



**Thèse Présenté par
COULIBALY Navigué
Félicien**

**UNIVERSITE DE
COCODY-ABIDJAN**

**MISSIONNAIRES
CATHOLIQUES ET SOCIETE
SENOUFO DE COTE D'IVOIRE
1904-1977**

26 mai 2006





UNITE DE FORMATION ET DE RECHERCHE
SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE
FILIERE HISTOIRE

THESE DE DOCTORAT UNIQUE

Option : Histoire contemporaine

MISSIONNAIRES CATHOLIQUES ET SOCIETE SENOUFO DE COTE D'IVOIRE 1904-1977

Présentée par :

COULIBALY Navigué Félicien

Sous la direction de :

**Prof. OUATTARA Tiona
Directeur de Recherches**

A mon père, rappelé à Dieu le 26 mai 2006.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

REMERCIEMENTS

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

III

La réalisation de ce travail de recherche a été possible grâce au soutien et au concours hautement appréciables de certaines personnes physique et morale à qui nous voudrions nommément rendre hommage.

Ainsi, nous ne saurons l'ouvrir sans remercier l'Eternel Dieu, Maître du temps et des circonstances dont l'assistance ne nous a jamais fait défaut dans toutes nos entreprises ici bas.

Qu'il nous soit également permis d'exprimer notre profonde gratitude au professeur Ouattara Tiona, pour avoir accepté la direction scientifique de cette thèse. Ses critiques constructives, ses suggestions, ses orientations et ses encouragements nous ont été d'une grande utilité pour l'élaboration de la thèse. Si elle mérite quelques intérêts, c'est grâce à sa disponibilité et à sa rigueur méthodologique. Nous lui savons d'autant gré pour avoir mis à notre disposition son fonds d'archives privées et des documents de grande valeur.

Nous voudrions associer à ses hommages le professeur Simon - Pierre Ekanza dont les orientations et les suggestions en maîtrise et en DEA nous ont permis d'opter définitivement pour l'histoire sociale comme spécialité de recherche.

Nous remercions également le professeur Sékou Bamba pour les précieux conseils qu'il n'a cessés de nous prodiguer à chacune de nos rencontres. Il s'est beaucoup intéressé à l'état d'avancement de nos travaux et a par ce fait constitué sans le savoir une pression pour son accélération.

Le professeur Aka Kouamé a contribué à élargir notre champ de vision avec ses pertinentes critiques et suggestions qu'il nous a faites lors des journées doctorales en 2007 et 2008. Nous lui témoignons ici toute notre reconnaissance.

Le professeur Allou Kouamé René nous a apporté des éclairages sur certains points contenus dans le texte.

Grâce à la sollicitude de Dr. Diagne Sitapha Alexis-Noël, ex-chef du Département d'Histoire de l'Université de Cocody-Abidjan, nous avons été moniteur. Nous n'oublierons jamais le bienfait moral et financier que cela nous a procuré.

Nous tenons à remercier très sincèrement Dr. Yao-Bi Gngoran Ernest pour ses remarques faites après lecture de la première version de notre thèse.

Nous voudrions également remercier tous les enseignants de la Filière Histoire de l'Université de Cocody-Abidjan dont les conseils nous ont été utiles tout le long de cette ambitieuse entreprise.

A la suite de ces maîtres, nous voudrions aussi exprimer notre reconnaissance à tous nos informateurs résidant à Korhogo, Sinématiali, Ferkessédougou, Kouto, Katiola et Abidjan.

Que toutes les personnes physiques dont les noms ne figurent pas ici mais qui ont été d'un apport considérable dans le cadre de ce travail, trouvent ici l'expression de notre profonde reconnaissance.

Cependant à leur côté, qu'il nous plaise de rendre ici un hommage appuyé au Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA) basé à Dakar. Ayant bénéficié de son aide dans le cadre des Programmes des petites subventions des thèses, cet organisme, instrument fiable de recherche et de développement en Afrique, nous a fort été d'un soutien inestimable pour l'acquisition de moyens financiers et d'ouvrages nécessaires à la poursuite de nos travaux de recherche. La franche et totale collaboration de Mme Virginie Niang dans le cadre de ce programme de subvention des thèses est le témoignage éloquent de la présence d'hommes sérieux et de valeurs au sein de cet organisme international dont les bienfaits pour le développement de la science ne sont plus à présenter dans le domaine universitaire africain.

Outre le CODESRIA, nous tenons à remercier les travailleurs de la bibliothèque de l'ex-Institut National de Développement Economique et Social (INADES) aujourd'hui dénommé Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP), pour leur amitié qu'ils n'ont cessée de nous témoigner depuis plusieurs années et plus particulièrement lorsque nous nous sommes engagé pour la thèse.

SOMMAIRE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEDICACE	I
REMERCIEMENTS	II
SOMMAIRE	V
INTRODUCTION GENERALE.....	8
PREMIERE PARTIE : LE CADRE DE L'EVANGELISATION : LE MILIEU PHYSIQUE ET LES ACTEURS	36
CHAPITRE I : LE CADRE PHYSIQUE DE LA RENCONTRE DES MISSIONNAIRES AVEC LA SOCIETE SENOUFU	38
CHAPITRE II : LES GRANDS TRAITES DE LA SOCIETE SENOUFU AU DEBUT DU XX ^{ème} SIECLE	44
CHAPITRE III : LES ACTEURS DE L'EVANGELISATION DU PAYS SENOUFU	72
DEUXIEME PARTIE : L'ACTION MISSIONNAIRE EN PAYS SENOUFU	86
CHAPITRE I : L'IMPLANTATION DES MISSIONNAIRES CATHOLIQUES DANS LE NORD DE LA COLONIE DE COTE D'IVOIRE	88
CHAPITRE II : LA CREATION DES STATIONS D'EVANGELISATION	108
CHAPITRE III : L'ORGANISATION ECCLESIASTIQUE.....	134
CHAPITRE IV : LA CREATION DES SEMINAIRES ET LA FORMATION DU CLERGE LOCAL.....	148
CHAPITRE V : L'OEUVRE D'EVANGELISATION	154
CHAPITRE VI : BILAN DE L'ACTION MISSIONNAIRE	215
TROISIEME PARTIE : REGARDS CROISES ENTRE MISSIONNAIRES CATHOLIQUES ET SOCIETE SENOUFU DE COTE D'IVOIRE	221
CHAPITRE I : LES REGARDS MISSIONNAIRES SUR LA SOCIETE SENOUFU DE COTE D'IVOIRE 1904-1977.....	223
CHAPITRE II : LES REGARDS DES SENOUFU SUR LES MISSIONNAIRES : 1904-1977.....	267

CHAPITRE III: LES CONSEQUENCES DES REGARDS.....	280
CONCLUSION GENERALE	313
ANNEXES	317
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE	359
TABLE DES ILLUSTRATIONS	383
TABLE DES MATIERES	387

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

INTRODUCTION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Le présent travail de recherche effectué dans le cadre de la Thèse Unique s'intitule : « *Missionnaires catholiques et société sénoufo de Côte d'Ivoire : 1904-1977* ». Pour mieux le construire, il nous faut situer de prime abord les cadres théorique et méthodologique.

Ainsi, nous aborderons en premier lieu les motivations qui ont milité en faveur du choix de notre sujet. Ensuite, nous nous attèlerons à délimiter le champ du thème étudié tout en faisant ressortir les axes d'études prioritaires et les limites chronologiques. Enfin, nous présenterons nos hypothèses et la problématique qui fondent nos recherches et le plan qui constitue l'ossature de notre travail avant d'en arriver à la méthodologie adoptée pour cette étude.

En effet, pour ce qui est des motivations au choix du sujet, notons que deux catégories fondent et justifient l'intérêt que nous portons à notre sujet : les motivations personnelles et les motivations d'ordre scientifique.

Depuis la production de notre premier travail de recherche en licence d'histoire contemporaine, notre intérêt pour le passé des religions pratiquées en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, notre région d'origine s'est accru pour plusieurs raisons. A l'issue de plusieurs échanges avec de nombreux concitoyens sur les questions de l'actualité après le coup d'Etat de décembre 1999 en Côte d'Ivoire, conséquence de la situation délétère née du concept de l'ivoirité¹, il nous a été donné de constater qu'une frange importante de nos concitoyens ignore le passé religieux chrétien du Nord de notre pays. En fait, la division factice de la Côte d'Ivoire en zone musulmane au nord et en zone chrétienne au sud, a amené certains d'entre eux à croire fortement à l'inexistence de chrétiens dans la partie septentrionale du pays. De sorte que cette partie a été qualifiée par moment de « *Nord musulman* », par opposition à la partie australe appelée « *Sud chrétien* ». C'est sûrement cet état de fait qui les a amené à s'étonner que nous soyons chrétien puisque nous sommes originaire du nord du pays et portant un nom

¹ Selon Wikipedia, l'ivoirité est « *un concept visant à définir la nationalité ivoirienne dans un processus de démocratisation et d'unification nationale d'une société en manque d'imaginaire "globalement national". Il s'appuie sur des notions culturelles et vise à promouvoir les cultures et productions nationales. Le concept d'ivoirité est apparu en 1945 à Dakar, avec des étudiants ivoiriens. Il réapparaît avec Henri Konan Bédié en 1994 dans un contexte de reprise économique. L'ivoirité se manifeste par des appels à l'élan national via des spots publicitaires (radio, affichage public, télévision et journaux de presse) avec un slogan simple : "Consommons ivoirien" le message se veut clair et simple* ».

patronymique à priori qualifié de musulman : COULIBALY. L'attitude de nos concitoyens originaires du Sud de notre pays s'explique par le fait que des stéréotypes et des clichés ont été longtemps développés par ignorance dans leur esprit. Ce constat que nous avons eu à faire à la faveur des différentes crises sociopolitiques survenues dans le pays, nous a interpellé à plus d'un titre et a exigé que nous nous arrêtions pour faire l'état des lieux du fait religieux dans le grand espace septentrionale de la Côte d'Ivoire.

Quant au choix de la religion chrétienne, plus particulièrement les Missions catholiques, matrice religieuse de recherche, il pourrait s'expliquer par une dette de reconnaissance envers l'Eglise catholique romaine² qui a profondément marqué notre enfance scolaire et religieuse.

Le troisième constat qui fonde le choix du sujet, est l'environnement socioreligieux du pays sénoufo de Côte d'Ivoire, notre espace culturel d'origine. En effet, nous avons constaté que le Sénoufo chrétien, profondément religieux, allie aussi bien culture traditionnelle et foi religieuse chrétienne catholique. Cet état de fait est le résultat d'un long processus sociohistorique, fruit d'une vision réaliste du fait culturel qui a eu pour conséquence majeure, la décision sociale, morale et religieuse des autorités religieuses chrétiennes catholiques à accorder une place importante à la culture sénoufo dans le fait religieux catholique, positionnant l'Eglise dans la sphère culturelle sénoufo, donnant ainsi à l'inculturation³ tout un sens réel.

² L'Eglise catholique romaine est se définit, notamment dans les paroles du Credo, comme « une », « sainte », « catholique », « universelle », « apostolique ». C'est à cette Eglise qu'aurait été confiée la transmission et l'interprétation de la Révélation des œuvres de Jésus-Christ. Un des traits qui caractérise cette Eglise est la reconnaissance de l'autorité de l'évêque de Rome, appelé Pape, dans lequel ils voient un successeur direct de l'apôtre Pierre, vicaire de Jésus-Christ et Souverain Pontife de l'Eglise universelle. Toute la vie de l'Eglise catholique s'accomplit dans l'Eucharistie. Source : www.wikipedia.org

³ Après le Concile de Vatican II en 1962 et à cause de ce concile, un changement se produisit dans la pensée et pratique missionnaire catholique. Le développement des jeunes Eglises locales y a été à l'ordre du jour. Mais, il aura fallu le synode de 1974 sur l'évangélisation pour que l'Afrique intervienne de manière significative avec son concept d'« incarnation » qui annonçait déjà le terme « inculturation » sans l'utiliser explicitement. Le terme « inculturation » a été utilisé pour la première fois à la XXXII^{ème} Congrégation de la Société de Jésus de décembre 1974 à avril 1975 par le Père Pedro Arrupe, Général des Jésuites. L'inculturation est l'incarnation de l'Evangile dans les différentes cultures et en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie des Eglises. La notion de l'inculturation se situe aux frontières de l'anthropologie, de l'histoire et de la théologie . Selon le Père Mario Peresson, « *l'inculturation est un nouveau paradigme qui indique une nouvelle présence et une nouvelle pratique évangélisatrice des Eglises vis - a vis des peuples considérés dans leur diversité historique et socioculturelle. Elle se réfère à la rencontre et à la nouvelle relation de l'Evangile avec les différentes cultures* ». Source : Père Mario Peresson « Inculturation de l'Evangile dans un monde multiculturel » in www.sedos.org/french/peresson.html p.6

A ces motivations personnelles, s'en ajoutent d'autres notamment académiques. Elles sont en rapport avec le choix de la spécialité et l'ancrage disciplinaire qui orienteront notre carrière universitaire dans le futur. Ceci est d'autant plus important qu'il soit nécessaire de situer le domaine scientifique dans lequel nous avons choisi le sujet. En effet, le sujet à traiter est à cheval sur deux axes de l'histoire sociale : l'histoire des religions⁴ et l'histoire des représentations⁵.

L'intérêt de ces axes réside dans le fait qu'ils contribuent à expliquer certains faits socioculturels. Les conceptions et comportements qui forgent et fondent les mentalités, les représentations sociales des populations du monde découlent aussi de la religion, de la culture et des faits sociaux. C'est donc un projet important que de traiter un tel sujet.

L'histoire des religions et l'histoire des représentations sont des champs privilégiés de recherches universitaires à explorer. Depuis notre mini-mémoire de licence en passant par le mémoire de maîtrise et celui de DEA, nos recherches universitaires ont porté sur l'histoire des missions chrétiennes dans le nord de la Côte d'Ivoire. C'est donc une suite logique que de traiter en année de thèse d'autres aspects du thème général de l'action missionnaire catholique en pays sénoufo de Côte d'Ivoire.

Autrement dit, si nous avons choisi de réfléchir sur ce thème, c'est parce que nous sommes motivé par le fait de vouloir en faire un champ privilégié de recherche et aussi par le fait de susciter et développer des compétences académiques dans ledit domaine.

Le sujet pouvant être perçu sous de nombreux angles, il paraît

⁴ Selon Wikipedia, « *l'histoire des religions se consacre à l'analyse des phénomènes religieux (pratiques et croyances, rites et mythes). Elle partage certaines démarches de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie et de la théologie. Mais ce qui la caractérise d'abord, du point de vue méthodologique, c'est une attitude historique et anthropologique, qui lui confère le statut d'une science d'observation reposant sur l'examen critique des données, ainsi que sur la comparaison. Il s'agit d'une discipline laïque, non confessionnelle* ».

⁵ Les représentations sociales sont des phénomènes complexes, toujours activés ou dépassés et agissant dans la vie sociale. Elles sont composées d'éléments divers qui ont longtemps été étudiés de façon isolée : attitudes, opinions, croyances, valeurs, idéologies, etc. « *La représentation sociale est une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social* ». "Le terme représentation est utilisé dans bien des secteurs des sciences humaines (et au delà), avec des sens bien différents, et souvent très flous"⁵. Pour ce qui regarde les disciplines intéressées, l'étude des représentations sociales renvoie à la psychologie sociale, mais à la plupart des sciences humaines : à la sociologie, à l'anthropologie, à la psychologie mais aussi à l'histoire des mentalités, l'histoire des religions, à la philosophie.

important de souligner les axes dans lesquels il est traité ainsi que les bornes chronologiques. Ainsi, il est bon de préciser avant tout que la présente étude n'est ni une étude théologique encore moins une étude à caractère propagandiste ou idéologique. Elle est fondamentalement une étude historique basée sur des faits sociohistoriques et anthropologiques car le fait religieux et culturel permet de mieux comprendre les hommes avec leurs questionnements, leurs choix et leurs imaginaires.

Par ailleurs, nous ne ferons pas une analyse chronologique détaillée des faits historiques qui ont marqué l'évangélisation du pays sénoufo de Côte d'Ivoire. A cet effet, l'étude ne sera ni un catalogue d'apologie de l'Eglise catholique, ni un condensé de critiques injustifiées et gratuites contre les missionnaires catholiques ayant servi dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire, encore moins contre les cultures traditionnelles africaines.

Pour y arriver, nous avons résisté à la tentation de l'explication théologique des faits à analyser. D'ailleurs, nous n'avons aucune qualification en théologie. Cependant, le jeu des conflits d'idées pour cause de religion ne sera aucunement mené. Nous éviterons alors les dérives sectaires et fanatiques.

Dans le même ordre d'idées, cette étude ne consiste pas aussi à montrer une suprématie de l'Eglise ou de la tradition africaine, mais nous estimons que révéler la face cachée des actions missionnaires et de la culture, n'est pas synonyme de mépris. Mais,

" à se cantonner dans l'admiration béate du temps passé, à se complaire dans la naïve contemplation d'une culture particulière sans prendre la peine de séparer le génie du démoniaque on ne sert pas l'humanité, on contribue à son étiolement " ⁶.

Ainsi, nous n'entendons pas être un acteur de la religion chrétienne qui vise la conversion des non-chrétiens. Ce rôle est dévolu aux missionnaires et autres hommes religieux.

Cela étant précisé, interrogeons-nous alors sur les limites chronologiques choisies. La période qui retient notre attention est celle qui s'étend entre 1904 et 1977, soit soixante treize années d'étude.

1904, marque le début des activités missionnaires dans le pays

⁶ Henriette DIABATE, 1998, *Eglise et Sociétés Africaines : Paroisse Saint-Pierre de Jacqueline, un siècle d'apostolat*, Abidjan, NEA, p.4.

sénofo de Côte d'Ivoire avec l'implantation des Pères de la Société des Missions Africaines de Lyon qui deux ans auparavant y avaient mené une mission d'exploration et de reconnaissance des lieux.

Quant à l'année 1977, elle marque le début de l'africanisation de l'épiscopat local en pays sénofo de Côte d'Ivoire. La responsabilité de l'évangélisation concédée au clergé local n'était qu'un principe non appliqué dans les faits. En 1977, atteint par la limite d'âge, Monseigneur Emile Durrheimer, évêque de Katiola céda sa place à Monseigneur Jean-Marie Kéléigui, originaire de Katiola dans le sud du pays sénofo de Côte d'Ivoire.

Ainsi, l'année 1977 met officiellement fin à la responsabilité des missionnaires catholiques occidentaux à conduire l'évangélisation dans le nord ivoirien. Bien entendu, ils continuèrent à aider l'Eglise locale dans cette partie du pays, mais ils n'étaient plus maîtres de leurs rapports avec la population et de leurs actions sur la société sénofo.

Pour mieux cerner les contours thématiques de l'étude, nous définirons les groupes de mots suivant : « *missionnaires catholiques* » et « *Société sénofo de Côte d'Ivoire* ».

Le terme « *missionnaire* », vient du mot « *mission*⁷ ». Le fondement de l'action missionnaire à l'origine, réside dans l'ordre de mission que Jésus avait donné à ses apôtres :

" *tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc et*

⁷ On note l'existence de deux sortes de Missions au XIX^{ème} siècle : les Missions protestantes et les Missions catholiques.

