant qu'exorciste et guérisseur. Il a passé les dernières années de sa vie active dans la communauté jésuite Saint François Xavier

[510] René Luneau, « HEBGA (Meinrad), La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux », *Archives de sciences sociales des religions*, 31 décembre 2000, nº 112, p. 151.

		de Yaoundé, au Cameroun. Son héritage continue d'inspirer de nombreuses personnes en Afrique et au-delà. Il est décédé le 3 mars 2008 à Château-Thierry en France
Emile Janot (1888-1979)	Province de France	Il est né en 1888 à La Clayette en Saône et Loire. Il entre dans la Compagnie en 1909 à Canterbury. Mobilisé de 1914 à 1919, il est ordonné prêtre à Hastings en 1921. Il effectue une partie de ses études à Beyrouth au Liban. Après ses études il dirige les périodiques jésuites dont *En terre d'Islam*, *Lettres de Fourvière* et *Témoignage chrétien*. Il est également professeur d'islamologie. À partir de 1949 il dirige le périodique *Missi* et devient procureur des missions de la Province de Lyon de 1952 à 1963. Il décède en 1979 en Isère.
Jean-Baptiste Janssens (1889-1964)	Général (1946-1964)	Jean-Baptiste Janssens, né le 22 décembre 1889 à Malines, en Belgique, et décédé le 5 octobre 1964 à Rome, était un prêtre jésuite belge, 27e supérieur Général de la Compagnie de Jésus de 1946 jusqu'à sa mort. Il a commencé ses études secondaires à l'école secondaire diocésaine de Hasselt et a ensuite étudié la philosophie et la philologie classique à la Faculté universitaire Saint-Louis à Bruxelles. Janssens est entré au noviciat jésuite à Drongen le 23 septembre 1907 et a prononcé ses premiers vœux en septembre 1909. Il a enseigné le droit canonique au théologat jésuite de Louvain à partir de 1923 et en est devenu le recteur en 1929. En 1935, il a été nommé

		maître des tertiaires et, en 1938, il est devenu provincial de la Province jésuite du nord de la Belgique. Pendant la Seconde Guerre mondiale, Janssens a joué un rôle crucial en maintenant l'intégrité de sa Province jésuite. Après la mort du supérieur Général Wlodimir Ledóchowski en 1942, il a été élu supérieur Général le 15 septembre 1946, lors de la 29e Congrégation Générale. Son élection a marqué un tournant important pour la Compagnie de Jésus, car il a dirigé l'ordre pendant une période de grands changements et de défis, y compris la montée du communisme et les bouleversements de la Seconde Guerre mondiale. Sous sa direction, Janssens a encouragé une plus grande implication des Jésuites dans les questions sociales. Il a publié une instruction célèbre sur l'apostolat social en 1949, appelant à une formation sociale plus approfondie pour tous les Jésuites et soulignant l'importance de comprendre les réalités sociales de l'époque et la doctrine sociale de l'Église. Janssens a également soutenu l'initiative des prêtres-ouvriers en France, permettant aux Jésuites de travailler directement dans les milieux ouvriers pour mieux comprendre et servir les besoins des travailleurs. Il est décédé à Rome le 5 octobre 1964.
Jacques Lesage (1922-1994)	Province de France	Né en 1922 dans une famille chrétienne du Puy-de-Dôme, il étudie au Lycée saint Louis de Gonzague. En 1943 il est envoyé au S.T.O (service du travail obligatoire). Il entre au noviciat jésuite de Laval en 1945. Il étudie à Mongré et Chantilly, puis à partir de 1951 il est affecté au lycée Sainte Geneviève de

		Versailles jusqu'en 1967, année où il devient provincial de Paris. En 1972, il est nommé assistant régional pour la France auprès du Supérieur Général Pedro Arrupe et y restera jusqu'en 1978. De 1978 à1980 il est préfet des études à Témara au Maroc. De 1982 à sa mort en 1985, il occupe le poste de directeur au Lycée technique Sainte Thérèse du Marais à Saint-Etienne.
Charles Margot (1892-1967)	Province de Lyon	Né en 1892, il entre au Noviciat en 1911. Mobilisé de 1914 à 1917, il enseigne ensuite 2 ans au collège du Caire et après des intermèdes au Liban, il en deviendra même le directeur en 1934 et ce pour 11 ans. Volontaire pour la mission du Tchad, il est supérieur de la mission de 1947 à 1953. Puis missionnaire de brousse à Maro pendant 5 ans. En 1960 il est nommé vicaire de la cathédrale de Fort-Lamy. Il décède d'une chute mortelle en 1967.
Denis Maugenest (1938-2019)	Province de France	Il est né en 1938 à Paris. Diplômé de l'ENA et officier de réserve, il travaille dans une compagnie pétrolière en 1963. La même année, il démissionne et entre dans la Compagnie de Jésus au noviciat de Saint-Martin d'Ablois. Il est ordonné prêtre en 1971. De 1975 à 1989, il est engagé aux CARS, les *Cahiers de l'Actualité religieuse et sociale*, dont il deviendra le directeur-adjoint, ainsi qu'à l'IES, l'institut d'études sociales, fondé par les Jésuites au sein de l'institut catholique de Paris. De 1989 à 2011 il travaille en Afrique. Il débute à Yaoundé en tant que Vice-Président de l'institut Catholique et professeur de Sciences sociales et de Gestion jusqu'en 2002. Puis, il dirige l'INADES rebaptisé en 2003 CERAP (Centre de recherche et