Les missions protestantes, proviennent essentiellement de l'Europe du Nord-Ouest. Au tournant du siècle, le nouvel intérêt missionnaire des Eglises protestantes est surtout lié au développement de l'abolitionnisme avec des figures tels que John Wesley (1703-1791, fondateur du « *methodisme* », au XVIII^{ème} siècle, qui mena le combat pour l'abolition de la Traite, votée par le Parlement britannique et soutenue par les Eglises anglicanes et méthodistes. Le methodisme et l'évangélisme marqueront cette époque en Angleterre. On assiste dès lors à la création de nouvelles missions protestantes : La *Baptist Missionary Society* (1792), la *London Missionary Society* (L.M.S) en 1795, la *Church Missionary Society* (C.M.S) en 1799, la *Wesleyan Methodist Missionary Society* (W.M.M.S) en 1813 et les missions presbytériennes.

Quant aux missions catholiques, au XIX^{ème} siècle, la France est le plus grand pourvoyeur de missionnaires catholiques, mais la plupart des nouvelles congrégations sont créées avec un décalage d'un demi-siècle par rapport aux fondateurs protestants. Il y avait comme missions catholiques :

- en 1848, la *Société du Saint-Esprit* qui fusionne avec la Congrégation du Saint Cœur de Marie fondée en 1843 par le père Libermann
- en 1854, la *Société des Missions Africaines de Lyon* fondée par Mgr de Marion Brésillac et son action est reprise par le Père Augustin Planque après sa mort
- en 1879, la *Société des Missionnaires d'Afrique*, fondée par Mgr Lavigerie
- en 1807 la *Congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny* créée par mère Javouhey

*faites en des disciples de toutes les nations. Vous les baptiserez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et vous leur enseignerez tout ce que je vous ai ordonné*⁸.

Ceci dit, les initiatives collectives ou particulières par lesquelles les prédicateurs de l'Évangile, envoyés par l'Église dans le monde entier sont communément appelées « Missions ».

Le but de ces missions est

*" l'évangélisation des peuples où l'Église n'est pas encore implantée. Ensuite, quand l'Église est implantée, l'action missionnaire ne cesse pas : le devoir incombe aux missionnaires de perpétuer son œuvre*⁹.

C'est mû de ces charges que dans le cadre de l'évangélisation à travers le monde, des hommes et des femmes se sont organisés en Société d'évangélisation ou en Congrégations religieuses dans le seul but d'annoncer « *la parole de Dieu* » et conquérir d'autres cieux pour la cause du Christ. C'est à juste titre qu'André Picciola définit le missionnaire comme étant,

*"celui qui a répondu à un appel en allant vers une Société de mission dont il reçoit la spiritualité propre, avec les moyens choisis pour annoncer l'évangile à l'intérieur d'un domaine attribué par la Sacrée Congrégation. (...) il était celui qui s'éloignait de sa patrie, frémissant du désir d'éclairer de sa vérité des peuplades lointaines et dont il ignore tout*¹⁰ ".

Outre la définition du mot « *missionnaire catholique* », il convient de définir l'expression « *Société sénoufo* ».

Nous ne traitons que de la « *société sénoufo de Côte d'Ivoire* », par opposition aux autres sociétés sénoufo d'Afrique : Mali, Burkina-Faso et Ghana. Au Mali, les Sénoufo sont installés dans le Sud-Est plus précisément dans les zones de Sikasso, de Kadiolo, de Yorosso, de Koutiala, de Blan, de San et de Tominian. Au Sud-Ouest du Burkina-Faso, on trouve également des Sénoufo. Ils habitent les régions d'Orodora et de Banfora. Au Ghana, on les appelle des *Fantera*, *Pantera* ou *Bandafo* de la région de Sampa-Banda à la hauteur de Bondoukou en Côte d'Ivoire.

⁸ L'évangile selon Saint Mathieu, chapitre 20 ; du verset 18 à 20.

⁹ André PICCIOLA, 1987, *Missionnaires en Afrique 1840-1940*, Paris, éditions Denoël p.59

¹⁰ Ibidem

En clair, à travers l'expression « *Société sénoufo de Côte d'Ivoire* », il s'agit de considérer le pays et le groupe ethnique sénoufo de Côte d'Ivoire ayant pour localisation le centre nord de la Côte d'Ivoire (voir carte n°1 à la page 17).

La limite ouest actuelle suit les rives de la Bagoé et du Bafing affluents du fleuve Niger, descend vers le Sud d'Odienné et coupe le cours supérieur du Sassandra. Au sud, il est limité par une ligne imaginaire qui se confond à peu près avec le 8^{ème} parallèle. A l'Est, il longe la Comoé et au Nord, il est limité par le Burkina-Faso et le Mali.

L'espace d'étude "s'étend sur près de 55.000 km² soit le 1/6 de la superficie de la Côte d'Ivoire"¹¹. Sociologiquement, la société sénoufo de Côte d'Ivoire, constitue

*"un ensemble humain très diversifié, d'origine lointaine, profondément religieux et fortement hiérarchisé qui occupe le centre-nord de la Côte d'Ivoire ; c'est une société ayant à la base un substrat traditionnel archaïque et qui a su au cours de sa lente formation accumuler des valeurs culturelles spécifiques "*¹².

Ce qui lui donne des traits particuliers pour qu'il soit reconnu, selon Bohumil Holas comme une « *civilisation sui generis* ». Cependant, la société sénoufo de Côte d'Ivoire, loin d'exister en vase clos, montre un assez haut degré de perméabilité sur le plan de la dynamique démographique et sur le plan des manifestations religieuses. C'est une société fortement enracinée dans le sacré avec une structure complexe et un univers culturel et politique que les missions catholiques vont tenter de détruire, du moins, de modifier pour se faire une place.

Des nombreux écrits ont eu trait à l'origine des Sénoufo. En effet, selon l'Administrateur Delafosse, les Sénoufo seraient autochtones du pays qu'ils occupent actuellement.

Certains auteurs pensent que les Sénoufo seraient venus du Nord-Ouest, du cercle de Bougouni, probablement sous la pression de l'empire du Mali au XVII^{ème} siècle. Le Père Knops confirme cette hypothèse par des

¹¹ Tiona OUATTARA, 1973, *Les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, 1902-1960*, mémoire de maîtrise, Université de Bordeaux III, Département d'Histoire, p.15

¹² Bohumil HOLAS, 1966, *Les Sénoufo y compris les Minyanka*, Paris: PUF, 183 p., (Monographies ethnologiques africaines)

données selon lesquelles l'âge de certains fromagers et l'ampleur des déserts créés par l'action humaine autour des villages font remonter la présence de ce groupe ethnique à 300 ans.

Rougerie, estime que le peuplement des savanes du Nord se serait effectué au premier millénaire de notre ère par des cultivateurs sénoufo dont les Tagouana et les Djimini constitueraient les sous-groupes les plus anciens.

Ouattara Tiona dans une étude plus récente sur les Sénoufo, contenue dans sa thèse d'Etat émet deux hypothèses par rapport aux origines des Sénoufo : l'une révèle la thèse d'autochtonie et l'autre est celle qui soutient une origine étrangère. Cependant, il conclut que la première est plausible car la présence de Sénoufo au Mali et au Burkina-Faso et même ailleurs, ne signifie nullement qu'ils viennent d'ailleurs.

Toutefois, on ne peut établir la réalité d'une autochtonie ou d'une origine étrangère avec des dates précises. Cependant, la découverte des fragments d'armes et d'outillages montre qu'au paléolithique supérieur (- 15 000 à -10 000), des hommes étaient présents dans la région.

Tout ceci montre que les Sénoufo occupent leur espace de vie depuis bien longtemps. Ils sont autochtones des lieux qu'ils occupent et demeurent un des peuples les plus anciens de la Côte d'Ivoire. Et de ce fait, un lien très profond les lie à la terre qu'ils cultivent et dont ils se sont donnés les moyens socioreligieux pour la dompter.

Carte n°1 : Le pays sénoufo de Côte d'Ivoire



Source: IGT, modifiée 2008

Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Félicien et GUIE D., octobre 2008

- Mandé du Nord
- Mandé du Sud
- Krou
- Akan
- Voltaïque (Gur)

L'abondante littérature sur les Sénoufo étudie les aspects physique, sociologique et humain de ce grand ensemble ethnique africain. Le fait religieux y a été presque occulté. Pourtant, lorsqu'on connaît la place qu'occupe la religion dans la vie sociale, agricole et économique des sociétés africaines, on ne peut demeurer indifférent devant tout phénomène étranger qui œuvre plus particulièrement pour la disparition de cette religion. Même, les sociologues, les ethnologues et anthropologues les plus célèbres tels Bohumil Holas¹³, Pierre Knops¹⁴, Maurice Delafosse¹⁵, en étudiant la société sénoufo se sont plus intéressés aux aspects sacrés du poro, société initiatique sénoufo. Ainsi, Ils passèrent sous silence les faits religieux de l'islam et du christianisme dans le pays sénoufo. Cela est d'autant plus surprenant pour Pierre Knops qu'il était lui-même un missionnaire catholique.

Cependant, Tiona Ouattara se démarque de ces auteurs dans son mémoire de maîtrise, intitulé « *les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1960* ». Il y retrace tout d'abord le processus d'introduction du christianisme en pays sénoufo avant d'évoquer les relations des missionnaires avec l'administration coloniale et leurs relations avec les populations locales sénoufo de 1904 à 1960. Cette étude est son premier travail de recherche universitaire portant spécifiquement sur l'histoire religieuse catholique du pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Néanmoins, l'intérêt de cette étude réside davantage dans l'attention portée à la présence des missionnaires en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, moins dans les rapports des acteurs de l'évangélisation avec la société sénoufo. Tout en mesurant la délicatesse de l'étude, Tiona Ouattara avait noté :

" le sujet est neuf, puisqu'il n'y a eu aucun travail dans ce sens, jusqu'à présent. Cela a été confirmé par les Supérieurs des Missions Africaines. Aussi, comme tel, le sujet est forcément incomplet"¹⁶.

Cet auteur, dans ses travaux universitaires réalisés après le mémoire de

¹³ Bohumil HOLAS, 1966, *Op.cit.*

-, 1967, *Arts traditionnels de la Côte d'Ivoire : une interprétation sociologique*, Paris, Présence africaine, 183 p.

-, 1985, *L'art sacré sénoufo*, NEA, Abidjan-Dakar, 332 p.

¹⁴Pierre KNOPS, 1980, *Les Anciens Senufo : 1923-1935*, Ber en Dal: Africa Museum, 312 p.

¹⁵ Maurice DELAFOSSE 1908, « Le peuple Siéna ou Sénoufo », in *Revue des études chronologiques et sociologiques*, 275 p.

¹⁶Tiona OUATTARA 1973, *Op.cit.* p.15

maîtrise tels que sa thèse de troisième cycle¹⁷ et sa thèse d'Etat¹⁸ ainsi que dans ses œuvres postuniversitaires¹⁹, a essayé de combler les vides historiques perçus dans son mémoire de maîtrise.

D'autres auteurs à la suite de Tiona Ouattara se sont aussi intéressés à l'histoire religieuse catholique en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Ce sont : Abou Joseph Sékongo et Gbarama Jean-Marie Innocents Ouattara, séminaristes au Grand-Séminaire d'Anyama au Nord d'Abidjan.

Abou Joseph Sékongo, dans son mémoire pour l'obtention du baccalauréat en théologie : « *Les missionnaires catholiques au Nord de la Côte d'Ivoire 1902-1960* », a repris pour son compte l'introduction du christianisme en pays sénoufo, axe principal d'étude de Tiona Ouattara. Il s'est fortement inspiré de ce mémoire sans en apporter sa touche originale. Le document renferme des lacunes au plan méthodologique mais évoque d'une manière générale l'établissement des missionnaires en pays sénoufo et y fait l'apologie de l'œuvre missionnaire.

Le mémoire de Gbarama Jean-Marie Innocents Ouattara intitulé « *Évangélisation du pays sénoufo de 1936 à 1962* », eut pour but de retracer l'histoire de l'évangélisation du pays djimini (sous-groupe sénoufo). Il y a dans un premier temps présenté le pays djimini, puis évoqué le processus d'installation des missionnaires catholiques dans ce pays et cela depuis les premiers missionnaires jusqu'à la création de la paroisse Notre Dame des Pauvres de Dabakala en 1962. Il a achevé son travail en faisant des propositions pour une évangélisation plus efficace et adaptée en pays djimini, après avoir au préalable, fait état des difficultés de l'évangélisation dans cette zone du pays sénoufo. Ce travail, véritable œuvre pastorale s'étend sur la période de 1936 à 1962. Il nous a permis de mieux nous imprégner de l'évangélisation de cette partie de notre zone d'étude. Certes, il renferme d'intéressantes informations, mais, il est limité dans l'espace et

¹⁷ Tiona OUATTARA, 1977, *Les Tiembara de Korhogo, des origines à Péléforo Gbon Coulibaly (1962)*, thèse de doctorat 3^{ème} cycle, Paris I, 415 p.

¹⁸ Tiona OUATTARA, 1993, *Tradition orale, initiation et histoire : la société et sa conscience du passé*, thèse de doctorat d'Etat, Paris I, 4 tomes, 1049 p.

¹⁹ Tiona OUATTARA, 1988, *La mémoire sénoufo : bois sacré, éducation et chefferie*, Paris, Les presses de Copédith, 175 p.

-, 1998, *Côte d'Ivoire, Katiola des origines à nos jours*, NEI, Abidjan, 222 p.

-, 1999, *Histoire des Fohobélé de Côte d'Ivoire: une population sénoufo inconnue*, Paris: Karthala, 299 p.

dans le temps. Aussi, l'auteur fait-il une étude parcellaire par rapport à l'ensemble du pays, sans insister fondamentalement sur les rapports des missionnaires avec la société sénoufo.

Il existe d'autres auteurs dont les écrits concernent, certes, l'histoire religieuse catholique de la Côte d'Ivoire, mais ils sont d'une grande importance pour l'histoire de la présence missionnaire dans le nord de la Côte d'Ivoire. Il s'agit d'Ernest Gnanngoran Yao-Bi²⁰, d'André Picciola²¹, de Noël Douau²², de Joseph Gass²³ et de Pierre Trichet.

En effet, Ernest Gnanngoran Yao-Bi, dans thèse de doctorat unique, intitulée « *L'Eglise catholique en Côte d'Ivoire : influence du catholicisme sur la société ivoirienne pendant la période précédant l'indépendance 1930-1960* (soutenue à Paris en 1991) », traite des conséquences de l'implantation de l'Eglise catholique en Côte d'Ivoire. Il ne s'attarde pas sur l'histoire globale de cette Eglise, encore moins sur leurs regards que portaient les missionnaires catholiques sur les sociétés ivoiriennes. En outre, la période considérée est très courte par rapport à celle de la présence des missionnaires catholiques en Côte d'Ivoire.

Dans son ouvrage « *Missionnaires catholiques en Afrique : l'Afrique occidentale de 1840 à 1940* (Paris 1987) », André Picciola présente notamment les grandes figures de l'expansion des missions chrétiennes en Afrique. Il y rend un hommage au Révérend Père Jean-Marie Bedel, fondateur de l'Eglise dans le nord ivoirien. Il insiste sur les qualités physique, humaine et spirituelle de ce missionnaire. Les regards de celui-ci sur la société sénoufo sont peu perceptibles dans cet ouvrage, mais le caractère que l'auteur laisse percevoir de ce pionnier de l'Eglise en Côte d'Ivoire, est révélateur de ses rapports avec ses confrères et avec la population.

Noël Douau et Joseph Gass sont tous les deux des prêtres de la Société des Missions Africaines. Le premier fut archiviste à Rome et le

²⁰ Ernest Gnanngoran YAO BI, *L'église catholique en Côte d'Ivoire : Influence du catholicisme sur la société ivoirienne pendant la période précédant l'indépendance 1930-1960*. Thèse de Doctorat unique en Histoire, Université de Paris I Sorbonne, 1991, 482 p.

²¹ André PICCIOLA, 1987, *Op.cit.*, 288 p.

²² Noël DOUAU, *Missions en Afrique : biographie*, Rome, 1963.

²³ Joseph GASS, *Au service de l'Afrique : 92 missionnaires de la Société des Missions Africaines*, Dijon, 1998.

second archiviste à Strasbourg. Dans ses publications, en trois cahiers (*Missions en Afrique : biographie*, Rome 1963), Noël Douau présente les missionnaires parmi lesquels on trouve de nombreux missionnaires ayant servi dans le nord de la Côte d'Ivoire. Il est de même pour le Père Joseph Gass. Dans son ouvrage intitulé : « *Au service de l'Afrique : 92 missionnaires de la Société des Missions Africaines*, (Dijon, 1998) », il fait la biographie des missionnaires décédés après 1963. Ces biographies révèlent leur action et leur caractère.

Dans les trois tomes de Pierre Trichet²⁴ consacrés à l'évangélisation de la Côte d'Ivoire, les passages relatifs à l'action missionnaire dans le nord du pays reposent sur une documentation à laquelle son statut de prêtre lui a permis d'accéder. Cependant, ils sont largement inspirés par l'étude de Tiona Ouattara relative aux missionnaires catholiques en pays sénoufo faite en 1973. Pierre Trichet s'est intéressé aux obstacles dressés par les coutumes, mais les regards des uns sur les autres sont pratiquement inexistantes.

Au regard des écrits que nous avons pu répertoriés sur l'évangélisation en Afrique et en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, nous pouvons dire que notre sujet est neuf. C'est ce qui fait sa particularité et lui revêt un caractère original. Pour combler les vides historiques constatés sur la thématique et pour l'aborder plus largement, nous avons eu recours aux sources orales, aux sources écrites, à de nombreux ouvrages généraux et à peu d'ouvrages spécialisés.

Pour la collecte des sources orales, nous avons délibérément choisi des localités du pays sénoufo où ont été créées les premières missions catholiques.

Ainsi, les localités de Korhogo, Katiola, Sinématiali Ferkessédougou et Kouto ont été retenues comme zones d'enquête. Dans ces zones d'enquête, nous avons approché des personnes qui ont une relative connaissance de l'action missionnaire menée dans le pays sénoufo. Ces

²⁴ Pierre TRICHET, 1994, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1895-1914*, tome 1, Abidjan, La nouvelle, 171 p.

-, 1995, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1914-1940*, tome 2, Abidjan, La nouvelle, 303 p.

-, 1996, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1940-1960*, Partie B, le Sud-ouest et le Nord du pays, tome 3, Abidjan, La nouvelle, 244 p.

personnes se recrutent parmi les anciens chrétiens²⁵ du pays sénoufo. Au cours de ces enquêtes, les entretiens ont été privés.

A part Korhogo et Sinématiali que nous connaissons parfaitement, les autres zones d'enquête nous étaient presque inconnues avant nos enquêtes orales. C'est pourquoi nous sommes arrivés dans ces zones à l'improviste, comptant sur la bienveillance et la disponibilité d'un fidèle chrétien sénoufo qu'un responsable de l'Eglise nous recommanderait pour servir de guide.