		d'action pour la paix). Contraint de revenir en France en 2011 pour raisons de santé, il créé en 2013 l'institut Afrique-monde, qui se donne pour mission d'être un laboratoire d'idées indépendant et apolitique. Il décède à Paris en 2019.
Engelbert Mveng (1930-1996)	Province d'Afrique Occidentale	Le Père Engelbert Mveng, Jésuite camerounais renommé, prêtre, historien, théologien, anthropologue et artiste. Il est né le 9 mai 1930 à Enem Nkal près de Yaoundé au Cameroun. Issu d'une famille presbytérienne mais baptisé dans l'Église catholique, il a reçu une éducation chrétienne dès son plus jeune âge. Après des études au petit séminaire d'Akono, il a envisagé de devenir moine trappiste avant de rejoindre les Jésuites en 1951 au noviciat de Djuma au Congo belge (aujourd'hui la République démocratique du Congo). Il a été ordonné prêtre le 7 septembre 1963, devenant ainsi le premier Jésuite camerounais. Il a poursuivi des études en philosophie et en théologie en Belgique et en France, où il a également enseigné. Il a obtenu un doctorat en histoire avec une thèse sur les sources grecques de l'histoire africaine. Il a été professeur à l'Université de Yaoundé et a contribué à la fondation de plusieurs institutions académiques et culturelles au Cameroun. En tant qu'artiste, Mveng a créé des œuvres inspirées par l'art africain et a écrit de nombreux ouvrages couvrant divers domaines tels que la théologie, l'histoire, et la poésie. Il a été assassiné le 22 avril 1995, dans des circonstances non élucidées, laissant derrière lui un héritage intellectuel et culturel immense qui continue d'inspirer de nombreuses personnes en Afrique et au-delà[511] [512].

[511] https://jesuitespao.com/2025/03/24/article-de-mars-engelbert-mveng-la-polyvalence-dune-pensee-au-service-de-leglise-contemporaine-en-afrique/ (consulté le 31 juillet 2025)
[512] https://www.presenceafricaine.com/auteurs/129-mveng-engelbert (consulté le 31 juillet 2025)

Eugène d'Oncieu (1914-1993)	Province de France	Né en 1914 en Savoie, il entre à 20 ans au noviciat d'Yzeure. Il est Aumônier de la prison de Fresnes en 1945, au moment de l'épuration. De 1947 à 1950 il devient Père spirituel au collège Sante Hélène. De 1955 à 1958 il est aumônier national de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC). En 1964 il est nommé provincial de Lyon et participe à la trente-et-unième Congrégation générale qui élit Pedro Arrupe. À partir de 1972, il passe les vingt dernières années de sa vie au Châtelard, maison de retraite spirituelle jésuite située à Francheville. Il y est supérieur et accompagnateur spirituel.
Nicolas Ossama (1929-)	Province d'Afrique Occidentale	Jésuite camerounais, il est né le 14 décembre 1929 à Yaoundé. Il est célèbre pour son engagement en tant que prêtre, historien, professeur, écrivain et archiviste de la Province d'Afrique de l'Ouest. Il a également contribué à l'étude des rites et croyances des anciens Beti du Cameroun, en se basant sur des témoignages pour éclairer les valeurs et les héritages transmis par cette société. Son parcours et ses contributions montrent son engagement profond envers l'éducation, la préservation de l'histoire et la spiritualité[513]. Il a rejoint la Compagnie de Jésus le 14 septembre 1953 à Djuma (Congo Belge). Il a fait son Juvénat en Belgique, puis ses études de philosophie à Vals (France) et sa théologie à Fourvière (Lyon). Il est ordonné prêtre le 5 septembre 1965. De 1960 à 1962, puis de 1965 à 1969, il est professeur au collège Libermann (Douala). De 1970 à 1972, il est aumônier des étudiants à Yaoundé. En 1972-1973, il soutient sa thèse de doctorat en Histoire à Lyon. De 1973 à1976, il s'occupe de