Il s'était agi pour nous d'échanger avec des personnes ressources autour de thèmes précis découlant du sujet. Nous avons échangé avec ces personnes ressources sur la base d'une série de questions - guides relativement ouvertes. Ces questions devraient nous permettre de recueillir le maximum d'informations sur l'installation des missionnaires catholiques dans le pays sénoufo, les rapports que les missionnaires ont entretenus avec les populations locales sénoufo, sur le clergé local sénoufo, sur la relation foi chrétienne et culture sénoufo, sur les œuvres missionnaires et leur impact dans le pays sénoufo et sur l'inculturation.

Les perceptions des traditionnistes d'un événement passé ou d'une situation donnée par rapport à l'action missionnaire en pays sénoufo, leurs interprétations et expériences devraient nous servir pour des analyses objectives et originales.

Nos entretiens avaient pour but de nous aider à trouver des pistes de réflexion, des idées et hypothèses de travail et non à vérifier les hypothèses préétablies. Ce qui devrait nous amener à rompre avec la spéculation gratuite et les préjugés qui entraveraient tout travail scientifique. Cette rupture nous a conduit à tracer un cadre d'analyse systématique de contenu destiné à tester nos hypothèses de travail.

Aussi, dans le cadre de la collecte des sources orales, avons-nous utilisé l'observation directe, méthode sociologique qui recommande d'observer le terrain d'étude. Elle a constitué un outil essentiel de collecte d'informations nécessaire à la connaissance du paysage socioreligieux sénoufo. C'est une méthode qui a pour fondement l'observation visuelle. Il était impérieux pour nous de constater de visu et vivre des faits réels dans le seul but de prendre connaissance directement du fait culturel, des œuvres

²⁵ Pour savoir l'identité des informateurs, voir sources et bibliographie (sources orales) pp.317 – 355.

missionnaires dans la région, de certains évènements et phénomènes étudiés dans le cadre de l'inculturation en pays sénoufo, de l'acceptation et de l'intégration des valeurs culturelles sénoufo dans la pratique religieuse catholique. De cela, nous avons pu établir des systèmes de relations sociales entre certains variables : culture, comportements socioculturels, pratique catholique et mentalité. Ainsi, avons-nous pu déterminer les fondements culturels et/ou idéologiques et philosophiques qui fondent ou expliquent les rapports peu conciliants des premiers missionnaires à l'égard des institutions coutumières à une époque donnée de l'évangélisation du pays sénoufo. En tant qu'observateur extérieur, nous avons été attentif à l'apparition de comportements nouveaux des acteurs de la vie religieuse catholique en pays sénoufo ou de la transformation de comportements anciens.

Les sources écrites ont été collectées dans les archives de la Société des Missions Africaines de Lyon, dans les archives de la Province de l'Est, sises à Strasbourg et dans les archives des provinces catholiques du nord de la Côte d'Ivoire. Celles des archives de Rome et de Strasbourg ont été collectées par Ouattara Tiona, lors de deux missions de recherche effectuées en 1973 et 1984. Elles ont été dans le cadre des travaux de son mémoire de maîtrise et des études postdoctorales. Pour notre travail, il a bien voulu mettre à notre disposition ce fonds documentaire. Ces sources collectées soit par Ouattara Tiona soit par nous-mêmes renferment des éléments iconographiques et d'importantes informations utiles pour la présente étude. Ces Archives sont essentiellement constituées de lettres et rapports généraux²⁶ des hauts dignitaires de la Société des Missions

²⁶ - 3 EE (1), Notes, Rapports - Circulaires reçus au Gouverneur au sujet de la situation de l'islam dans la colonie 1906-1912

- 3 EE (2), Circulaires, Correspondances adressées à l'Administration et au Gouverneur relatives à la demande d'autorisation de construire des chapelles dans le pays sénoufo, 1902, 1903, 1914, 1915

- 3 EE (2), Colonie de Côte d'Ivoire, Circulaire - Correspondance au sujet de l'envoi d'un programme d'enquête sur l'islam en Cote d'Ivoire 1913-1923

- 3 EE (7), Cercle de Korhogo, Rapport sur la situation de l'islam dans le Cercle ; 1908-1911

- 3 EE (10), Cercle des Tagouana, Rapport sur l'islam dans le Cercle ; 1914

- 3 EE (5), Correspondance échangée avec les Missionnaires Catholiques relative à l'établissement des chapelles et catéchistes dans les Cercles ; 1916, 1921, 1925

- 3 EE (3), Lettre adressée par le Lieutenant Gouverneur de la Colonie de Cote d'Ivoire au Gouverneur Général de l'Afrique Occidentale Française (AOF). L'ouverture des chapelles et écoles dans les colonies ; 1920

Africaines ayant exercé leur ministère dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Ces lettres et rapports nous ont donné de la matière à exploiter pour mieux cerner d'abord les difficultés de la pastorale missionnaire, puis pour définir le contenu et les contours de l'action missionnaire et enfin pour déterminer la nature des rapports des missionnaires avec les Sénoufo.

Nous nous sommes attardé sur les lettres et rapports des hauts responsables de l'Eglise catholique en activité dans le pays sénoufo pour en tirer le maximum d'informations possibles. Cela nous a permis de connaître les regards des missionnaires sur la société sénoufo. Monseigneur Joseph Diss et Monseigneur Louis Wach y ont fait des analyses de la situation de l'évangélisation en pays sénoufo. Dans leurs lettres et rapports annuels au Supérieur Général des Missions Africaines, ils ont toujours fustigé et incriminé la société sénoufo. La polygamie, le fétichisme, le polythéisme et le poro ont essuyé des critiques acerbes de ces missionnaires.

Les archives paroissiales ont été collectées d'une part par Ouattara Tiona et d'autre part par nous-mêmes. Le premier l'a fait dans le cadre de ses travaux universitaires et postuniversitaires sur le monde sénoufo. Quant à nous, nous avons collecté ces sources dans le cadre de la Maîtrise, du D.E.A et surtout dans le cadre de la présente étude.

La recherche des données bibliographiques nous a conduit dans les bibliothèques du Centre de Recherche et d'Action pour la Paix (CERAP), du Centre Culturel de la Cathédrale d'Abidjan, dans les bibliothèques des paroisses du nord de la Côte d'Ivoire et dans la bibliothèque privée de Ouattara Tiona. Nous y avons consulté des mémoires de maîtrise et de D.E.A, des thèses de doctorat et des travaux inédits, des documents en ligne sur de nombreux sites internet, des journaux et des revues, des articles et des ouvrages. La présentation de l'état de la question, les notes de bas de page et la bibliographie relative à la présente étude nous en donnent un large aperçu.

Cependant, il est à remarquer que des ouvrages consultés avaient trait non seulement à l'histoire de l'évangélisation, mais encore à la sociologie, à l'anthropologie et à la psychologie afin de nous imprégner des méthodes d'analyse de ces disciplines sœurs de l'histoire. Ces méthodes ont permis de comprendre les faits liés aux regards des missionnaires sur

les institutions traditionnelles africaines, leurs attitudes vis-à-vis de la société sénoufo tout comme les représentations mentales des Sénoufo vis-à-vis des missionnaires.

Par ailleurs, nous nous sommes intéressé aux ouvrages relatifs à l'histoire et à la société des Sénoufo.

Les méthodes de collecte des données bibliographiques furent la prise de notes sur fiches et les photocopies lorsque cela était permis. L'analyse des notes obtenues a révélé d'importants thèmes d'intérêts relatifs à l'histoire de l'évangélisation, aux biographies des missionnaires, aux conversions et à l'ensemble de l'œuvre missionnaire. D'autres centres d'intérêts se rapportaient à la société sénoufo.

Il serait donc prétentieux dans le cadre de la présente étude de faire un exposé de toute la documentation. Aussi, les ouvrages qui feront ici l'objet de présentation et de critiques, ne se prétendent-ils pas exhaustifs, à fortiori statistiquement représentatif de notre documentation produite sur le sujet.

Il s'agit de documents manuscrits officiels conçus par l'administration coloniale en Côte d'Ivoire. Ce sont en réalité des notes, des lettres, des correspondances, des rapports et des circulaires reçus au palais du gouverneur de 1906 à 1925 au sujet de la situation de l'islam et du catholicisme dans les cercles de Korhogo, de Kong et des Tagouana. Les archives consultées se présentent sous la série EE : *affaires musulmanes et cultes*. Leur intérêt pour cette étude réside dans les renseignements qu'elles nous apportent sur la situation sociale et religieuse dans le Nord de la Côte d'Ivoire à l'époque coloniale.

Toutefois, ces lettres et correspondances adressées au Gouverneur sur la situation socioreligieuse, ont plutôt mis l'accent sur l'islam que sur le catholicisme. L'administration coloniale avait à charge de renseigner le Gouverneur sur l'après Samory et sur l'éventuel prosélytisme fort et débordant des adeptes de l'islam dans le Nord de la Côte d'Ivoire. Ainsi, dans les Cercles de Korhogo et des Tagouana, les colons ont été préoccupés à l'influence de l'islam dans ces zones dites réfractaires à tout changement religieux.

Les missionnaires catholiques venaient d'arriver dans la zone et suppléait l'administration coloniale dans les œuvres éducatives et sanitaires.

La construction des chapelles, les cultes pratiqués et l'essaimage des missions dans la Moyenne Côte d'Ivoire ont été quelque peu évoqués dans les lettres et rapports consultés aux Archives Nationales de Côte d'Ivoire. Et cela jusqu'en 1925. Au-delà de cette date, aucune source écrite des Archives Nationales de Côte d'Ivoire n'a pu nous renseigner sur l'état d'avancement de la religion catholique dans la partie Nord de la Côte d'Ivoire pendant la période coloniale.

Etant en majorité des documents manuscrits, les Archives Nationales de Côte d'Ivoire que nous avons utilisé, ont subi les avatars du temps. Leur utilisation abusive entraîne leur détérioration avancée.

Outre les Archives Nationales de Côte d'Ivoire, nous avons consulté les articles de revues.

Nombreux sont les articles de revues que nous avons consulté. Ils portent essentiellement sur des réflexions menées dans le cadre de l'inculturation. Parmi tant, retenons les articles de revues publiés par Pierre André Ranaivoarson²⁷ et Mario Peresson²⁸. Ce sont des réflexions qui portent sur l'intégration du message évangélique dans les Sociétés africaines et sur l'inculturation de l'évangile en Afrique.

Les articles consultés sont un condensé d'idées susceptibles d'orienter le lecteur sur les nouvelles formes d'évangélisation en Afrique. Elles nous donnent les armes nécessaires pour conquérir l'objectivité en matière de fait religieux. Et pour mieux comprendre, « *l'inculturation* », les revues consultées nous ont été utiles en informations et idées.

Internet, grande bibliothèque virtuelle, a été un outil privilégié dans la quête d'informations relatives à notre thème d'étude. Il nous a offert une palette d'informations à partir du moteur de recherche « *google* », sorte d'encyclopédie virtuelle qui a en son sein une variété d'informations de toutes disciplines et de toutes thématiques. A travers son adresse électronique : "<http://www.google.com>", nous avons pu obtenir d'autres sites

²⁷ Pierre André RANAIVOARSON, *Inculturation, procès de l'évangélisation en terre africaine : le cas de Madagascar*, Afrika Yetu : sj perspectives, n° 2, avril 2002, pp. 10-20

²⁸ Mario PERESSON, *Inculturation de l'Évangile dans un monde multiculturel*, Omnis terra, n° 390, mars 2003, pp.104-118

et informations utiles pour notre étude. Ainsi, nous avons pu visiter le site électronique de la Société des Missions Africaines de Lyon "<http://www.missions-africaines.net>" où d'importantes informations sur les activités de cette congrégation sont logées. Ces informations portent sur la vie de la congrégation et des actions missionnaires menées dans le monde, sur certains thèmes d'actualité tels que culture, inculturation et foi.

Aussi, faut-il rappeler que c'est la société des Missions Africaines de Lyon qui a eu la charge de l'évangélisation du pays sénoufo au début du XX^{ème} siècle.

Aussi, le site de la Société des Missions Africaines est-il une fenêtre ouverte sur l'information générale et religieuse catholique.

Outre le site de la Société Africaine de Lyon, nous avons eu le plaisir de visiter plusieurs sites électroniques contenant des documents en rapport avec la société sénoufo et avec des thématiques telles que : inculturation et dialogue interculturel.

En effet, le Père Mario Peresson sur le site « <http://sedos.org/french/peresson> » a livré ses réflexions à partir du thème : « *inculturation de l'évangile dans un monde multiculturel* ». En effet, le Père Mario n'a pas cherché à traiter ce thème de façon exhaustive mais plutôt exposer et développer plusieurs concepts clés pour éclairer le lecteur sur le type de relations qui pouvaient ou devraient s'établir entre évangélisation et culture. Aussi a-t-il indiqué sur le site, une méthodologie afin d'exposer de façon appropriée leurs relations réciproques et l'interaction existant entre elles.

En tout cas, nous avons tiré profit des réflexions du Père Mario pour ce qui est des notions de l'inculturation et de la culture. Ces analyses nous ouvrent plusieurs pistes de réflexions pour mieux comprendre l'inculturation et le dialogue interreligieux en Afrique.

Malgré le fait que le site de la Société des Missions Africaines nous ait été d'une utilité inestimable, il présente des limites au niveau de l'accès à certaines informations. En effet, les archives de la Société des Missions Africaines ne sont pas consignées sur support électronique. Il faut nécessairement se rendre dans les locaux de la Société des Missions Africaines à Lyon pour espérer consulter ces archives sur place. Aussi,

grande fut notre déception de constater que l'accès à certaines informations ou documents importants dans le cadre de notre étude nécessite des paiements électroniques.

Outre les documents en ligne, nous avons aussi utilisé de nombreux ouvrages physiques. Plusieurs types d'ouvrages ont été utilisés dans le cadre de la présente étude : les ouvrages de référence, les ouvrages généraux et les ouvrages spécialisés.

Ils nous ont permis de mieux cerner le contenu et les contours de certaines notions auxquelles nous portons un grand intérêt : culture, évangélisation, société, inculturation. Les ouvrages de référence consultés sont essentiellement constitués d'annuaire, de répertoires spécialisés, de dictionnaires. Aussi, à travers les dictionnaires consultés, avons-nous mieux pris connaissance des champs disciplinaires dans lesquels notre étude s'inscrit : histoire, sociologie, anthropologie et psychologie.

Par ailleurs, nous avons eu à consulter des ouvrages bibliographiques tels *Essai de bibliographie sur les Sociétés sénoufo non compris les Minianka*, de Pierre Boutin, *Bibliographie de l'Histoire de la Côte d'Ivoire* de Jean-Noël Loucou et *Bibliographie de la Côte d'Ivoire* de Geneviève Janvier.

Ces ouvrages susmentionnés renferment des listes indicatives d'ouvrages selon des rubriques précises et en fonction des thèmes d'étude. Ils ont eu l'avantage de nous aider à nous orienter vers tel document ou tel autre titre d'ouvrage. Ce qui nous facilita d'ailleurs la recherche en bibliothèque. Cependant, si les bibliographies consultées nous offrent une palette d'auteurs et titres d'ouvrages, nous n'avons malheureusement pu rentrer en possession de ces documents. En effet, nombreux sont les ouvrages qui sont mentionnés dans les fichiers du centre de documentation du CERAP, que nous n'avons pu lire parce qu'ayant été perdus ou empruntés par des lecteurs indéclicats.

Par ailleurs, une catégorie d'ouvrages de référence correspondant essentiellement à des documents iconographiques nous a été utile. Les documents iconographiques à notre actif sont constitués de cartes et d'atlas telles que :

- les cartes de découpage administratif de la République de Côte d'Ivoire qui

ont permis de délimiter géographiquement notre zone d'étude, d'apprécier son étendue, d'identifier les chefs lieux de régions et de départements.

- la carte des groupes culturels et ethniques de la Côte d'Ivoire réalisée par le service cartographique ORSTOM et de l'Université d'Abidjan (1987). Cette carte portant sur la répartition ethnique et démographique de la Côte d'Ivoire renseigne sur les réalités culturelles de notre zone d'étude.

- les cartes géographiques contenues dans le *Dictionnaire encyclopédique de Côte d'Ivoire* de Raymond Borremans²⁹.

- les cartes et photographies contenues dans l'*Atlas de la Côte d'Ivoire* et l'*Atlas des langues Gur de Côte d'Ivoire*³⁰ par Mensah et Tchagbalé.

En somme, ces différentes cartes ont constitué un guide édifiant pour la connaissance matérielle de notre zone d'étude.

Ce sont des ouvrages qui ouvrent une large lucarne sur les sciences sociales utilisées pour comprendre et expliquer des faits socioculturels : la sociologie plus particulièrement la sociologie religieuse, l'anthropologie et la psychologie.

La sociologie, selon Joseph Laloux, relève des « *sciences humaines positives* ». Son objet spécifique est l'observation et l'étude des faits sociaux considérés comme interrelations humaines et comme éléments collectifs conditionnant les comportements, les motivations, les valeurs et les croyances des personnes et des groupes. La sociologie « *observe les petits groupes en état d'interaction, mais aussi les grandes institutions sociales par lesquelles les hommes organisent leurs activités communes ainsi que le changement social que connaît notre société et que vivent avec une intensité particulière les pays en voie de développement* »³¹.

La sous-spécialité de la sociologie qui nous intéresse, est la sociologie religieuse.

²⁹ Raymond BORREMANS, *Le Grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, 6 tomes, Abidjan: NEA, 1986; 1986 ; 1988 ; 1988 ; 1988 ; 2004, 387 p.+280 p. + 269 p. + 272 p. + 272 p. + 320

³⁰ MENSAH.; TCHAGBALE, 1983, *Atlas des langues Gur de Côte d'Ivoire*, Abidjan: Institut de linguistique appliquée, 240 p., (Atlas et Etudes sociolinguistiques des Etats du Conseil de l'Entente)

³¹ Joseph LALOUX, 1967, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Paris, Ed Universitaire, pp 11-12.

Pour mieux connaître cette discipline, l'ouvrage de Gabriel Le Bras³² nous a été fort utile. Non seulement, il constitue un outil scientifique pour comprendre la vie sociale religieuse en France à une époque reculée mais il nous permet de cerner la structure de la vie sociale en France. A travers des enquêtes menées dans les campagnes françaises, Le Bras nous a permis de rentrer dans l'univers psychologique des missionnaires avant leur aventure dans le monde.

La psychologie se définit comme une « *Etude scientifique de la vie mentale, des sensations et des perceptions* ». Elle constitue aussi la « *connaissance empirique des sentiments d'autrui* ». Appliquée à une société donnée, à un groupe humain, à un individu, elle est par ailleurs l'ensemble des sentiments, des façons de penser ou d'agir caractérisant cette société, ce groupement humain, cet individu.

En ayant recours à la psychologie sociale³³, nous avons orienté nos analyses vers l'analyse des sentiments, des attitudes aussi bien des missionnaires que des Sénoufo. En effet, le système de pensée et les croyances religieuses des Sénoufo nous ont permis de comprendre et d'expliquer leur attitude réfractaire à la religion chrétienne mais surtout leur perception de l'action missionnaire. Tout comme, nous avons exploré la mentalité du missionnaire, né et évoluant dans une atmosphère hostile au fait culturel en général, véritable héritage historique.

Outre la psycho-sociologie, nous avons fait appel à des connaissances sur l'anthropologie sociale et religieuse. Pour mieux cerner cette science, nous avons eu recours à plusieurs ouvrages. Celui d'Hervé

³² Gabriel LE BRAS, 1956, *Etudes de sociologie religieuse : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, T.1; de la morphologie à la typologie, T.2*, Paris: PUF, 819 p.