[513] https://jesuitespao.com/2015/10/11/le-pere-nicolas-ossama-sj/ (consulté le 24 juin 2025)

		l'équipe diocésaine d'animation pastorale de Yaoundé. De 1976 à1980 il est Directeur du collège Obama-Ongola de Yaoundé et partage son temps dans un Ministère paroissial rural. De 1980 à1983, il est Préfet des études du Séminaire Sainte Thérèse de Mvolyé à Yaoundé. De 1984 à1993, il est vicaire à Mvolyé, rédacteur de *Nleb Bekristen* et enseigne la théologie à Ngoya et aux Laïcs de Mvolyé. De 1994 à1999, il est Curé de Nkongoa et enseigne l'histoire à l'institut catholique de Yaoundé. De 2002 à 2005, il est écrivain et vicaire à Tsinga(Yaoundé), puis de 2010 à 2015, il travaille sur l'histoire de l'Église à Yaoundé.
Claude Pairault (1923-2002)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Né en 1923, il a rejoint la Compagnie de Jésus en 1940 et a été ordonné prêtre en 1955. Il a joué un rôle significatif dans la recherche et la formation en Afrique, contribuant notamment au développement de l'anthropologie. En tant qu'ethnologue, il a travaillé au CNRS avant de devenir professeur à l'Université François-Rabelais de Tours, où il était membre du Laboratoire d'anthropologie et de sociologie. Son travail a été marqué par une profonde intégration de sa vocation religieuse et de sa carrière académique, ce qui a fait de lui une figure respectée dans le domaine de l'anthropologie[514][515]. De 1959 à 1975, il effectue des études d'ethnologie sur le Tchad, tout en étant attaché au CNRS et obtient sa thèse de doctorat. À partir de 1964 et jusqu'en 1975, il travaille à l'INADES. Il continue son travail universitaire entre Ouagadougou, Tours et Bamako jusqu'en 1994. De 1994 à 2002, il travaille à l'UCAC (Université Catholique d'Afrique

[514] *Claude Pairault et Jean Benoist, Portrait d'un jésuite en anthropologue. Entretiens,* https://journals.openedition.org/amades/993 , 1 juin 2001, , n° 46, (consulté le 3 juillet 2025).
[515] Claude Pairault et Jean Benoist, *Portrait d'un jésuite en anthropologue : entretiens*, Paris Yaoundé, Éd. Khartala Presses de l'UCAC, 2001, 208 p.

		Centrale) à Yaoundé, en tant que professeur et directeur du département de Philosophie
Roland Pichon (1917-2002)	Province de France	Il est né en 1917 en Dordogne. Après des études d'ingénieur à l'École des Mines de Saint-Etienne, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1942 au Noviciat d'Yzeure. Mobilisé durant la seconde Guerre Mondiale, il est ordonné prêtre à Lyon en 1952. Professeur de science à Saint-Etienne, il est envoyé au Tchad en 1955. Il y reste jusqu'en 1964, contraint de rentrer en France par le gouvernement Tchadien qu'il l'expulse après l'avoir emprisonné à la suite d'une brouille entre agriculteurs. Il y reste quelques années puis retourne en Afrique, d'abord en Rhodésie, puis en Zambie jusqu'en 1975. Il passe quelques années en Martinique, puis, en 1989, après la deuxième guerre civile du Tchad, il y retourne pour un an. Il travaille ensuite quelques années à Marseille, aux Seychelles et au Zimbabwe, avant de revenir à Paris en 1999. Il décède à Paris en 2002.
André Ravier (1905-1999)	Province de France	Il est né en 1905 à Poligny et entre dans la Compagnie de Jésus en 1922 au noviciat de Lyon. Docteur en philosophie, il est ordonné prêtre à Lyon en 1937 Professeur, il est nommé provincial de Lyon de 1951 à 1957. Il décède à Paris en 1999.
Éric de Rosny (1930-2012)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Il est né le 13 mai 1930 à Fontainebleau, en France. Il a été inspiré par les récits de Matteo Ricci, un missionnaire jésuite en Chine, ce qui a éveillé en lui le désir de devenir jésuite avec l'espoir d'être envoyé en Chine. Cependant, à la suite de la Révolution culturelle, il a finalement été envoyé au Cameroun, où il a passé une grande partie de sa vie. En 1957, il arrive à Douala, au Cameroun, où il est ordonné prêtre en 1961. Il s'initie à l'anthropologie et

		décide de s'immerger dans la société camerounaise en devenant membre de la confrérie des « hommes-souche » du peuple douala. Il a également été initié comme nganga, ce qui lui a permis de comprendre et de participer aux pratiques locales de guérison et de spiritualité. De 1975 à 1982, il est directeur de l'institut africain pour le développement économique et social (INADES) à Abidjan, puis devient supérieur provincial des Jésuites de l'Afrique de l'Ouest jusqu'en 1988. Son ouvrage le plus célèbre, *Les yeux de ma chèvre*, raconte son initiation et ses expériences avec les guérisseurs traditionnels au Cameroun. Son approche de la « double vue » et ses comparaisons avec les Exercices spirituels de saint Ignace et les travaux de René Girard sur la violence et le sacré ont marqué son œuvre. Il a utilisé cette approche comme un instrument de connaissance pour comprendre la culture africaine. Éric de Rosny est souvent considéré comme un Jésuite qui a poussé l'inculturation à un niveau exceptionnel, devenant un pont entre les cultures africaines et européennes. Son héritage continue d'inspirer ceux qui s'intéressent à l'anthropologie religieuse et à l'étude des cultures africaines. Il est décédé le 2 mars 2012 à Lyon[516].[517]
Pierre Souillac (1917-1996)	Province de France	Né en 1917 à Sarlat, il fait ses études secondaires dans le collège jésuite de la ville. Il entre dans la Compagnie de Jésus en 1934 à 17 ans. Père spirituel au collège Saint-Joseph de Bordeaux, il est affecté en 1953 à l'école d'agriculture de Purpan et en devient le directeur. En 1960, il est nommé directeur du collège jésuite de

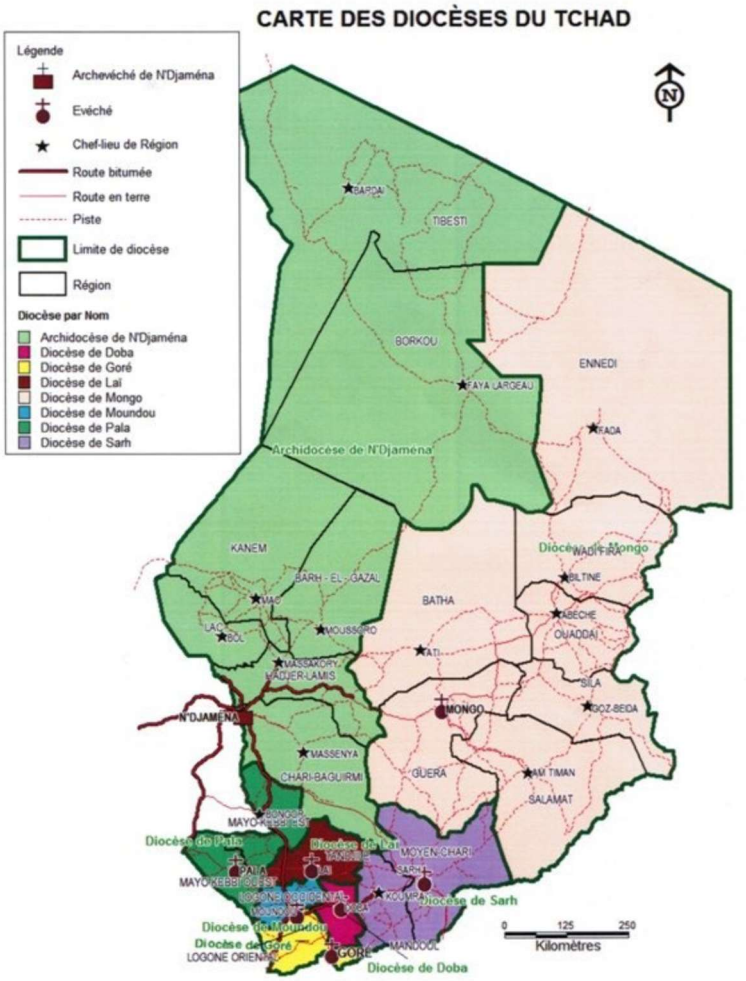
[516] https://journals.openedition.org/amades/1367 (consulté le 31 mai 2025)
[517] https://www.jesuites.com/rosny/ (consulté le 24 juin 2024)

		Toulouse, le Caousou. En 1964 il est envoyé à l'INADES pour ses compétences en agriculture. Il se rend sur le terrain et fonde Agri service Afrique (ASA). Il reste 13 ans en Afrique puis revient en France et remplit la mission de curé d'une paroisse rurale près d'Avignon. Sa santé se dégrade et il décède en 1996 à Pau.
Charles Vandame (1928-)	Transcrit Province d'Afrique Occidentale	Il est né le 4 juin 1928 à Colombes (Hauts-de-Seine). Après des études au collège jésuite Saint-Louis-de-Gonzague à Paris, il entre dans la Compagnie de Jésus le 29 octobre 1947 et est ordonné prêtre le 7 septembre 1960. Envoyé en mission au Tchad dès 1957, il est curé d'une paroisse sara-kenga de 1965 à 1968 , puis supérieur de la Mission du Tchad à N'Djamena. De 1968 à 1973, il est supérieur régional des Jésuites du Tchad. Puis, jusqu'en 1979, provincial des Jésuites d'Afrique de l'Ouest. Il a ensuite servi comme Archevêque de N'Djamena de 1981 jusqu'à sa retraite le 31 juillet 2003. De 2004 à 2012, il est affecté au Grand Séminaire St Tuzinde à Sahr, puis au Noviciat de Bafoussam. Depuis 2021 il est revenu en France pour raisons de santé.
Henri Veniat (1917-1998)	Province de France	Né à Paris en septembre 1917, il fait ses études secondaires au collège jésuite Notre-Dame du Mont-Roland à Dôle. Il entre dans la Compagnie en Octobre 1936. Il est mobilisé de 1939 à 1940. Il est ordonné prêtre en 1949 à Lyon. À partir de 1950, il est envoyé au Tchad et y reste jusqu'en 1997. Il apprend les langues locales puis dirige une école de catéchistes à partir de 1954. Il est nommé supérieur de la mission du Tchad en 1958, puis évêque de Sarh en 1962. Il participe également au concile Vatican II. Il est remplacé à la tête du diocèse en 1987 par Mgr Matthias Ngarteri et devient vicaire de la paroisse de Béboro. En 1992 et jusqu'en 1997 il enseigne au sein de