³³ C. BLONDEL, 1927, *Introduction à la psychologie collective*, Paris: Armand Colin, 210 p.
- Y. CASTELLAN, 1970, *Initiation à la psychologie sociale*, Paris: Armand Colin, 268 p.
- R. CHAPPUIS, 1986, *La Psychologie des relations humaines*, Paris: PUF, 127 p.
- M. CORNATON, 1982, *Psychologie sociale du changement : vers de nouveaux espaces symboliques*, Lyon: Chronique sociale, 121 p.
- J. MAISONNEUVE, 1964, *La Psychologie sociale*, Paris: PUF, 128 p.
- A. MIROGLIO, 1962, *La Psychologie des peuples*, Paris: PUF, 128 p.
- S. MOSCOVICI, 1984, *Psychologie sociale*, Paris: PUF, 596 p.
- T. NEWCOMB ; R. TURNER ; P. CONVERSE, 1970, *Manuel de psychologie sociale : l'interaction des individus*, Paris: PUF, 639 p.
- J. PIAGET ; P. FRAISSE ; E. VURPILLOT ; R. FRANCES, 1975, *Traité de psychologie expérimentale, T. 6 : La perception*, Paris: PUF, 254 p.
- E. SOMDA, *La Psychologie africaine*, Aix-en-Provence: Institut d'administration des entreprises, 17p.
- A. VERGOTE, 1966, *Psychologie religieuse*, Bruxelles: Charles Dessart, 338 p.

Carrier³⁴ nous a permis de connaître les significations anthropologiques des notions telles que culture et l'inculturation.

L'utilité de l'anthropologie sociale et religieuse relève du fait que de toutes les sciences humaines et sociales, l'anthropologie est la discipline qui étudie le plus extensivement et en profondeur le fait culturel. En retraçant les développements de l'anthropologie, on se trouve à éclairer la réalité et la notion même de la culture. Il existe plusieurs sous-disciplines de l'anthropologie mais celle qui nous a intéressé ici dans cette étude est l'anthropologie sociale et religieuse. L'objet de l'anthropologie sociale est l'analyse de la structure sociale c'est-à-dire le réseau des relations sociales qui compose les groupes humains, les classes, les rôles sociaux.

Ce sont des ouvrages qui renferment d'informations éparses et multiples sur le catholicisme, les populations sénégalaises, les cultures africaines.

L'étude sur les Sociétés africaines, du point de vue sociologique et religieux, a été un centre d'intérêt pour des chercheurs occidentaux.

Il a fallu visiter bibliothèques et autres centres de documentation à Abidjan pour s'en convaincre. L'ouvrage de René Bureau, *Anthropologie, religions africaines et christianisme* en est une illustration parmi tant d'autres. En effet, anthropologue et spécialiste des phénomènes religieux, René Bureau appartient à cette génération d'hommes qui ont passé plus de quarante années à étudier les Sociétés africaines et leurs religions. Dans cet ouvrage qui rassemble une vingtaine de contributions écrites entre 1962 et 1997, l'auteur s'y montre passionné par l'étude de l'homme et de son insertion dans une société particulière. Il privilégie trois axes : anthropologie, religions africaines et christianisme et traite aussi bien de la question de l'ethnie et de la langue, du harrisme en Côte d'Ivoire, du bwiti gabonais, du salut et du sacrifice dans la religion, de la conversion au christianisme et de son impact sur les cultures.

Par ailleurs, Jules Pascal Zabré dans son ouvrage, *L'imitation, spiritualité chrétienne africaine*, soutient qu'il faut jeter un pont entre la

³⁴ Hervé CARRIER, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Tournay (Belgique) : Desclée, 1992, 441 p.

culture et la foi. Il réfléchit à la question du comment le chrétien africain doit vivre sa foi dans un contexte contemporain. Pour Jules Zabré, foi et culture africaine doivent se rejoindre pour construire l'homme dans l'éthique chrétienne.

Pour pallier notre « *lacune sociologique* » du pays sénoufo, nous avons orienté nos regards sur les études et recherches menées par des ethnologues tels Holas Bohumil et Pierre Knops. En effet, Holas Bohumil dans son ouvrage ethnologique consacré aux Sénoufo, *Les Sénoufo (y compris les Miniankan)*³⁵, fait une description culturelle et sociologique de la société sénoufo.

Il soulignait à l'époque postindépendance que la société traditionnelle sénoufo était engagée dans un processus de fragmentation et de remodelage de ses structures. Il a nommé, au titre des facteurs de changement de ce groupe social, l'école, l'islam et le christianisme et les mouvements migratoires en direction des grandes villes et zones industrielles de la Basse Côte d'Ivoire. Mais, il a ajouté que ces profondes mutations n'ont pu ébranler intégralement l'âme et la pensée du Sénoufo. Ce dernier a su préserver une bonne partie de sa personnalité ethnique, laquelle affiche un attachement à la terre et au village identifiée à une « *mère nourricière* » qui occupe une place de choix dans la spéculation métaphysique et la liturgie agraire.

Dans le même ordre d'idée, le Professeur Sinaly Coulibaly a le mérite de révéler dans le *Paysan sénoufo* que la Société sénoufo constitue une unité organique dont la plus petite unité sociologique demeure le village. Ce que toute action venant d'ailleurs ne doit ignorer.

Le Père Pierre Knops quant à lui, a percé le mystère de la Société sénoufo qu'il a côtoyé pendant son sacerdoce à Sinématiali. Il dépeint dans son ouvrage *Les anciens Sénoufo*, la société traditionnelle Nafara (sous-groupe sénoufo), partant l'ensemble de la Société sénoufo. Il s'est attelé à dévoiler la centralité du fait culturel dans la vie du groupe en particulier dans la régulation des liens sociaux et du sacré.

³⁵ Bohumil HOLAS, 1966, *Op.cit.* 183 p.

Nombreux sont les ouvrages consultés qui traitent des représentations sociales. Celui de François de Medeiros³⁶, revêt une importance capitale à nos yeux. Et cela, parce qu'il a en effet débusqué, par une analyse savante, les antiques racines des préjugés anti-noirs. Il a fait pour une période cruciale et une culture capitale : le Moyen-âge et l'Occident chrétien. François de Medeiros s'appuie sur des textes et démontre que les représentations mentales négatives des Occidentaux de l'Afrique existaient bien depuis le Moyen-âge, et cela par les termes « *Aethiopia* » et « *Aethiops* », l'Ethiopie, l'Ethiopien, le pays des noirs et le noir. Cette appellation péjorative des Africains lui déniait toute culture voire toute humanité. L'étude de François de Medeiros s'inscrit dans le domaine de l'imaginaire, des représentations. Son intérêt pour nous, réside dans le fait qu'elle nous livre des informations sur l'attitude des Occidentaux, des voyageurs, des marchands, des missionnaires qui au XVI^{ème} siècle et au XV^{ème}, ont fait peser le poids des représentations, des fausses images aussi méprisantes, des stéréotypes sur leur mentalité. L'Africain était tout simplement le « *bon sauvage* », un « *gibier* » convenable pour la conversion.

En définitive, retenons que les ouvrages consultés n'évoquent pas l'action missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. S'ils s'y attèlent, leurs auteurs ne le font que superficiellement. Cependant, il existe d'importants écrits sur la société traditionnelle sénoufo. Toutes ces études sur la société sénoufo révèlent une véritable unité culturelle de la société sénoufo et l'emprise du fait culturel sur le vécu quotidien. De nombreux ouvrages, insistent sur le caractère vivace des valeurs traditionnelles sénoufo malgré les multiples bouleversements opérés.

Au demeurant, retenons que malgré l'abondante littérature dont la société sénoufo a été l'objet, l'histoire globale de son évangélisation demeure relativement inconnue. C'est assurément cette méconnaissance qui porte à croire que dans le Nord de la Côte d'Ivoire, il n'y a jamais

³⁶ François de MEDEIROS, 1985, *L'Occident et l'Afrique : XIIIe-XVe siècle : images et représentations*, Paris: Karthala, 305 p.

d'évangélisation et donc des convertis au christianisme. Ainsi, un travail global de fond sur l'histoire globale de l'évangélisation du pays sénoufo reste à établir. C'est d'ailleurs ce qui est l'objet de notre étude.

En rapport avec l'objet principal évoqué ci-dessus, nous avons assigné à notre étude, deux catégories d'objectifs nous a guidé dans notre démarche scientifique : un objectif général et des objectifs spécifiques.

L'objectif général de cette étude est d'élaborer l'histoire générale des missionnaires catholiques dans le nord de la Côte d'Ivoire et plus particulièrement dans le pays sénoufo.

Cet objectif se décompose en trois autres dits objectifs spécifiques :

- ▶ faire connaître l'œuvre missionnaire catholique en pays sénoufo de Côte d'Ivoire afin d'éclairer la conscience de nos concitoyens sur le passé religieux du Nord de la Côte d'Ivoire ;
- ▶ étudier les rapports réciproques des missionnaires catholiques avec la société sénoufo notamment leurs regards portés sur les institutions traditionnelles sénoufo durant un demi-siècle, leurs actions par rapport à leur vision évoluant dans le temps ;
- ▶ contribuer à la réflexion sur l'inculturation et le dialogue interculturel.

Au regard de ces objectifs, l'on peut alors se demander : comment l'évangélisation du pays sénoufo de Côte d'Ivoire s'est-elle menée ? Par quels moyens les missionnaires catholiques y ont-ils intégré l'évangile ? Quels furent leurs attitudes face à la société sénoufo ? Quels sont les regards que les missionnaires catholiques occidentaux portèrent sur la société sénoufo dont ils avaient la charge d'évangéliser entre 1904 et 1977 ?

Vu ce qui précède, trois grandes parties se dégagent de notre travail : la première partie présente le cadre de l'évangélisation et les acteurs de l'évangélisation en pays sénoufo. Cette partie est nécessaire pour notre travail d'autant plus qu'elle situe l'environnement religieux et socioculturel qui prévalait avant toute implantation missionnaire dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire. L'on s'apercevra dans cette partie de l'étude que le sacré et la société elle-même constituent les éléments fondamentaux de tous rapports humains. Et il était d'une nécessité absolue pour nous de planter le décor

avant d'entrer dans le vif du sujet que nous avons davantage développé dans les deux parties suivantes.

Quant à la deuxième partie, elle s'attardera sur l'œuvre missionnaire accomplie dans le pays sénoufo afin de connaître et comprendre son immensité.

La dernière partie expose les perceptions évolutives des missionnaires sur la société sénoufo, les motivations et les fondements de leurs comportements vis-à-vis des populations dont ils avaient la charge de l'évangélisation. Par ailleurs, pour prétendre à une objectivité scientifique et par souci d'équilibrer les données, nous confronterons les regards des Sénoufo sur les missionnaires à leur arrivée et pendant l'exercice de leur sacerdoce dans le pays sénoufo. Ainsi, les regards croisés des deux protagonistes (évangélisateurs et évangélisés) révèlent leurs sentiments et leurs mentalités évolutifs dans l'histoire.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

PREMIERE PARTIE :

**LE CADRE DE LA
RENCONTRE DES
MISSIONNAIRES
CATHOLIQUES ET DE LA
SOCIETE SENOUFO: LE
MILIEU PHYSIQUE ET LES
ACTEURS EN 1904**

Après avoir pris connaissance du cadre théorique et méthodologique de l'étude, le lecteur est logiquement amené à se poser une série de questions. Qui sont les Sénoufo que les missionnaires catholiques rencontrèrent ? Qui sont ces missionnaires ? Dans quel cadre se sont-ils rencontrés ? Quand, pourquoi et comment se sont-ils rencontrés ?

La justesse des interrogations amène à y répondre d'abord avant d'aborder de manière systématique, dans les parties qui vont suivre, l'action missionnaire et la perception que ces missionnaires avaient les uns à l'égard des autres, les Sénoufo.

Il n'est pas question pour nous, de nous livrer à une étude systématique et globale de la société sénoufo. Ce n'est pas le cadre ici. Quoiqu'il en soit d'autres auteurs plus compétents en la matière ont déjà réalisé cette étude. On s'en rendra d'ailleurs compte dans le texte. Ainsi, pour la connaissance des Sénoufo, nous nous bornerons uniquement à présenter ce qui a intéressé la présence des missionnaires catholiques. Quant à ceux-ci, à l'exception des pionniers, des fondateurs de stations d'évangélisation et des grandes figures, ils ne seront pas présentés de manière systématique. D'ailleurs, cela serait fastidieux et peut-être inintéressant. En fait, il s'agira de connaître leurs congrégations d'appartenance, car, outre les prêtres diocésains, il existe des auxiliaires rattachés à ces congrégations.

Mais avant tout cela, il importe de dégager les grandes caractéristiques du cadre physique de la rencontre de ces acteurs, notamment celles qui ont trait à la raison de la présence des missionnaires catholiques et celles qui ont pu orienter d'une manière ou d'une autre l'histoire de l'évangélisation des lieux.

La présentation du cadre physique de la rencontre des missionnaires et de la société sénoufo ne suivra pas le schéma classique que nous connaissons : relief, sol, hydrographie, climat et végétation. Elle fait plutôt ressortir les caractéristiques de ce lieu qui ont trait au sacré c'est-à-dire à la pensée religieuse de la société sénoufo. De ce point de vue, le pays sénoufo est un espace parsemé de lieux sacrés, de cours d'eaux sacrés, de forêts et bois sacrés. Partout, on respire le sacré qui ne laisse pas de doute sur le caractère hautement religieux de la société qui y habite.

I. Un pays parsemé de lieux sacrés

Le pays sénoufo est parsemé de collines et de forêts qui restent dans l'imagerie populaire des lieux de demeures des génies.

1. Les collines, demeures des génies

L'aspect général du territoire sénoufo est celui d'un relief monotone qui s'accroît vers le centre et l'ouest du pays. Des rives de la Bagoé à la Comoé et de Katiola à la frontière nord, nous sommes « *en présence d'un terrain plat, d'allure souvent tabulaire, pouvant se rattacher à la famille des plateaux* »³⁷. Ceux-ci s'abaissent d'ouest en est sur « *une distance de 350 km, mais hautes de 400 à 450 m près de Boundiali ; et les côtes n'atteignent plus que 300 m au sud-est dans la vallée de la moyenne Comoé* »³⁸. Ce caractère de platitude est interrompu çà et là par des collines se regroupant en chaînons ou buttes tabulaires. Ce sont, les collines de Siempurgo, de Kasséré à l'ouest, de Sirasso et de Dikodougou au sud de Korhogo et les dômes de Korhogo de Niangbo et de Hambol près de Katiola. Le « *Mont Korhogo* », 567 m (voir photo n°1 page suivante), est la plus typique de ces pointes granitiques du pays sénoufo. Il est remarquable par sa silhouette de cloche, ses flancs recouverts d'énormes blocs tapissés d'herbes et

³⁷ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.15.

³⁸ Idem p.16.

d'arbustes, à l'exception de ses flancs nord et de son sommet qui sont dénudés, exposés à toutes les intempéries comme on le voit sur la photo ci-dessous.

Photo n°1 : le « Mont Korhogo », (567 m).



Ses pointes granitiques jouent le rôle de château d'eau dans la région car nombreux sont les cours d'eau qui naissent à leurs pieds.

Ces collines et les buttes tabulaires

*"sont habitées selon l'imaginaire populaire sénoufo par des génies appelés Mandébélé. Ce sont eux qui règlent la culture des champs et la vie sociale. Elles sont respectées des populations qui ont quelques rapports familiaux ou claniques avec ces génies. Outre ces collines tabulaires, on rencontre des pierres aux dimensions insolites et des aérolithes auxquels des mythes et croyances rattachent les ancêtres des lieux. Tiégbo, Sédana, Sienlèo et Hambol sont les hauts - lieux représentatifs de ces météorites. A Tiégbo, près de Komborodougou, à l'est de Korhogo, où un îlot et les rives escarpées du fleuve Bandama ont permis un peuplement de poissons et de caïmans, associés dans l'imaginaire génésique aux fondateurs des cités et la migration des familles, les agriculteurs viennent de partout immoler surtout des bovidés "*³⁹.

Les ménages et les familles à la recherche d'une progéniture nombreuse se rendent à Sédana, aérolithe tombé en un temps immémorial

³⁹ Bohumil HOLAS, 1966, *Op.cit.*, p.10

à l'entrée du village de Karakoro, à l'est de Korhogo. Son sommet porte les traces et les vestiges des sacrifices offerts. Il en est de même pour Sienlèò, énorme pierre à l'ouest de Korhogo, où les populations viennent solliciter la bienveillance des génies tutélaires, où l'administrateur Maurice Delafosse venait la nuit, pendant le clair de lune, chercher l'inspiration de ses idées⁴⁰.

2. Les cours d'eaux et lacs sacrés

Les cours d'eaux qui strient le pays sénoufo ainsi que les lacs, sont aussi peuplés de génies et sont l'objet de respect et de vénération. Le cours d'eau Bagoé et le fleuve Bandama sont jalonnés d'autels sacrificiels, lieux de rencontre des populations avec leurs génies créateurs ou protecteurs. Il en est de même pour les rivières et les lacs.

Au début du XX^{ème} siècle, le lac Basiala, au sud de Korhogo, entre Tioniaradougou et Guiembé, aujourd'hui disparu, tirait son importance sacrée dans une croyance encore vivace. Il y avait, suivant cette croyance, dans ce lac des génies, *Lohosiembélé*, bienfaiteurs, à peau blanche, avec lesquels les populations vivaient en amitié. Aux fêtes,

" ils recevaient des mets préparés afin d'obtenir leur protection contre les disputes familiales. De leur côté, les génies prêtaient aux humains leurs ustensiles de cuisine. Ramenant un jour ces ustensiles, une femme se cacha pour voir les génies si généreux. Elle vit alors une fille jeune et belle sortir du lac et vint les prendre. La femme l'interpella pour qu'elle reste. Mais la fille disparut dans le lac. Aussitôt des cris et des lamentations s'élevèrent de l'eau. La fille était morte et les génies célébraient ses funérailles. Depuis lors, le lac s'est transformé en marécage et les génies ne prêtent plus aux hommes leurs poteries" ⁴¹.

Une rapide analyse de cette croyance fait découvrir une allusion à la transformation du lac en un marais dans lequel les gens risquent de s'embourber. Les missionnaires, dans leur marche vers Korhogo furent confrontés à la réalité de ce marécage⁴².

Les lacs qui jalonnent la rive droite du cours d'eau Bagoé, notamment le lac Dalaba au sud-est de Kouto, doivent leur sacralité et

⁴⁰ Bohumil HOLAS, 1966, *Op.cit.*, p.10.

⁴¹ Idem p.16.

⁴² Cf. Annexes 1 Témoignage de Victor Ténéna page 323.

l'affluence populaire au mythe affirmant que les fondateurs des cités riveraines ont atterri à leurs emplacements. La présence du lac Dalaba, poissonneux sera la cause principale de l'installation de missionnaires à Kouto, plutôt qu'à Boundiali, le chef-lieu de subdivision⁴³.