		Grands séminaires notamment à Bakara et N'Djamena. Malade il rentre en France en 1997 et décède en mars 1998.

ANNEXE 4
CARTES

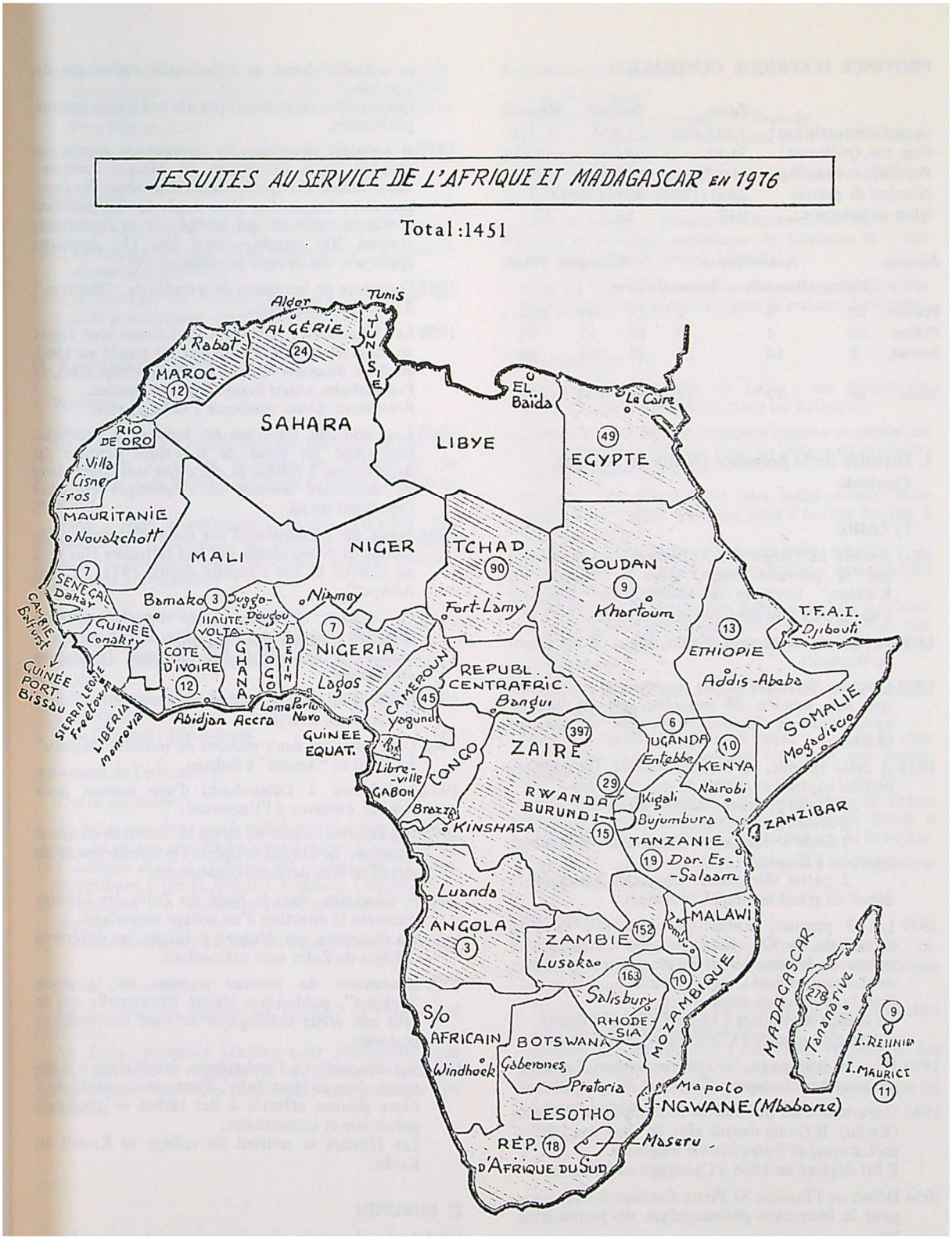
Carte des diocèses du Tchad en 2022



Source : Archevêché de N'Diaména [518]

[518] Camille Manyenan Nodjita, « Spiritualité ignatienne dans les paroisses jésuites au Tchad ».Mémoire de fin de Licence, Faculté de théologie de l'institut de spiritualité, Université pontificale, Madrid, 2022.

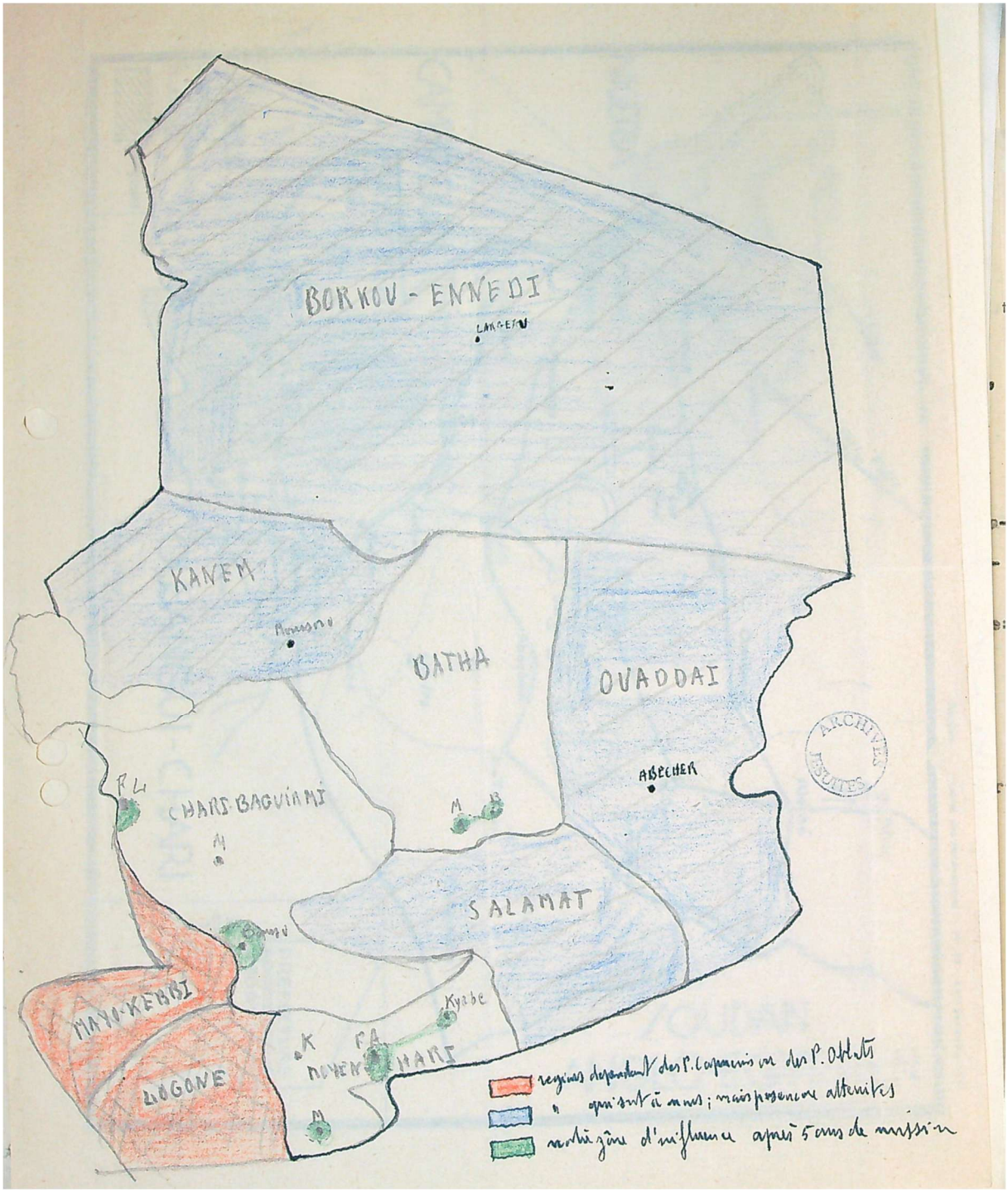
Carte extraite du rapport de la rencontre des Jésuites d'Afrique et de Madagascar



(JESAM) d'octobre 1976 [519]

[519] Archives jésuites de France – Province de France – Gouvernance : 3FRG155

Carte des missions catholiques du Tchad - 1951



[520]

[520] Archives jésuites de France – Province de Lyon – Gouvernance : MLy149

ANNEXE 5
PHOTOGRAPHIES COMPLEMENTAIRES



Chapelle du Collège Libermann -Douala-Cameroun : fresques réalisées par le P. Mveng – Fonds iconographique de la mission du Cameroun