3. Les forêts et les bois sacrés

De par sa situation en latitude, la région subissait l'influence du climat tropical à deux saisons : une courte saison pluvieuse et une longue saison sèche. Les conséquences climatiques et la nature du sol transformaient le paysage en brousse et en savane dans lesquelles dominaient des graminées sauvages. Celles-ci donnaient au pays son cachet soudanien. On pouvait y contempler des plaines herbeuses, des arbustes et ses buissons, des groupuscules d'arbres. C'était donc une végétation arbustive et herbeuse qui caractérisait le pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Cà et là,

"s'élevaient des îlots de boisement plus compacts, une sorte de galeries forestières sur les cours d'eau, taillis fournisseur du bois d'œuvre et de ménage ou bosquets intouchables réservées aux initiations du poro. Des arbres solitaires dont le développement prestigieux affirmait leur âge multiséculaire : l'iroko qui revêtait un caractère sacré ; l'acajou, le baobab et le fromager dont la cime majestueuse signale de loin un village caché par les champs et la savane" ⁴⁴.

C'est à juste titre que l'administrateur Delafosse que cite Vendeix écrivait à ce sujet :

"en venant du sud, la végétation est plus dense, les essences sont plus variées et mieux irriguées, les arbres plus majestueux, plus nombreux et élevés. Si on se dirige vers le Nord, peu à peu les graminées s'écourtent et se durcissent, les beaux arbres font place à des arbustes aux troncs tordus et rabougris jusqu'à ce que, arrivé près du Bani, principal affluent du Niger, les épineux, les buissons courts et trapus aux feuilles luisantes et coriaces, une herbe courte

⁴³ Cf. Annexes 1 Témoignage de Victor Ténéna page 323.

⁴⁴ Bohumil HOLAS, 1966, Op.cit. p.3

*et rare ait remplacée les végétations variées aperçues le long du chemin*⁴⁵.

Les villages avec des cases en banco et couvertes de paille, étaient installés sur les plateaux, non loin d'un marigot et souvent entourés de forêts plus ou moins denses, servant aux initiations secrètes de la société⁴⁶.

Le pays était ainsi parsemé de forêts claires et de savanes. Les forêts claires s'étendaient et se localisaient sur les plateaux, à proximité des villages et sur les zones montagneuses. Des forêts galeries se rencontraient le long des cours d'eau. Le site de Korhogo au début du XX^{ème} siècle, était encore couvert d'îlots forestiers. Les forêts galeries des rivières *Djo* et *Sisabou* peuplées d'animaux divers, étaient les demeures des génies des eaux. La forêt galerie des sources de la rivière *Lopou*, au sud-est de Korhogo était particulièrement redoutée des humains, car, suivant les croyances, les génies les plus hostiles à la présence humaine y habitaient et restaient vigilants. Les missionnaires hériteront de ce site encombrant et redouté. Leur implantation, sans que la colère des génies inhospitaliers ne les exterminent, jettera le trouble chez les riverains et dans la chefferie de Korhogo. A Katiola, existaient aussi des sites redoutés que des rivières sacrées séparaient du groupement de villages. Ils seront accordés très facilement aux missionnaires. Mais, comme à Korhogo, ceux-ci s'y installeront à la grande stupéfaction des habitants des villages environnants.

II. Un pays marqué par un climat inhospitalier

Deux grandes saisons rythment la vie sociale en ces lieux : une saison des pluies et une saison sèche. La saison des pluies « *s'étend d'avril à novembre. De juillet à septembre arrivent les plus fortes pluies : orages violents et tornades parfois dévastatrices de cultures et de l'habitat rural. Le maximum des précipitations s'enregistre au mois d'août où il pleut pendant des journées entières. La pluviométrie varie alors de 1000 à 1600 mm/an* »⁴⁷.

La saison sèche dure de novembre à avril avec deux périodes distinctes : une saison sèche avec harmattan et une saison sèche sans

⁴⁵ M.J. VEINDEX, 1934, *Nouvel essai de monographie du pays sénoufo*, *Bulletin du Comité d'Etude Historique et Scientifique de l'AOF*, T.XVII N°4, Paris, pp.588-589.

⁴⁶ Bohumil HOLAS, *Op.cit.*, p.3.

⁴⁷ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.17.

harmattan. Les feux de brousse caractérisaient par ailleurs cette grande saison sèche. Les Sénoufo pratiquaient une agriculture sur brûlis et ils n'hésitaient pas à mettre le feu sur les tiges mortes de mil, de maïs et sur les herbes défrichées pour les nouvelles cultures. Le vent soufflant pendant l'harmattan répandait rapidement ces flammes dans les campagnes desséchées. Ainsi, les incendies se propageaient causant des désastres dans les champs et dans les villages. Des habitations des missionnaires disparaîtront sous les flammes et ce sera l'un des problèmes de leur installation. Ici encore, ces vents et ces incendies sont présentés comme des manifestations de la colère des génies chtoniens.

A la lumière de ce qui précède, on peut noter que le milieu physique de ce pays, était un reflet de la pensée religieuse des Sénoufo et faisait d'eux un peuple profondément religieux. C'était là un élément favorable à la présence missionnaire.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Le caractère religieux dont témoigne la sacralité de l'espace physique est déjà un trait fondamental de la société sénoufo. Son importance capitale se révélera lorsque nous aborderons la religion traditionnelle des Sénoufo. Outre ce trait essentiel, les Sénoufo, peuple très ancien de la Côte d'Ivoire, se caractérisaient, au début du XX^{ème} siècle, par une organisation familiale, sociale et politique durement éprouvée par les conflits intestines et les guerres fratricides. Ils se caractérisaient encore par leur système initiatique où le fait religieux le disputait au social.

Avant d'aborder leur pensée religieuse, leur système initiatique et leur organisation sociale et politique, il convient de jeter un coup d'œil sur quelques généralités relatives à certains traits culturels dont les différents groupes des Sénoufo et leur appellation générique.

I. Les composantes de la société sénoufo de Côte d'Ivoire

La société sénoufo se compose de plusieurs sous-groupes ethniques caractérisés par une particularité culturelle et un fonds culturel commun.

1. Les sous-groupes sénoufo et leurs localisations

Les sénoufo constituent un ensemble composite de plus de près d'une trentaine de sous-groupes ethniques. Ainsi, autour de Boundiali, habitent les *Ténouéré*, les *Gbato*, les *Zona*, les *Niénié* et les *Kadlé*. Les *Tiembra*, les *Tagban*, les *Kafibélé*, les *Fodonbélé*, les *Nafara*, les *Pongala*, les *Tanga*, les *Kassembélé*, les *Fonombélé*, les *Gbonzoro* et les *Koufolo* se partagent les régions de Korhogo, de Sinématiali, de Dikodougou, de Karakoro, de Napiéolodougou, de Komborodougou. A Ferkessédougou, on y rencontre les *Niarafolo*, les *Palaka* et les *Tafiré*. Plus au Sud, les *Tagouana* se regroupent autour de Katiola tandis que les *Djimini* habitent les régions de Boniérédougou et de Dabakala.

2. Particularité culturelle du groupe sénoufo

Selon Ouattara Tiona, dans son ouvrage intitulé : « *La mémoire sénoufo : bois sacrés, éducation et chefferie* », chacun de ces sous-groupes

avait

" *son originalité, sa manière d'être, ses coutumes dont témoignent le système des mutilations tégumentaires, le parler local et les éléments de l'initiation communautaire. Les Djimini et les Tagouana avaient les mêmes marques tégumentaires faciales. Trois cicatrices assez courtes partaient des commissures des lèvres et s'écartaient en éventail sur les joues. Ces deux groupes avaient aussi en commun la disparition de leurs initiations communautaires obligatoires. La différence entre eux était leurs parlers locaux. Les Pallaka avaient trois cicatrices longues et larges, partant de la commissure des lèvres et s'écartant en éventail jusque dans les oreilles. Ils parlaient le Pallaka. Les Nafara et les Tiembara avaient trois cicatrices partant de la commissure des lèvres. On trouvait aussi trois longues cicatrices verticales sur la joue. Les Nafara parlaient le nafara, les Tiembara, le Tiembara*"⁴⁸.

Le groupe sénoufo "*recouvre une réalité assez déroutante dans le domaine de la linguistique*"⁴⁹. Tous les dialectes sénoufo ont un dénominateur commun au niveau de la langue : le *Sénar*. Mais, tous les sous-groupes sénoufo ont chacun leur dialecte. En pays sénoufo dans un rayon de trente à quarante kilomètres autour de Korhogo, l'on a l'impression de se trouver dans un autre pays à cause des altérations que subit la langue. Du *Tagouana* de Katiola au *Kouflo* de Dikodougou, puis du *Tiembara* de Korhogo au *Nafara* de Sinématiali...etc., il existe d'importants écarts linguistiques creusés peut-être par le temps que par la distance (cf. tableau n°1 ci-dessous).

⁴⁸ Tiona OUATTARA, *La mémoire senufo : bois sacré, éducation et chefferie*, ARSAN, Paris, p.6.

⁴⁹ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.cit*, p. 46.

Tableau n°1 : Taux d'intelligibilité mutuelle entre quelques sous-groupes sénoufo de Côte d'Ivoire. Le Tiembara est pris ici comme langue de référence.

Langues comparées	Taux d'intelligibilité mutuelle
Tiembara (Korhogo)- Kassembélé	95%
- Kafibélé	94%
- Nafara	94%
- Kouflo	93%
- Niarafolo	78%
- Tagouana	61%
- Palaka	60%
- Tengrela	73%

Source : Ministère des Finances, des Affaires Economiques et du Plan, *Etude de développement socio-économique, Rapport sociologique, 1965, Paris.*

L'existence de ces nombreux sous-groupes sénoufo et leurs originalités allaient dérouter les missionnaires et les perturber dans leurs méthodes de communication et d'évangélisation.

Il leur a fallu du temps pour percevoir le fonds culturel commun à tous ces sous-groupes sénoufo.

3. Un fonds culturel commun

Le fonds culturel commun qui témoigne de l'unicité fondamentale des Sénoufo est composé du nom générique, des patronymes, des prénoms ordinaires, la langue, le système initiatique et le système de pensée religieuse. Les trois derniers éléments cités étant au cœur de l'étude, il ne s'agira ici que des quatre éléments mentionnés.

Le nom « *sénoufo* » est l'appellation générique de l'ethnie qui le porte. Elle est d'origine malinké.

Dans sa thèse d'Etat, Ouattara Tiona en donne l'origine linguistique de ce terme. Il écrit ceci :

"Pour désigner les Sénoufo dès le début de leurs contacts avec eux, les Mandé ont utilisé trois termes : Sénékaw, Sénékanw et Sénoufo ou Sénoufo. Sénékaw se compose de Séné et de Kaw. Kaw est le terme mandé ; il signifie les hommes de, les habitants de, ou tout simplement : les. Séné est le terme sénoufo ; c'est l'abréviation de Sénambélé. Donc Sénékaw veut dire les Sénambélés. Le second terme, Sénékanw, est composé de Séné et de Kanw. Séné, terme

sénufo, est ici l'abréviation du mot Sénéré qui est l'appellation de la langue sénufo. Kanw est le terme mandé qui veut dire les locuteurs de. Sénékanw signifie par conséquent ceux qui parlent le Sénéré. Sénofo ou Sénoufo est composé de Séné, de O ou ou et de fo. Séné, mot sénofo, est l'abréviation de Sénambélé. O ou ou et fo sont les termes mandé. O ou ou veut dire ils. Fo garde son sens défini ci-dessus. Sénofo ou Sénoufo signifient ils disent qu'ils sont Sénambélé.

Sénékaw, Sénofo ou Sénoufo ont été les premiers termes à être utilisés parce qu'ils s'agissait, au début des contacts, d'identifier les Sénufo par rapport aux autres peuples. Quant à la désignation Sénékanw, elle semble être apparue après la cristallisation des Mandé tout le long des pistes caravanières. En ce moment-là, il était nécessaire de distinguer les Sénufo, qui n'étaient plus, à cette époque, les seuls occupants de la région, par le moyen de la langue. Cette appellation était surtout utilisée par les éléments mandé installés auprès des Sénufo, tandis que les termes Sénékaw, Sénofo ou Sénoufo étaient employées par les commerçants ambulants qui avaient le besoin incessant de distinguer les Sénufo des autres peuples rencontrés au cours de leur périple entre le Haut - Niger et la Côte Atlantique. Cependant vers le XIX^{ème} siècle, l'usage du nom Sénofo ou Sénoufo s'est imposé à tous les Mandé. En tout cas, il a été le seul terme à être transmis aux Européens vers la fin du siècle"⁵⁰.

Ainsi, l'appellation sénoufo n'est pas un vocable propre au groupe. Elle est de création étrangère. Si les Sénoufo reconnaissent l'unicité de leur langue, le nom générique que leur a attribué leurs voisins les Mandé n'est pas conforme à leur réalité sociale. Les Sénoufo eux-mêmes se reconnaissent dans les termes "Syennambélé ou "Sénambélé" pour désigner leur nom de groupe ethnique. L'auteur Ouattara Tiona nous éclaire une fois encore sur ces termes de dénomination propres aux Sénoufo :

"le terme Syennari signifie effectivement « la langue autochtone », « la langue familière », « langue du territoire ». Il est composé de Syenrè « langue » ; de nao « autochtone » et du marqueur linguistique classificatoire : ri. C'est donc parce qu'ils avaient

⁵⁰ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.Cit.*, pp. 4-5.

conscience de parler la même langue qu'ils l'ont désignée par ce mot. Autrement dit, ils avaient conscience de l'existence d'autres langues qui leur étaient étrangères. Parmi celles-ci, il y avait la langue jula qu'ils ont désignée par le terme Tiohoru c'est-à-dire « langue incompréhensible », « langue inconnue » ou « langue étrangère ». De ce terme Tiohoru découle celui de Tiohobélé qui veut dire « les gens qu'on ne comprend pas ». Par ailleurs, c'est parce qu'ils avaient conscience de parler la même langue qu'ils se sont désignés par le terme Syennambélé ou Sénambélé, c'est-à-dire « ceux qui parlent le Syennari » ou « ceux qui ont pour langue maternelle ou pour langue première, le Syennari »⁵¹.

À la lumière de tout ce qui précède, l'appellation sénoufo ne représente, aucune réalité sociale pour les Sénoufo. Ce qu'il y a lieu de retenir ici est que les Mandé et les Européens qui ont désigné ainsi le groupe ethnique, avaient conscience, du fonds culturel commun indéniable.

II. Les croyances religieuses

Au début du XX^{ème} siècle, c'est-à-dire à l'arrivée des missionnaires catholiques, la société sénoufo pratiquait deux religions : la religion traditionnelle et la religion islamique. La religion traditionnelle était constituée de leur système de pensée cosmogonique. Quant à l'islam, elle était celle du Prophète Mahomet, propagée par les Khalifes et les marabouts.

1. La religion traditionnelle

La religion traditionnelle sénoufo enseigne qu'il existe plusieurs mondes qu'elle peuple d'un riche panthéon dans lequel un non avisé s'y perd aisément. Par ailleurs, elle est constituée de pratiques diverses que l'on peut confondre, si l'on n'y prend pas garde, à des sciences occultes.

1.1. Les divisions du monde

Les Sénoufo divisent le monde en deux : le monde visible et le monde invisible. Le monde visible est celui qui nous entoure. Il est constitué

⁵¹ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.Cit.*, pp. 4-5.

de l'univers tout entier. Cependant, le terroir du village, constitué des habitations, du cimetière, du bois sacré, des environs immédiats du village et de la rivière avoisinante forment l'espace humanisé, sécurisé, favorable à l'homme où les forces surnaturelles ou agressives n'ont aucune emprise sur les activités humaines⁵². Le territoire par delà la rivière, constitué des champs et de la brousse représente l'espace hostile à la présence humaine. Là vivent les génies.

Le monde invisible est l'interface du monde visible. Il représente le monde des éléments constitutifs du panthéon sénoufo.

1.2. Le panthéon sénoufo

Les Sénoufo

"croient unanimement en un être suprême, unique, auteur de l'univers visible et du séjour des mânes. Il possède la plupart des vertus que les religions monothéistes lui prêtent. Il est bon, juste, omniscient, incréé, éternel. On l'appelle Koulotiolo. Malgré son omniprésence, il réside au ciel. Par les termes Kpéléfolo et Yiriguéfolo, on rappelle son action créatrice. On lui reconnaît la propriété du cosmos"⁵³.

En effet, *Kpélé* et *Yirigué* signifient « faire » et « follo » veut dire « propriétaire ».

En dessous de *Koulotiolo*, se trouvent les divinités intermédiaires entre les hommes et lui. Elles sont innombrables et nous nous limiterons aux plus importantes, du moins les plus connues.

Tout d'abord, il y a *Katiélèo* ou « mère du village ». Sublimation de la collectivité, elle préside à certains rites agraires. Cependant, la cosmologie sénoufo dressée par Bohumil Holas suivant les légendes et mythologie du groupe tend à la soustraire des « divinités » en lui attribuant le rôle de démiurge qu'elle dispute à *Koulotiolo*⁵⁴. Dès lors, le *Yiguéfolo*, autre divinité intermédiaire, est le médiateur dont *Koulotiolo* a le plus besoin pour agir sur l'univers sensible. Ange-gardien de chaque individu, on lui attribue la fortune et les incidents de la vie. Il règle le calendrier agricole individuel en instituant des jours néfastes. Les *Mandébélés* ou *Tougoubélés* ou encore *Gbosunlun*,

⁵² Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.29

⁵³ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.* p. 45

⁵⁴ Bohumil HOLAS 1966, *Op.cit.*, p.145.

viennent ensuite. Ce sont les génies qui vivent dans les forêts, les montagnes et les eaux. Puis à un échelon plus bas du Panthéon, se trouve toute une multitude de créatures populaires, la plupart des esprits bons et mauvais. Les ancêtres morts entrent dans la hiérarchie du monde invisible.

Mais leur place parmi les divinités médiatrices est mal connue. Ce que l'on sait, c'est qu'ils apparaissent comme les intermédiaires efficaces, que l'on invoque le plus souvent.

Les formes de représentation de ces divinités sont multiples à leurs images. Energie impersonnelle et immatérielle, Koulotiolo

*"n'apparaît que par l'entremise d'une image ouranienne ancienne. Katiélèo, en principe est une entité non figurée. Mais étant la divinité centrale du poro, elle peut se matérialiser au cours des rites, en image de la Vulve sacrée avec laquelle l'adepte consomme un mariage symbolique"*⁵⁵.

Le *Yiguéfolo* est représenté soit par une pierre, soit par un monticule dressé à l'intérieur des cases, à droite de l'entrée, tout près du seuil.

Les *Mandébélé* se matérialisent par des statuettes simiesques aux pieds retournés. Elles occupent une place importante dans l'art sénoufo et sont utilisés dans les séances géomantiques des devins sénoufo appelés *Sandobélés*.

Quant aux créatures populaires, elles sont diversement représentées par tous les objets, prenant le nom de *Katienguélé*. Pour se rendre favorables toutes ces forces invisibles, diversement représentées, le Sénoufo a recours à des rites.

1.3. Les manifestations religieuses

A l'image de ces entités elles-mêmes et leurs représentations, les rites sont nombreux et variés. Ils ont

*"quatre niveaux : le rite individuel, le rite familial, le rite au niveau du village et le rite au niveau de la collectivité. Les rites individuels s'adressent à l'ange-gardien, le Yiguéfolo. Les rites familiaux, dirigés par le chef de famille qui invoque les ancêtres de la lignée et les divinités protectrices des membres du clan"*⁵⁶.

⁵⁵ Bohumil HOLAS 1966, *Op.cit.*, p.145.

⁵⁶ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.* p. 43

Les animaux, les produits agricoles sont autant d'offrandes que le Sénoufo destine aux forces surnaturelles et aux ancêtres. Ces derniers, nous l'avons déjà dit sans y insister, ne sont que des intermédiaires, des médiateurs entre les vivants et *Koulotiolo*. Pour eux, le Sénoufo ne recherche que le contact avec le dieu créateur. Des sociologues et ethnologues occidentaux ayant mené des études sur la société sénoufo, ont attribué la présence de ces médiateurs à l'inaccessibilité de l'être suprême. Mais en réalité, *Koulotiolo* n'est pas si éloigné de la vie quotidienne du Sénoufo qu'il remplit de sa présence permanente. Dans les rites, le dernier mot lui revient. Pour le Sénoufo, la société est le reflet de l'organisation du monde invisible. On ne s'adresse pas directement à un supérieur, un médiateur est toujours nécessaire⁵⁷.

La vénération des ancêtres morts dans le cadre familial et dans le poro, est une marque de reconnaissance envers eux, car ils ont joué un rôle important au sein de la communauté et contribué à la bonne marche et au plein épanouissement de la famille par leur sagesse, leurs conseils et leur travail, reconnaissance qui vise en même temps l'obtention d'un bonheur terrestre. Le culte des ancêtres par-dessus tout est pour le Sénoufo, un moyen de se préparer une place future dans l'au-delà.

1.4. L'au-delà

Chez le Sénoufo, la vie ne s'arrête pas avec la mort corporelle. Il croit en un lieu de bonheur où les âmes de ses aïeux demeurent. Ce lieu s'appelle *Koubélékaha* « *ou univers des morts, village des morts* ». Il est situé dans les cieux. Les ancêtres morts dirigent ce lieu et par conséquent règlent son accès. On n'y entre que par les services rendus à la société des vivants. Malfaiteurs, suicidés, accidentés, tous les retrouvent rejetés du *Koubélékaha* avant que quelques rites particuliers ne viennent les purifier.

Parmi les composantes de l'homme qui sont le *Tyer* ou *Tyr* au nord, *wré* chez les Tagouana (corps), le *Pil* ou le *Nyi'nli* (âme), le *Syi* (force vitale) et le *Ner* (substance maléfique), seul le *Pil* rejoint les ancêtres dans le village des morts⁵⁸. Indestructible, le *Pil* se dédouble : une partie nommée

⁵⁷ Annexes 1 Témoignage de Victor Ténéna page 323.

⁵⁸ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.43.

Pil et une autre *Diaô*. Cette dernière reste parmi les vivants après la mort de l'individu. A cet effet, le Révérend Père Pierre Knops écrit :

" la philosophie sénoufo divise en deux la partie de l'homme qui survit à la mort : l'esprit ou Plé, qu rejoint le séjour des ancêtres et le fantôme ou l'ombre, appelé Diaô qui peut s'attarder au milieu de la famille et du clan jusqu'aux secondes funérailles"⁵⁹.

Les funérailles sont les cérémonies purificatrices du *Pil* des fautes dont l'individu s'est rendu coupable durant sa vie. Elles ont généralement deux niveaux. Les funérailles immédiates se déroulent pendant l'inhumation. Un an, deux ans et même plus tard, des cérémonies funéraires s'organisent, celles-ci prenant l'allure d'une véritable fête sociale, dont l'ampleur dépend de la richesse de la famille du défunt et du rang que celui-ci occupait dans la communauté. Ainsi, les initiés au poro et plus encore les chefs de villages obtiennent des funérailles dignes et grandioses.

Pour le Sénoufo, la composition ontologique de l'homme fonde sa valeur. L'homme est richesse, valeur en soi, supérieur à toute chose. Il a quelque chose de sacré en lui et cette sacralité fait de lui, un religieux.

1.5. La place de la religion traditionnelle dans les activités sociales des Sénoufo

La religion imprègne toute la vie humaine. Elle vise à assurer le bonheur terrestre de l'individu en réglementant la société et à préparer la vie future parmi les âmes des aïeux. Par ailleurs, elle fonde et coordonne le clan, la tribu autour d'un interdit appelé Totem.

Mais, dans le domaine économique, « *elle joue un rôle éminent, réglemente le calendrier agricole et les cycles agraires. Avant et peu après les semailles on implore la bienveillance des intermédiaires divins pour qu'ils fécondent la terre par des pluies régulières* »⁶⁰. La distribution des terres cultivables par le *Tarfolo*, chef de terre, reflètera le respect des *Mandébélé*. A cet effet, Sinaly Coulibaly écrit :

" les forêts sont réputés être hantées par les génies de la brousse (tougoubélé) qui y ont élu domicile. Le Tarfolo, par crainte d'offenser

⁵⁹ Pierre KNOPS, *Contribution à l'étude des Sénoufo de la Côte d'Ivoire et du Soudan - Extrait du Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire* Tome XVII, 1956, p.167 in Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit.*, pp.43-44

⁶⁰ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.cit.* p.49.

*ces génies capables d'attirer tous les mauvais sorts sur les cultures familiales et même sur les membres du Narigba, préserve ces lieux de la hache, même s'il manque de bonnes terres pour ces cultures*⁶¹.

A cela s'ajoutent les interdits alimentaires. L'ange-gardien appelé le *Yiguéfolo*, peut interdire tel ou tel aliment à quelqu'un soit momentanément soit pour toute la vie, comme les génies, *Mandébélé* peuvent prohiber la culture de tel ou tel produit dans un lieu donné.

En définitive, au moment où les missionnaires s'installaient dans la société sénoufo, le Sénoufo vivait dans une société fortement religieuse. Ce système religieux que les missionnaires catholiques allaient rencontrer au début du XX^{ème} siècle, était déjà livré à l'agression d'une autre religion venue de l'extérieur.

2. L'islam

L'islam qui était présent en milieu sénoufo au début du XX^{ème} siècle avait été introduit à une date encore mal maîtrisée. Cependant, il est certain qu'il y était déjà au XVI^{ème} siècle. Les commerçants et colporteurs dioula avaient ensuite contribué à le répandre, d'abord sur les pistes caravanières, ensuite dans les chefs-lieux sénoufo.

La présence des mandingues dans le pays sénoufo, s'est d'abord effectuée par l'infiltration avant de s'étendre et de s'affermir par les invasions massives du XVI^{ème} siècle et par les guerres au XVII^{ème} et XIX^{ème} siècle. On sait qu'avant la formation des grands empires médiévaux de l'ouest africain, le monde mandingue était morcelé en petits Etats. Le commerce avec l'Afrique du Nord a dépeuplé le pays mandingue. L'esclavage qui était pratiqué a dû provoquer une émigration des habitants du pays mandingue exposés aux guerres et razzias.

Le commerce à moyen et à grande distance fut un facteur non négligeable de l'infiltration mandé-dioula en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Le commerce de sel et de cola y a conduit au fil des ans, un noyau mandé-dioula qui s'est agrandi par la suite. En témoigne, un rapport de l'administration coloniale en 1906 qui dit que

⁶¹ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.cit.* p.49.

*" l'islam semble avoir véritablement pénétré dans le pays sénoufo avec les Mandés-dioula, venus de Kong, de Bobo-Dioulasso, avec d'autres Mandé-dioula venus de Djéné, enfin avec des populations de race Malinké originaire de la Haute-guinée. L'époque de cette venue de l'islam en pays sénoufo semble remonter au XVIII^{ème} siècle. Il n'y eut jamais d'invasions même d'immigration véritable de ces populations, il n'y eut que des voyages de commerçants ou de personnages religieux isolés dont quelques uns se fixèrent et attachèrent des confrères. Le Dioula ou colporteur indigène, qui sans oublier ses intérêts matériels, apparaissait comme une sorte de commis voyageur en religion et gagne le ciel par son activité commerciale qu'il menait "*⁶²

Les conquérants mandingues du XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles l'avaient amené dans les plus petits hameaux .

L'influence du conquérant musulman paraît avoir été faible dans le pays sénoufo. Cependant,

*" le seul conquérant qui aurait pu agir dans ce sens est en effet Samory Touré mais qu'il eut abandonné le zèle religieux (...), soit que pourchassé par les troupes françaises et astreint à de continuel déplacements, il n'eut pas le temps et le repos nécessaire pour s'occuper de conversions. Samory fit peu pour l'islam pendant sa randonnée en Côte d'Ivoire et ne fit rien pour lui pendant sa rapide traversée du cercle de Korhogo "*⁶³.

Bien que Samory ait eu la ferme volonté d'islamiser « les populations fétichistes » du pays sénoufo, il n'a pas fait œuvre durable pour la propagation de l'islam dans cette région. Les populations « qui furent convertis à cette époque par le sabre sont vite retournées à leurs pratiques animistes dès qu'a cessé la contrainte »⁶⁴.

Ainsi, au début du XX^{ème} siècle, au moment où les missionnaires catholiques arrivaient dans le pays sénoufo, la plupart des chefs de canton ainsi que les hommes de leurs cours, les chefs de village à la traîne des familles maraboutiques et leurs envoyés avaient embrassé cette religion. En tout cas, le chef de canton Péléforo Gbon Coulibaly de Korhogo, Lalourgo

⁶²Archives Nationales de Côte d'Ivoire, série: 3EE2 (7) Cercle de Korhogo

⁶³ Rapport de l'administration coloniale en 1899, Archives Nationales de Côte d'Ivoire, série: 3EE2 (7) Cercle de Korhogo

⁶⁴ Idem.

de Sinématiali, Ouolokoumé Silué de Ferkessédougou et Kéira Horo de Daracolondougou se disaient musulmans avec toutes leurs cours. Ils adapteront diversement des attitudes à l'égard des missionnaires en qualité de musulmans.

En dehors de ces cours acquises à la religion islamique, des commerçants dioula avaient réussi à créer des localités et des principautés dioula, actives dans la société sénoufo. En effet, Kawara, Kong, Kadioha et Boron, depuis les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles faisaient rayonner l'islam dans les territoires sénoufo de leur obédience. Les confréries Quadrisme et Tidjaniste se disputaient les faveurs des Sénoufo musulmans.

La présence active des commerçants, des imams et des familles maraboutiques avait contribué à répandre non seulement la religion du Prophète Mahomet, mais encore la culture mandingue auprès des Sénoufo, convertis et non convertis, ceux-ci étant les plus nombreux. Ainsi, n'avaient-ils pas hésité à adopter la langue, les noms et prénoms mandé (Voir tableau n°2) et la manière de vivre de leurs hôtes. Le chéchia, le boubou et les sandales devinrent les tenues d'apparat de signe de richesse, voire civilisationnelle. A cet effet Bohumil Holas écrivait :

*" toute l'attitude extérieure des chefs coutumiers sénoufo trahit l'influence de la civilisation mandé en ce qui concerne notamment le bonnet en cotonnade, le boubou ample de coupe soudanienne, les sandales dites samara etc."*⁶⁵.

En ce qui concerne l'ajout du suffixe *dougou* (village en dioula) au nom des villages sénoufo les exemples sont légions : Napiéolodougou au lieu de Napiéolokaha, de BoniéréDougou au lieu de Boniérékaha, de Ferkessédougou au lieu Ferkessékaha...etc.

Tableau n°2 : Les noms patronymiques sénoufo et leurs équivalents mandé

Noms sénoufo	Eponyme	Noms équivalents Mandé
Sékongo	Ecureuil	Kamara, Traoré, Sanogo
Silué	Python ; Singe rouge	Konaté, Koné, Bamba
Soro	Panthère ; Léopard	Coulibaly, Keïta
Tuho ou Tuô	Lion ; phacochère	Diarrassouba, Dagnogo, Touré
Yéo	Antilope naine	Ouattara

⁶⁵ Bohumil HOLAS, 1985, *Op.cit.* p.124.

Cependant, les Sénoufo convertis à l'islam, restaient profondément attachés à leurs croyances païennes⁶⁶. Cette influence culturelle mandé sur le monde sénoufo sera mal perçue par la hiérarchie ecclésiastique des missionnaires au début du siècle et l'histoire de l'évangélisation de ces lieux en sera marquée.

III. Les grandes institutions initiatiques sénoufo pratiquées en 1904

L'absence de certaines initiations dans des sous-groupes sénoufo, telle que l'initiation Tiologo, peut laisser croire que le fait culturel initiatique n'est pas un élément commun à tous les Sénoufo. Mais, ce serait aller vite en besogne, car l'absence de cette initiation chez les Sénoufo Tagouana ou Djimini semble due aux guerres incessantes des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles menées dans cette région. Il est certain que l'initiation est un trait culturel commun des Sénoufo.

Dans les années 1930, les missionnaires catholiques avaient dénombré au moins 250 initiations⁶⁷ qui étaient déjà pratiquées au début du XX^{ème} siècle. Même si ces missionnaires n'en avaient pas dressé la liste, ce nombre paraissait proche de la réalité. Cependant, il n'est pas possible de présenter toutes ces initiations ici. D'ailleurs, le cadre n'est pas approprié même si nous sommes dans le domaine religieux. Par ailleurs, il n'est pas question ici des initiations *Wambélé*⁶⁸ et *Korobla* qui paraissent être les plus répandues. Celles sur lesquelles nous allons nous attarder sont les institutions initiatiques du *Kuoro* et du *Tiologo* qui fondent la société sénoufo.

⁶⁶ Le Sénoufo converti à l'islam n'eut reçu aucune initiation préalable, aucune préparation pour rendre sa foi inébranlable. Son convertisseur se serait contenté, ne pouvant faire plus, de lui apprendre la prière que lui même aurait apprise c'est à dire trop peu pour modifier sa mentalité et bouleverser sa constitution psychique.

Les Sénoufo convertis à l'islam, ne pratiquaient que « *l'islam dioula* », caractérisé par son hétérodoxie en matière musulmane et par l'ardeur religieuse très affaiblie. *L'islam dioula* était ainsi donc le mélange des pratiques traditionnelles dioula avec les pratiques religieuses musulmanes. On notait une interpénétration des deux antagonismes. Et le musulman dioula a apporté en terre sénoufo cet antagonisme et les contrastes qui y résultaient.

Cependant, le Sénoufo islamisé y avait gagné une certaine dignité extérieure, une plus grande ouverture d'esprit et un certain désir de s'instruire qui le plaçait bien au dessus des ses congénères « *païens* ».

⁶⁷ Nous tenons ces chiffres du professeur Ouattara Tiona à l'occasion d'un échange sur le poro communautaire sénoufo.

⁶⁸ La tête du *Wambélé* est l'emblème de l'Université de Cocody-Abidjan.

1. Le Kuoro

L'institution initiatique *Kuoro*, « *diversement* », est la première initiation que les adolescents, âgés de quatorze à vingt et un an, doivent subir. Elle est « *destinée à leur apprendre les notions de service communautaire, la maîtrise du corps et de l'esprit, et de l'obéissance aux aînés du village* »⁶⁹.

L'initiation a lieu généralement aussitôt

*"après les récoltes, en temps de vent sec et froid (harmattan). Elle se déroule dans un enclos, fait en charpente de bois recouverte de paille et dressé à l'écart du village pour l'occasion. Elle peut aussi se dérouler dans une forêt galerie bordant la rivière du village. Parfois, elle a lieu en même temps dans l'enclos et dans la forêt galerie ou même dans le bois sacré suivant les effets d'endurance recherchés. Le rituel initiatique varie d'un village à l'autre, d'une région à l'autre et d'un sous-groupe à l'autre ; mais le schéma général reste le même"*⁷⁰.

Chez les Sénoufo de la rive occidentale du Bandama,

*"l'initiation au Kuoro consiste à faire subir aux garçons et filles adolescents un ensemble de rites initiatiques. On les met nus tous ensemble car la nudité marque l'état embryonnaire symbolique des novices qui doivent renaître par l'initiation. Celui ou celle qui manifeste le désir sexuel est considéré comme un élément qui ne peut être maître de ses sens, même devant les ancêtres. Il est par conséquent mis à mort sur l'ordre des anciens du village. La société, en effet, n'a pas besoin d'éléments qui ne se contrôlent pas. Pour éviter tous ses désagréments, les initiés, garçons et filles, boivent une potion chimique anti-libido avant leur entrée dans l'enclos. Ceux que les anciens ont décidé de supprimer pour mauvaise conduite ne reçoivent pas cette potion chimique anti-libido. Au moindre signe d'excitation ou de tendresse, ils sont immédiatement mis à mort sans que leurs chefs de famille n'aient à redire sur ces décisions capitales auxquelles, d'ailleurs, ils participent"*⁷¹.

En brousse, il n'y a pas que l'épreuve de la continence sexuelle. Il y

⁶⁹ Tiona OUATTARA 1991, *Op.Cit.*, p.119.

⁷⁰ Idem p.50.

⁷¹ Tiona OUATTARA 1991, *Op.Cit.*, p.119.

a aussi la chasse pour nourrir ou pour approvisionner les aînés. Ils apprennent surtout à

"connaître le règne animal, végétal et minéral afin de mieux ravitailler le village en viande comestible et afin de le reconstruire avec des matériaux appropriés en cas de délabrement ou de destruction. Pendant ce séjour, il leur est interdit de voir le village sous peine de mort. Après la chasse en brousse, les initiés retournent dans le bois sacré ou l'enclos réservé à leur initiation. Ils le font les têtes baissées car ils ne doivent rien voir, rien entendre du monde des vivants pour lequel ils sont considérés comme « morts » dans l'initiation"⁷².

A la fin de leur formation qui dure trois mois dans l'enclos,

"les initiés reçoivent une autre potion chimique, destinée, celle-là, à réveiller leurs facultés sexuelles endormies peu avant le début des rites initiatiques. Il n'y a donc de raison initiatique que la volonté des anciens du village. Affranchis des rites du kuoro, les initiés ou kuobélé deviennent Kagbarbéle ou Plabélé selon les régions. Au cours des fêtes de fin de formation, en particulier en pays nafara, ils vont de village en village chanter et danser"⁷³.

Ce défoulement collectif est le dernier exorcisme de l'état d'adolescence avant la transformation sociale par l'institution du *Tiologo*.

2. Le *Tiologo*

Ici, nous analyserons les fondements et les pratiques du *Tiologo*.

2. 1. Les fondements du *Tiologo*

Selon Ouattara Tiona, les institutions initiatiques, relèvent de la pensée cosmogonique sénoufo. Il écrit :

"suivant la cosmogonie sénoufo, Koulotiolo, l'Être suprême de toute chose, a créé le monde, notamment l'être humain à l'état brut, imparfait, inachevé. Intentionnellement ? Par négligence ? Par fatigue ? Par souci de partage de sa puissance suprême ? On ne sait. Toujours est-il qu'il a chargé Katiéléo, la mère du village, de la

⁷² Tiona OUATTARA 1991, *Op.Cit.*, p.121.

⁷³ Idem.

société, du peuple, de l'univers, d'achever sa création à travers l'institution initiatique Tchologo.