Cours de sciences au Collège Libermann - années 1950



Collège Libermann



1966-1968 Saint François Xavier (INADES), groupe de Jésuites dont Claude Pairault avec Mgr Bernard Yago– Fonds iconographique de la mission de Côte d'Ivoire



Salle de travail de l'INADES - années 1980– Fonds iconographique de la mission de Côte d'Ivoire



Photos à caractère ethnographiques - Tchad - années 1950– Fonds iconographique de la mission du Tchad



Photos à caractère ethnographiques - Tchad - années 1950 - Fonds iconographique de la mission du Tchad

INDEX GENERAL

A

Abéché, 82, 83, 226, 308
Abidjan, 72, 74, 77, 78, 98, 100, 103, 104, 139, 140, 170, 171, 217, 257, 258, 259, 260, 262, 268, 269, 270, 277, 285, 303, 307, 322, 323, 324, 325, 340, 347, 359
Ahidjo, Amadou, 65, 66, 67, 69
Algérie, 25, 29, 56, 60, 66, 67, 129, 163, 319, 335, 346
Anoma, Joseph, 170
Arrupe, Pedro, 25, 26, 34, 36, 48, 72, 108, 134, 135, 149, 168, 182, 194, 199, 200, 246, 256, 291, 294, 296, 315, 316, 317, 331, 339, 340, 342, 350, 354, 356

B

Barjon, Louis, 237
Baronnet, Xavier, 266, 340
Bélinay, Fréderic de, 32, 49, 61, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 92, 109, 121, 162, 329, 345
Benoit XV, 28
Bongor, 83, 169, 234
Bonneau, Pierre, 94, 95, 96, 97, 330
Boulanger, Gabriel, 95
Bousso, 83, 128, 225, 234, 249, 343

C

Calvez, Jean-Yves, 47, 55, 72, 76, 99, 100, 101, 102, 134, 158, 258, 261, 264, 273, 301, 314, 323, 340
Cameroun, 7, 10, 21, 31, 32, 38, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 58, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 80, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 110, 113, 115, 116, 122, 131, 136, 139, 141, 142, 143, 154, 157, 158, 162, 165, 167, 172, 173, 175, 176, 181, 182,183, 184, 185, 191, 192, 193, 195, 197, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 208, 214, 215, 225, 238, 248, 255, 257, 266, 267, 290, 291, 294, 301, 303, 306, 307, 315, 316, 317, 321, 323, 324, 326, 329, 330, 331, 335, 347, 348, 351, 355, 356, 358, 367
Césaire, Aimé, 177, 178, 179, 180, 319, 330
Ceyrac, Pierre, 277, 317, 342, 343
Chagoua, 234
Chaine, Léon, 19, 58, 116, 117, 343
Charles, Pierre, 109, 126, 152, 202, 293, 331
Chenu, Georges, 161, 343
Congo, 25, 58, 63, 64, 99, 100, 152, 155, 156, 157, 173, 201, 226, 227, 255, 267, 291, 313, 317, 319, 320, 326, 330, 348, 355, 356
Coste, André, 206, 344
Côte d'Ivoire, 21, 31, 43, 47, 48, 50, 53, 55, 72, 74, 76, 77, 78, 92, 98, 100, 101, 102, 110, 122, 131, 141, 154, 162, 170, 171, 201, 205, 206, 216, 225, 238, 245, 246, 247, 256, 257, 258, 261, 263, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 277, 278, 292, 295, 301, 303, 307, 308,323, 324, 325, 330, 335, 368
Couturier, Charles, 65, 94, 112, 126, 344
Curiel, Henri, 67

D

Dalmais, Paul, 133, 165, 330, 345
de Certeau, Michel, 105, 118, 141, 187, 217, 314, 324, 341
de Gaulle, Charles, 63, 75
Décisier, Paul, 109, 346
Desbuquois, Gustave, 26
Douala, 44, 46, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 94, 96, 143, 157, 173, 192, 202, 214, 215, 216, 303, 306, 315, 346, 356, 358, 367
du Bouchet, Joseph, 95, 329, 346
Durand-Vei,l Philippe, 93, 96, 183, 184, 346
Durand-Veil, Philippe, 93, 96, 183, 184, 346
Duthoit, Eugène, 26

E

Éboué, Félix, 28, 63
Eboussi, Boulaga Fabien, 21, 65, 138, 173, 177, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 202, 206, 290, 315, 316, 347
Egypte, 25, 56, 163, 335
Ela, Marc, 196
Etoga, Paul, 69

F

Fanon, Franz, 177, 178, 330
Faure, Pierre, 289
Fédry, Jacques, 128, 140, 146, 315, 347
Fort-Archambault, 19, 80, 82, 83, 90, 124, 148, 163, 234, 236, 253, 308, 330, 343
Fortier, Joseph, 79, 110, 133, 138, 163, 301, 348
Fort-Lamy, 19, 80, 82, 83, 86, 87, 89, 90, 95, 109, 110, 153, 157, 164, 249, 250, 289, 330, 343, 345, 346, 354
Fournier, Maurice, 53, 105, 130, 131, 137, 140, 147, 301, 348
Futchanse, Vincent, 138
Fyot, Jean-Louis, 267, 349