Cet acte d'achèvement, de perfection du monde humain doit être un accouchement, donc une renaissance de cet être humain. A cet effet, le bois sacré ou sizanga, dans lequel s'accomplissent les rites initiatiques du Tchologo représente l'appareil génital de Katiéléo par lequel elle reproduit l'univers : le feuillage abondant est la pilosité, le chemin qui le relie au village est l'entrée vaginale, le chemin qui conduit à la rivière et celui qui mène vers les champs et la brousse sont les trompes, enfin l'organisation spatiale de cet enclos, qui échappe au non averti, les entrailles de l'être féminin par lesquelles les candidats à l'initiation doivent transiter pour leur renaissance »⁷⁴.

L'absence de certaines initiations dans des sous-groupes sénoufo, telle que l'initiation Tiologo, peut laisser croire que le fait culturel initiatique n'est pas un élément commun à tous les Sénoufo. Mais, ce serait vite aller en besogne car l'absence de cette initiation chez les Sénoufo Tagouana ou Djimini semble imputable aux guerres incessantes des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles menées dans cette région. L'initiation est un trait de la société sénoufo. Elle passe nécessairement par l'étape du Tiologo.

2.2. Les pratiques du *Tiologo*

Le Tiologo paraît être l'initiation la plus importante du système initiatique sénoufo. Par son enseignement, ses rites et ses obligations, il fait passer l'individu de l'état d'ignorance intellectuelle et sociale à l'état de connaissance de l'univers et de la société où il doit s'insérer. Celui qui ne subit pas cette initiation, alors qu'il a les facultés et l'âge de le faire, est considéré comme un ignare, un marginal appelé *Moon*. Il ne peut se marier dans le village, car « *il ne trouvera dans aucune famille l'assentiment des parents prêts à lui donner leur fille. Il ne peut exercer une fonction politique ou sociale, et il ne peut, à sa mort, acquérir le statut d'ancêtre* »⁷⁵.

Cette initiation a lieu dans le bois sacré. L'enseignement et les obligations de l'institution *Tiologo* que le profane désigne par le terme de

⁷⁴ Tiona OUATTARA, « Les femmes et les institutions initiatiques de formation de l'homme africain : le cas des sénoufo », article non encore publié.

⁷⁵ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit.*, p.123.

poro, varient d'un village à l'autre, d'une région à l'autre et d'un sous-groupe sénoufo à l'autre. Cependant le schéma et l'esprit sont sensiblement les mêmes. Elle comporte des épreuves physiques éprouvantes et un enseignement ésotérique. Les rites initiatiques dans le bois sacré sont observés sur plusieurs jours.

En effet, le premier jour de l'initiation, les novices constitués de *Kuobélés* âgés d'au moins vingt et un ans et des femmes ayant atteint l'âge de la ménopause⁷⁶ se présentent à l'entrée du bois sacré, *Sinzaga*.

Les bois sacrés

*"sont en général situés auprès des villages. Ils présentent une forme grossièrement circulaire d'étendue variable (entre 2 et 4 ha). Leur végétation est dense. Elle est formée de plusieurs essences végétales dont le fromager, l'arbre de karité, l'arbre de néré, le tamarindier, l'iroko. Ces arbres se disputent le plus souvent la lumière ciel et laissent le sol humide à des épais tapis d'essences herbacées. Les bois sacrés consacrés aux cérémonies initiatiques ont trois entrées. L'une termine le chemin qui vient du village ; elle constitue l'entrée principale. L'autre termine le chemin qui arrive des champs ou de la brousse. L'intérieur est divisé en cinq zones dont une zone centrale, une zone réservée aux cases contenant les instruments rituels, une zone aux néophytes, une zone représentant la brousse et une zone servant de dépotoir. La zone centrale qui abrite quelques cases est la place où se déroulent les réunions et les cérémonies initiatiques. L'accès à ces bosquets n'est pas interdit aux habitants du village. Les enfants s'y livrent à la chasse aux oiseaux et aux reptiles et y maraudent les fruits sauvages. Les femmes y rapportent quelques bois de chauffe. Mais, l'accès devient interdit lors des cérémonies initiatiques ou lors des réunions entre les initiés"*⁷⁷.

Le bois sacré est la demeure de *Katiéléo* qui accueille les futurs initiés.

⁷⁶ L'institution Tiologo s'adresse uniquement aux garçons. Les femmes qui y accèdent sont celles qui sont en âge de ne plus procréer. Il existe cependant à M'benguebugu, situé à une quinzaine de kilomètres de Korhogo, une institution Tiologo où les femmes de tout âge sont initiées.

⁷⁷ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit*, p.67.

Par le passé de nombreux écrits des ethnologues, sociologues et anthropologues tels Bochet, Bohumil Holas ont attribué une divinité à *Katiélèo*⁷⁸. Comme le dit Ouattara Tiona, *Katiélèo*, n'est pas la déesse du village. Mais jusqu'aujourd'hui, on ne sait véritablement pas qui est ce personnage. Mais par la signification du terme *Katiélèo*, on peut s'approcher de la réalité. Nous convenons avec Ouattara Tiona pour dire que le terme *Katiélèo*, n'est pas un mot composé contrairement à ceux que certains auteurs ont pu écrire. Il est plutôt chez les Sénoufo, « *une appellation affective par laquelle on désigne une femme-mère ayant atteint l'âge de la ménopause et ayant le statut de grand-mère. Cette appellation sert à désigner la femme-mère la plus âgée d'une famille. Utilisé dans le bois sacré, elle désigne l'ensemble des initiés, morts ou vivants, ainsi que les génies chtoniens matérialisés et appelés Katienguélé (singulier Katiennin) qui « accouchent les individus » en leur faisant passer des rites. Katiélèo du bosquet est par conséquent une allégorie et une métaphore. Néanmoins la nomenclature du bois sacré représenté par Katiélèo, l'appareil concepteur et reproducteur de la femme. La plus grande place centrale du bois sacré est le vagin, le couloir aménagé entre les maisonnettes de cette place constitue les trompes et la plus grande des constructions où aboutit le couloir est la matrice* »⁷⁹.

Il existe aussi une figurine en bois appelée *Katiélèo*, représentant l'appareil génital de la femme.

L'initiation au Tiologo se fait selon des étapes que Tiona Ouattara a une fois encore décrites :

"Rassemblés à l'entrée du bois sacré, les candidats à « l'accouchement » par Katiélèo sont appelés chacun par son nom initiatique. A cet appel de la voix de Katiélèo qui provient des cîmes des arbres, et qui, en fait, est la voix d'un ancien initié perché dans

⁷⁸ Les Sénoufo ont eu recours à une figure féminine pour désigner le corps des initiés parce qu'ils ont voulu mettre l'accent sur l'action d'accoucher est propre au genre féminin. C'est là une traduction et une affirmation du système familial matrilineaire. Mais aussi dans le bois sacré, il y a un personnage appelé *Sienlèo* ou *Nalèo* qui l'appellation affective symétrique de *Katiélèo* désignant l'homme ayant le statut de grand-père ou l'homme le plus âgé des membres masculins d'une famille. Ainsi, les enfants sont élevés par mère et leur oncle (*Sienlèo*) dans la vie familiale, de même les initiés sont « accouchés » par *Katiélèo* et nourris par *Sienlèo* au moyen de l'instruction dispensée dans le bois sacré et des dons qu'il récolte au cours des funérailles.

⁷⁹ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit*, p.124.

un arbre, ils entrent nus, dans le vagin de Katiélèo (la place centrale) et ils empruntent les trompes (le couloir) en rampant jusqu'à la matrice (la plus grande des maisonnettes de la place centrale). De l'entrée du couloir jusqu'à la maisonnette - matrice, chaque novice est harcelé de jets de pierre trempés d'eau froide et de coup de fouet, assénés par des aînés désignés par les plus anciens. Le plus souvent, il s'agit de ceux qui viennent de terminer leur initiation. Ces épreuves sont destinées à mettre fin à la vie antérieure des candidats, entachée de vices et de violations inconscientes des règles sociales. Les néophytes indésirables trouvent ainsi la mort sur l'ordre des anciens, sans que leurs familles ne s'en plaignent. Aussi ces épreuves apparaissent comme le moyen le plus approprié par lequel les anciens se soumettent les jeunes générations »⁸⁰.

Parvenus dans la matrice, les candidats sont considérés comme « accouchés » par *Katiélèo*. Ils reçoivent alors le nom *Tilobélé*. Conduits dans les constructions de la zone qui leur est réservée, ils sont soumis à un apprentissage des éléments et des lois de la nature. Cet enseignement est dispensé parfois dans une langue que les *Tilobélés* apprennent au préalable. Cette langue est appelée *Tiga*. Chez les *Tiembara* de *Korhogo*, les mots de cette langue *Tiga* sont les mêmes que ceux de la langue sénoufo courante, seules les significations changent. Par exemple, le mot « *Kadigué* », qui signifie en sénoufo courant « ongle » désigne le « couteau » en *Tiga*.

Cependant chez les *Fodonon*, la langue *Tiga* est différente du sénoufo courant⁸¹.

Quoiqu'il en soit, ces langues *Tiga*, à usage limité, permettent aux hommes de l'institution *Tiologo* d'aborder des questions hors du bois sacré sans que le profane n'en saisisse leur signification.

Retirés dans la zone qui leur est réservée dans le bois sacré appelée *Tiokaha* (village des *Tilobélé*), les initiés, *Tilobélé* (voir photo n° 2)

"y passent un à sept jours ou un à trois mois. Pendant ce temps, ils se familiarisent avec la nomenclature des lieux. Ils apprennent aussi

⁸⁰ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit*, p.128.

⁸¹ D'aucuns pensent qu'elle représente l'une des langues anciennes pratiquée par les Sénoufo. Les Sénoufo, eux-mêmes, pensent qu'elle leur vient des génies qu'ils nomment Mandébélés. Aucune linguistique n'a encore été faite sur cette langue. Alors il est hasardeux d'émettre une hypothèse quant à sa provenance.

les chants, les danses et les rituels aux personnages initiatiques dont les personnages chargés du maintien de l'ordre dans le bois sacré et dans le village (Kodali, Viné, Naférigué), les personnages chargés de la collecte des dons au cours des funérailles (Nonkpélégué, Kamao, Yaladiogo ou sienlè, Yaladiobolo), les personnages chargés de la purification du village près un décès (Gbon, Pori) et les personnages chargés de la fécondité (Kouto). Ces personnages portent des défroques qui recouvrent le corps ; ils se différencient néanmoins par leurs coiffures. Les uns portent des cagoules (Kodali, Viné, Nonkpélégué, Naférigué, Kamao, Kouto), les autres des chapeaux hérissés de plumes de l'aigle - pêcheur (Yaladiogo et Yaladiobolo) "82.

Le dernier échelon de l'initiation au *Tiologo* est appelé *Kafuo*. Cet échelon intervient à la fin de la septième année de formation. Au cours de cette dernière étape, les *Tiobélé* font la connaissance de ce qui est appelé *porgnugo*, « la tête du poro », c'est-à-dire la réalité du *Tiologo*. Cette réalité soigneusement gardée dans une maisonnette protégée des regards indiscrets, leur est révélée par les membres de la génération la plus ancienne, entourés par les membres des jeunes générations. Le contenu de cette réalité et de cet enseignement a, comme le dit Jean Jamin que cite Ouattara Tiona, de quoi surprendre et de ridiculiser les efforts entrepris pour y accéder, tant il est futile. De sa connaissance peut résulter une révolte de la part des *Tiobélé* parvenus au terme de leur formation⁸³.

Il pouvait donc en suivre une dénonciation de cet enseignement et une dégradation du système social des classes d'âge. Ainsi, les anciens ont institué tout un système interne d'examen ou d'épreuves pour recalculer tous les *Tiobélé*s qu'ils jugent incapables de surmonter les conséquences de cette découverte. L'épreuve du secret ou silence permet à ce niveau devient le creuset de la formation morale de cette épreuve terminale⁸⁴.

Les initiés parachèvent leur formation en insistant sur l'obéissance aux lois du silence, sur le respect des institutions et le respect dû aux vieux.

⁸² Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit.* p.125.

⁸³ J. JAMIN, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Maspéro, Paris, 1977, pp.97-98 in T. OUATTARA 1991, *Op.cit.*, p.133.

⁸⁴ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit.*p.126.

Après sept années de formation, la sortie officielle marque la fin de l'initiation. Les *Tiolobélé* sont dorénavant considérés comme des hommes accomplis. Ils intègrent la classe de ceux qui définitivement terminent leur formation, les *Niborguobélé*. Ils peuvent dès lors participer à la gestion des affaires du bois sacré et du village. Ils demeurent néanmoins soumis à leurs aînés jusqu'à la disparition totale de ceux-ci. L'institution Tiologo, est donc un instrument destiné à reproduire les processus sociaux, économiques, politiques et religieux établis par les anciens⁸⁵.

Le jour de la cérémonie de sortie officielle, les initiés se procurent de la viande aux marchés et partout ailleurs et réunissent un certain nombre de cauris exigés (aujourd'hui ce sont des espèces sonnantes et trébuchantes). Ils y apportent également avec eux des outils de travail selon leur métier initial : des houes s'il est cultivateur, des marteaux s'il est menuisier, une navette s'il est tisserand...etc. Au bois sacré, chacun passe devant l'initiateur principal *Katiéléo* que l'on appelle « *la vieille* ». Chacun fait le compte rendu de ses activités. Un jury examine chaque cas et donne son approbation et ses félicitations. Mais celui qui présente une natte, c'est qu'il n'a rien fait personnellement. Ce sont les parents qui ont tout fait à sa place. Du jury, il recevra des remontrances. On remet à chaque initié une hachette symbolique ou une lance et on leur donne les dernières recommandations. Enfin, ils ont mission de recruter des jeunes qui vont prendre la relève. La cérémonie se termine par une fête grandiose dans le village appelée *Kafuokonri*⁸⁶ comme on le voit ci-dessous.

⁸⁵ Tiona OUATTARA, 1991, *Op.cit.*p.126.

⁸⁶ Bohumil HOLAS, *Op.cit.*, p.43.

Photo n°2 : les Tiolobélés de Ferkessédougou esquissant des pas de danse à la fête de leur sortie officielle du bois sacré.

Photo : Coulibaly Nambégué Seydou



Mais, pour faire partie de la société sénoufo à part entière, les initiés doivent bien accomplir certaines obligations après le temps de leur réclusion dans le bois sacré et donc après leur sortie officielle. Les principales obligations des initiés en formation sont

"le paiement obligatoire des droits à l'initiation, le règlement obligatoire des amendes infligées par les aînés initiés ou par Katiéléo, elle-même, l'inhumation des anciens initiés décédés, la participation aux cérémonies funéraires du village et des villages alliés et l'obligation de participer à toute autre cérémonie funéraire dès qu'ils sont sollicités, l'entretien des champs de cultures du chef de village, du responsable du bois sacré et de tous les anciens initiés, chefs de famille et de concession, et la défense du village. La nature de ces devoirs témoigne de leur fréquence, de leur intensité. Les droits à l'initiation sont exigés à toutes les étapes de la formation dont l'accès à l'initiation, la sortie des néophytes du bois sacré après leur réclusion, la coiffe ou le rasage, le port d'habit, l'autorisation de port d'armes, l'évaluation des connaissances enseignées, notamment le test de la connaissance du secret"⁸⁷.

⁸⁷ Bohumil HOLAS, 1966, *Op.cit.* p. 43.

Les amendes imposées aux *Tiolo* par leurs aînés sont innombrables.

Sinali Coulibaly écrit :

"La moindre peccadille suffit pour en mériter individuellement ou collectivement de la part des anciens initiés comme le maître punit ses élèves. En effet, un Tiolo oublie-t-il au cours d'une cérémonie rituelle le nom secret d'un ancien initié du village ou même de tout autre village voisin, mélange-t-il les pas d'une danse, les paroles ou la musique d'un chant, le rythme à imprimer aux tambours ou aux autres instruments de musique, il subit séance tenante une correction physique en attendant de se voir infliger une amende après délibération des anciens dans le bois sacré. Les amendes varient avec le degré de la faute commise : un bouc, un chien, un bœuf, un coq, une somme de cauris (monnaie locale), des vivres, etc. Le délinquant n'a aucun recours car son père, ses frères aînés, voire le chef du village ont subi les mêmes traitements autant sinon plus que lui"⁸⁸.

D'autres amendes interviennent en dehors du cadre rituel. En effet, les aînés initiés ont loisir d'interpréter toute parole et tout geste du néophyte comme une faute, un manquement à la discipline initiatique, voire une insulte à *Katiéléo*⁸⁹.

Les cérémonies funéraires sont les plus absorbantes et les plus astreignantes de tous les devoirs des *Tiolo*. La mort frappe partout et à tout moment et la société sénoufo met un point d'honneur à organiser les obsèques et les funérailles de ses morts. A telle enseigne que l'on a affirmé que l'homme sénoufo vit pour bien mourir. En tout cas, il n'y a pas de période, ni de saison spéciale pour les cérémonies funéraires.

En définitive, chez le Sénoufo, l'éducation traditionnelle passe nécessairement par les institutions initiatiques collectives régissant la société sénoufo et fixant les principes et codes de la vie en société.

Le Sénoufo de par l'initiation détient le secret de la vie et de certains pouvoirs mystiques pour soit se protéger soit pour nuire en cas d'attaques ou de menaces. Cependant, la règle du silence est de mise au risque de courir la mort en cas de révélation des secrets à un non initié. C'est le poro qui forge la personnalité et la mentalité du Sénoufo.

⁸⁸ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.Cit.*, p.101.

⁸⁹ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p.45

En somme, le Poro est codifié, ritualisé et organisé en processus initiatique aux étapes préétablies et la fin de chaque étape est toujours marquée par des cérémonies et manifestations festives.

Pour les sénoufo, l'homme, au moment de sa naissance, n'est qu'un animal, et ce qui va l'élever un peu au-dessus de cet état, c'est l'enseignement dispensé par le poro, ainsi que l'entraînement aux épreuves, qui conduit à la possession de soi-même.

Le *Tiologo* incite à la réflexion sur le sens de la vie. Un certain nombre de secrets, qu'il n'était pas apte à comprendre auparavant, sont révélés aux jeunes initiés. Ils concernent la philosophie, le comportement social et un enseignement professionnel. Une fois intégrés totalement dans le poro, les initiés reçoivent l'aide de leurs frères. Ils sont protégés par les "*grands maîtres*", dotées de connaissances philosophico - religieuses et, au moment de leur mort, leurs funérailles sont assurées par les membres du poro⁹⁰.

Le poro communautaire et l'ensemble des initiations seront assimilés à la religion des Sénoufo. Cette perception influencera alors l'histoire de l'histoire de l'évangélisation du pays sénoufo.

N'est-ce pas parce que la société sénoufo était bien structurée socialement et politiquement, que le poro communautaire était considérée comme une forte institution sociale ?

IV. Structures sociales et formes politiques

Il s'agit des structures sociales et politiques en vigueur au début du XX^{ème} siècle. L'organisation familiale sénoufo reposait sur les notions de famille et de chefferie.

1. La famille

La notion de famille recouvre elle-même deux notions : la famille réduite et la famille élargie. La famille réduite au foyer comprend

"les deux conjoints et leurs enfants. Ceux-ci résident chez leur mère si l'on se trouve dans un système matrilocal ou chez leur père s'il s'agit d'un système patrilocal, les deux systèmes étant pratiqués en pays sénoufo sans distinction très nette. Cependant, le système

⁹⁰ Annexe 1 Témoignage de Victor Ténénan Yéo p.323.

patrilocal prédomine chez les Tiembara et le système matrilocal est répandu en pays nafara ⁹¹.