G

Gabin, Jacques, 52, 120, 301, 349
Giuliani, Maurice, 155, 156, 158, 350

Goetz, 133
Goetz, Joseph, 133, 140, 349
Grégoire, XV, 12, 107

H

Hallaire, Jacques, 93, 127, 128, 133, 148, 163, 210, 211, 212, 213, 226, 301, 308, 350
Hanrion, Albert, 351
Hebga, Meinrad, 96, 157, 173, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 186, 196, 200, 202, 204, 206, 208, 266, 297, 310, 331, 351
Houphouët-Boigny, Félix, 74, 76, 100, 329

J

Jacques, Lesage, 157, 158, 183, 184, 353
Janot, Emile, 352
Janssens, Jean-Baptiste, 95, 352, 353
Jean XXIII, 97, 255

K

Kanem, 62, 83
Khartoum, 60, 81
Kourma, 19, 83, 168, 226, 343, 350

L

Langue, Robert, 129, 289
Leenhardt, Maurice, 143, 322, 325
Lefebvre, Marcel, 84, 88, 207, 319
Lennartz, Thomas, 68
Léon, XIII, 99, 248, 313
Lesage, Jacques, 183, 184, 353
Livingston, David, 25
Lumumba, Patrice, 99, 255
Lybie, 56, 60, 63

M

Mali, 60, 73, 76, 100, 141, 201, 267, 330
Margot, Charles, 109, 163, 354
Maro, 343, 354
Maugenest, Denis, 47, 323, 354
Maury, Jean-Marie, 103, 155, 156, 157, 171
Mbarga, Siméon, 96
Mohammed Ali, 208
Moissala, 83
Mongo, Thomas, 68, 69, 83, 94, 96, 97, 306
Mveng, Engelbert, 96, 173, 177, 178, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 200, 306, 316, 317, 330, 355, 367

N

N'Djamena, 19, 61, 84, 92, 113, 114, 154, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 303, 330, 345, 349, 360, 361
Ndongmo, Albert, 67, 68, 306
Ngango, Georges, 196
Ngartéri, Matthias, 148, 212
Njawué, Nicanor, 67
Nkrumah, Kwame, 176

O

Obama, Jean-Baptiste, 196, 357
Oncieu, Eugène d', 155, 160, 161, 356
Ossama, Nicolas, 192, 197, 202, 356
Otélé, 46, 65, 92, 96, 139, 144, 173, 174, 175, 196, 294, 316

P

Pairault, Claude, 46, 47, 52, 130, 139, 141, 142, 143, 216, 217, 269, 301, 314, 315, 317, 325, 357, 368
Pala, 61, 83
Paul VI, 156, 182, 183, 195, 197, 267, 311, 331
Petitot, Émile, 214
Pichon, Roland, 29, 102, 317, 358
Pie XII, 96, 164, 170, 254, 255, 318
Pignedoli, Sergio, 103

R

Ravier, André, 95, 163, 358
Ricci, Matteo, 35, 140, 195, 213, 313, 358
Rosny, Éric de, 47, 93, 214, 215, 301, 306, 314, 317, 358, 359

S

Sahara, 56, 57, 60
Sahel, 56
Sarh, 61, 92, 144, 146, 154, 167, 303, 330, 349, 360
Souillac, Pierre, 263, 359
Syrie, 56, 86, 163

T

Tavernier, Michel, 102
Tchad, 7, 19, 21, 28, 29, 31, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 102, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 137, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 184, 195, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 208, 210, 211, 212, 213, 217, 224, 225, 226, 228, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 260, 278, 287, 288, 289, 291, 294, 295, 298, 301, 302, 308, 314, 315, 317, 324, 327, 329, 330, 331, 335, 337, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 354, 357, 358, 360, 363, 365, 369
Tchouanga, Pierre, 196
Tesseire, Pierre, 289
Tombalbaye, François, 29, 148, 212, 290

U

Um Nyobe, Ruben, 66, 67, 99, 255
URSS, 10, 29, 66
USA, 10, 141

V

Valignano, Alessandro, 140
Valignano, Alexandro, 140
Vandame, Charles, 126, 143, 161, 166, 199, 202, 206, 317, 331, 360
Veniat, Henri, 330, 360

Y

Yago, Bernard, 78, 100, 103, 170, 171, 246, 258, 276, 277, 368
Yaoundé, 65, 68, 69, 96, 160, 166, 173, 175, 183, 191, 202, 216, 295, 307, 315, 316, 317, 323, 330, 346, 347, 351, 354, 355, 356, 357, 358

Z

Zoa, Jean, 69, 175, 183, 330