La famille élargie ou Narigba « englobe le foyer conjugal et s'étend à tous les descendants utérine directe d'un ancêtre commun »⁹². Ainsi deux enfants de même père peuvent appartenir à deux familles élargies distinctes. La famille élargie se compose du chef de famille, généralement le plus âgé, ses femmes et ses enfants, ses frères et leurs foyers réduits, ses sœurs, cousines mariées ou veuves et leurs enfants, les descendants d'anciens esclaves affranchis. Lorsqu'elle prend des proportions assez larges, la famille élargie constitue un clan. Tous ses membres doivent respecter un même totem ou interdit généralement représenté par un animal⁹³.

Le chef de famille élargie exerce à la fois des pouvoirs spirituels et temporels :

*" étant le plus âgé et donc le plus proche des ancêtres, il lui revient de communiquer avec les biens matériels de la communauté. Il est le seul habilité à servir d'intermédiaires entre les esprits des ancêtres morts et les vivants. Il a la seule qualité pour intervenir auprès des forces transcendantes qui régissent le cycle vital de la famille. Il sert d'intermédiaires entre les membres de la famille élargie qui lui doivent obéissance et déférence totales. Le chef de famille dispose des biens immeubles de la collectivité dont il est chargé de subvenir aux besoins communs. Il est tenu de léguer à ses successeurs un héritage exempt de tout déshonneur"*⁹⁴.

Dans le cas contraire, il est puni par les ancêtres morts desquels il a reçu ses pouvoirs. De là le caractère conservateur du Sénoufo qui rebute tout apport étranger tendant à transformer l'héritage reçu des aïeux.

Ainsi conçue, la famille élargie est la base traditionnelle de la société sénoufo. Au dessus d'elle, il y a la chefferie.

⁹¹ Sinali COULIBALY, 1961, « Les paysans sénoufo de Korhogo », in *Cahiers d'Outre-Mer*, Tome XIV, p.29

⁹² Idem

⁹³ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.29.

⁹⁴ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.cit.*, p.29.

2. La chefferie

Les intérêts économiques et politiques des familles élargies ou des clans, les amènent à se regrouper en collectivité formant des villages. Les chefs de famille devenant les chefs de village gardent toujours les pouvoirs spirituels et temporels qu'ils exercent dans leurs familles. En même temps, ces pouvoirs s'étendent au niveau du village dont ils ont désormais la charge intérieure et extérieure.

En pays sénoufo de Côte d'Ivoire, des chefferies constituées se sont regroupées sous l'autorité d'un grand chef dominant toute une fraction sénoufo. C'est le cas des Tiembara et des Nafara. Parfois l'autorité d'un seul chef s'étend à plusieurs fractions. Alors, ses pouvoirs sont ceux d'un roi, voire d'un empereur, qui englobent et dépassent ceux d'un chef de famille ou de village, lourdes sont ses responsabilités spirituelles. En dehors de l'administration temporelle, concernant le bien être matériel de ses sujets, la sauvegarde scrupuleuse du trésor culturel des clans, le maintien du prestige tribal, le chef est

*"responsable de la continuité du culte des ancêtres, de l'observance des coutumes, de la conformité de la vie de ses subordonnés aux préceptes moraux. En sa qualité de gardien du temple, le chef doit lui-même donner le bon exemple à ses administrés. Dans le cas contraire, il est blâmé par le conseil des sages (les notables), presque tous ses consanguins "*⁹⁵.

Aucun sous-groupe ne reconnaissait une autorité traditionnelle supérieure envers laquelle il aurait la moindre obligation si ce n'était le chef suprême. Il avait la fonction de préposé de son lignage dynastique. Sa fonction revêtait un caractère héréditaire par voie matrilineaire. Outre la légitimité du sang,

"il devait jouir de l'intégrité physique, mentale, morale. Le chef devait avoir achevé le septennat initiatique du poro. Dès son investiture, le détenteur du pouvoir portait le nom de Fangfollo allusion faite à ses relations privilégiées avec les ancêtres et à sa participation à leur culte. Son étymologie révélait la radicale fang (force, puissance,

⁹⁵ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.31.

capacité, efficacité), ce qui sous-entendait le pouvoir mystique indispensable à l'exercice efficace de la fonction ⁹⁶.

Les chefs de fractions et de village ont été les collaborateurs directs de l'administration coloniale. C'est par eux qu'elle passa pour atteindre la masse populaire, les nommant chefs de provinces et chefs de cantons.

Les enjeux de l'organisation familiale sénoufo étaient multiples. D'abord

"elle renforce les liens de la collectivité. La solidarité était de mise à tous les niveaux de la vie sociale : décès, joies, maladies, travaux champêtres. La solidarité collective était beaucoup plus remarquable aux niveaux des travaux champêtres. Le travail champêtre s'effectuait, trois ou quatre jours par semaine. Le champ familial fournissait au chef les ressources nécessaires à la satisfaction des membres de la famille ⁹⁷.

L'entretien du champ familial

"exige une main-d'œuvre abondante. D'où le besoin d'accroître le nombre des membres de la famille. Les enfants sont alors ardemment désirés et la polygamie paraît résoudre ces problèmes. Le mariage devient moins une affaire d'individu à individu qu'une affaire de famille. Par son travail, l'individu participait au plein épanouissement de la communauté toute entière. C'est ce à quoi il était jugé. Les infractions étaient punies. Les incorrigibles étaient vendus comme esclaves et les indésirables étaient envoyés sur les chantiers des travaux coloniaux, si leur empoisonnement ne venait pas mettre un terme à leur vie terrestre »⁹⁸.

L'organisation familiale telle constituée a servi de ferment pour bâtir la structure sociale en pays sénoufo.

3. La notabilité

Les chefs de famille, les chefs de village et leurs cours, les membres de la cour du chef constituent ce groupe social. Outre les pouvoirs qui leur sont propres, les notables dirigent les intérêts communaux, conseillent les chefs dans la politique intérieure du village ou de la royauté et les blâment lorsque

⁹⁶ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p. 87.

⁹⁷ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.32.

⁹⁸ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.* p. 89.

ceux-ci se dévoyant de la ligne directrice tracée par les ancêtres morts. Ils forment ce qu'on appelle gérontocratie villageoise.

4. Le bas peuple

Il se composait d'hommes libres inférieurs et d'esclaves.

4.1. Les individus libres inférieurs

C'était le groupe social le plus étendu puisqu'il comprenait tout le reste des citoyens du village et de la société. La stratification à l'intérieur de ce groupe reposait sur les degrés d'initiation qui les conduisaient à l'état de notabilité.

4.2. Les esclaves

Au bas de l'échelle sociale se trouvaient les esclaves. Cet état social n'était qu'une condition accidentelle résultant d'un bouleversement politique, de l'absence de prisons civiles chez les peuples soudanais, d'une dette dont le débiteur ne pouvait s'acquitter, d'une incapacité de payer l'impôt sous l'administration coloniale, d'une crise économique qui entraînait la famine et la misère sur certaines familles, les obligeant ainsi à se mettre au service du chef de village plus nanti.

Ce système d'organisation sociale et politique du pays sénoufo au XX^{ème} siècle sera fort décrié par les missionnaires et influencera leurs méthodes d'évangélisation.

Mais, qui sont ces missionnaires qui évangélisèrent le pays sénoufo ?

Il convient de préciser que nous nous sommes entièrement intéressé à l'Eglise catholique romaine et donc aux missionnaires catholiques. Outre ceux-ci, il existe des « *ouvriers de Dieu* » en activité dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire : les missionnaires protestants baptistes⁹⁹ et les missionnaires protestants méthodistes. L'intérêt porté sur les missionnaires catholiques est purement et simplement personnel.

Les missionnaires, qui furent les premiers apportèrent l'Évangile en Côte d'Ivoire, appartenaient à la Société des Missions Africaines de Lyon. Sur plus d'un demi-siècle, ils constituèrent les acteurs clés de l'évangélisation du pays sénoufo. Nous accorderons donc un fort intérêt aux missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon plus qu'à tout autre groupe de missionnaires tel que les Pères « *Fidei Donum* »¹⁰⁰, les missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram, les Frères et les Religieuses . Les Pères furent secondés dans leur exercice par un personnel auxiliaire missionnaire composé de Frères et de Religieuses. Le besoin des Frères s'était fait sentir après la première guerre mondiale. Mais il fallut attendre les lendemains de la seconde guerre mondiale pour voir arriver le premier Frère. Ceux-ci s'occupèrent des travaux manuels et de l'installation matérielle missionnaire.

Deux congrégations de Religieuses prêtaient main forte à l'œuvre

⁹⁹ Les Missions Baptistes se sont implantées à Korhogo en 1947. Leur but était d'évangéliser et créer des Eglises locales en se référant aux réalités du terrain. De Korhogo, elles se sont étendues à Ferkessédougou (où elles détiennent un illustre hôpital pour la région), Tengrela et Katiola.

¹⁰⁰ L'arrivée des missionnaires « *Fidei Donum* » et les missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram fut pour les missionnaires des premières heures une grande consolation, mais pour l'Eglise de Korhogo un encouragement et un appel. Ce fut de nouveaux « apôtres » envoyés pour prêter main forte aux Pères des Missions Africaines qui travaillaient seuls en Côte d'Ivoire depuis le début de la Mission en 1895. Ainsi, répondant à l'appel de Pie XII lancé en 1957 par l'encyclique « *Fidei Donum* » (le don de la foi à communiquer), les Pères « *Fidei Donum* », venus aussi d'Europe vinrent donner des années de leur ministère aux Eglises d'Afrique ; le premier prêtre « *Fidei Donum* » est le Père Bénac venu à Korhogo de 1959 à 1961. Dans la même période, les Pères du Sacré-Cœur de Jésus de Betharram étaient aussi à l'œuvre dans le vaste champ d'évangélisation du nord de la Côte d'Ivoire défriché par les Pères des Missions Africaines. Ces derniers prirent en charge le collège secondaire de Ferkessédougou en 1959, puis le Petit Séminaire de Katiola en 1966 après avoir cédé la place en 1965 aux Clercs de Saint - Viateur à Ferkessédougou qui devient Collège Charles Lwanga.

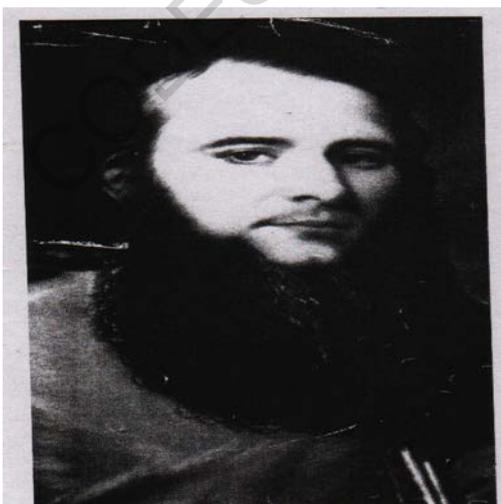
d'évangélisation. Les Petites Servantes du Sacré-Cœur s'établirent en 1929 à Katiola et à Sinématiali puis à Boniérédougou en 1951, Niakaramandougou en 1956. Les Sœurs de Notre Dame des Apôtres apportèrent leur concours aux Missions de Korhogo en 1947 et à Ferkessédougou en 1950. Elles s'exercèrent dans l'éducation dans l'éducation féminine et dans l'enseignement de l'hygiène.

I. La Société des Missions Africaines de Lyon

La Société des Missions Africaines de Lyon qui devint plus tard Société des Missions Africaines (SMA), a été fondée en 1856 par Mgr Melchior Marie-Joseph de Marion - Brésillac. Les intentions qui l'animaient à la création de cette société missionnaire étaient simples. Les missionnaires, écrivait-il,

"se rendent aux Indes, en Chine, au Japon, mais pas chez les Noirs. Or l'Europe leur devait beaucoup. Elle ne leur a envoyé, jusqu'ici, que l'odieux négrier, le marchand rapace et le soldat obligé de les châtier ; elle leur doit le missionnaire, ministre de charité et de bonté¹⁰¹. Melchior de Marion-Brésillac estimait que le continent africain était à peine atteint par le message du Christ ; l'évangélisation avait devant elle de vastes territoires encore à prospecter¹⁰².

Photo n°3 : Les supérieurs généraux de la Société des Missions Africaines



Mgr Marion de brésillac (1856-1859)



R.P Augustin planque (1859-1907)

¹⁰¹ André PICCIOLA, *Op.cit.*, p.61.

¹⁰² Idem

Qui était Mgr Melchior Marie-Joseph de Marion – Brésillac ?

Né le 2 décembre 1813, à Castelnaudary, Melchior Marie-Joseph de Marion-Brésillac fut ordonné prêtre en 1838. Il passa alors ses premières années sacerdotales dans la paroisse Saint-Michel de son village. Il entra, en 1841, à la Société des Missions Etrangères, puis il fut affecté dans le Sud de l'Inde. Il y fut élevé au rang d'évêque. Désirant faire reposer l'évangélisation de son diocèse sur le clergé local, il se heurta à l'opposition de ses missionnaires qui avaient quelques appréhensions quant à la capacité et à la profondeur de la foi des indigènes. Il démissionna de la Société des Missions Etrangères, quitta l'Inde et revint en France.

Incité par Rome, il décida de fonder une Société de Missions. Après mille épreuves, il réussit à réunir une poignée de Missionnaires dont les Révérends Pères Augustin Planque du diocèse d'Arras et Raymond du diocèse de Besançon, ainsi que des moyens financiers avec lesquels il acheta une maison à Lyon appartenant à des sœurs Carmélites. C'est là, le 8 décembre 1856 que l'acte de fondation de la Société des Missions Africaines de Lyon fut créé. L'obéissance des Missionnaires y était une vertu consacrée.

La Société des Missions Africaines de Lyon n'attendra pas longtemps pour se lancer à l'assaut de l'Afrique pour son évangélisation.

II. Les territoires d'évangélisation de la Société des Missions Africaines avant leur arrivée dans la colonie de Côte d'Ivoire

Après la fondation officielle de cette Société, Mgr de Marion-Brésillac reçut de Rome le territoire de la Sierra Léone à évangéliser. Ainsi, à partir de septembre 1857, il commença à organiser le départ de ses missionnaires pour la Sierra Léone, puis, à leur tête, il s'en alla pour l'Afrique. Ils étaient en tout cinq missionnaires à se rendre dans cette colonie britannique où dominait le protestantisme. L'entreprise se solda par un échec, non pas à cause de l'hostilité d'une puissance coloniale et d'une religion rivales, mais à cause du climat inhospitalier et de l'épidémie de la fièvre jaune qui décima ces missionnaires les uns après les autres. En 1859, tous les cinq, y compris Mgr de Marion-Brésillac, y périrent. Le Révérend Père Augustin Planque prit alors la relève et en août 1860, il obtint de Rome l'autorisation

de créer un Vicariat Apostolique au Dahomey, s'étendant sur la Côte du Bénin¹⁰³.

La demande du Père Planque d'aller au Dahomey et l'autorisation obtenue n'étaient pas des faits du hasard. Bien avant la constitution de la Société des Missions Africaines de Lyon, Mgr de Marion-Brésillac avait été intéressé par l'appel d'un riche commerçant Marseillais, Victor Régis qui y était installé. Après la création de sa Société, Mgr de Marion-Brésillac avait souhaité obtenir de la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi ce pays pour y porter l'évangélisation. Rome ne lui avait pas répondu favorablement. Bien au contraire, il lui avait proposé la colonie britannique de la Sierra Léone.

Les premiers missionnaires qui partirent pour le Dahomey le 5 janvier 1861 furent les Révérends Pères Borghero et Fernandez. Ils furent reçus avec empressement par le commerçant Victor Régis qui mit à leur disposition des locaux, un personnel et ses connaissances du milieu physique et humain. Les missionnaires, afin de se sentir proches de ceux qu'ils venaient évangéliser, déclinèrent les offres du commerçant. Ils s'installèrent alors dans un fort abandonné à Ouidah, construit autrefois par les Portugais. Autour de ce fort vivait un groupe de chrétiens indigènes ou brésiliens issus des tentatives antérieures d'évangélisation qui s'y étaient déroulées à partir du XV^{ème} siècle.

Installés à Ouidah, les deux missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon décidèrent de tisser des liens personnels ou d'intérêt avec tous ceux qui possédaient un pouvoir de commandement. Ainsi, ils réussirent à s'attacher les faveurs du roi Glé-Glé, mais non celles des féticheurs qui voyaient en eux des concurrents et des rivaux. Néanmoins ils prospectèrent le pays puis ils créèrent une deuxième station d'évangélisation à Porto-Novo, en 1864, après celle de Ouidah, fondée en 1861. A la suite d'un incident avec la population, suite au décès d'un enfant près de la station d'évangélisation de Ouidah, les missionnaires se replièrent à Porto-Novo qui devint ainsi le siège du Vicariat Apostolique¹⁰⁴.

¹⁰³ Extrait du texte de la conférence prononcée par Ouattara Tiona sur l'histoire de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire à la Paroisse Notre Dame de la Tendresse de la Riviera Golf. le samedi 25 mars 2009 à 15h p.8.

¹⁰⁴ André PICCIOLA, *Op.cit*, p.52.

A partir de 1865, de nouveaux renforts de missionnaires arrivèrent. Ils ouvrirent de nouvelles Missions. En 1868, une station d'évangélisation s'ouvrit à Lagos, grâce aux Révérends Pères Bouche et Courdioux. En 1873, cette nouvelle station d'évangélisation, par son dynamisme devint le siège du Vicariat Apostolique. Dix ans plus tard, le 24 juin 1883, la Sacrée Congrégation reconnut le travail accompli et décida d'ériger en Préfecture Apostolique les territoires de l'Ouest du Vicariat Apostolique situé entre les cours d'eau Ouémé et Volta. Ainsi, en 1884, les missionnaires de Lyon revinrent à Ouidah qu'ils avaient abandonné. Les Révérends Pères Ménager et Alexandre Dorgère y aménagèrent la première station. Là, ils jouèrent un rôle d'intermédiaire entre la France et le roi Béhanzin d'Abomey dont l'autorité s'étendait sur Ouidah et Cotonou. Néanmoins l'action d'évangélisation fut contrariée de 1884 à 1893 à cause des conflits entre les autorités françaises et le roi Béhanzin. Elle reprit son expansion à partir de 1893, où le roi d'Abomey, abandonné des siens, fut contraint de déposer les armes. Le Révérend Père Dorgère, laissant Ouidah, alla explorer le Nord-est et voulut ouvrir une station d'évangélisation à Tokpli. Il ne put le faire. Le découpage de l'Afrique à la Conférence de Berlin en 1885 avait intégré cette localité dans le territoire attribué à l'Allemagne et couvrant le Togo.

En outre, l'évangélisation de cette partie du Bénin avait été confiée à la Société des Pères du Verbe Divin de Steyl, dont le recrutement des missionnaires s'effectuait en Allemagne.

Le Père Alexandre Dorgère se fixa alors à Athiémé où il mourra plus tard dans l'indifférence, d'une maladie de variole.

En 1895, au moment où le Père Dorgère vivait à Athiémé, les Révérends Pères Schenckel et Steimetz, partis de Ouidah, explorèrent le nord en vue de fonder des stations d'évangélisation. En cette même année 1895, laissant ces missionnaires à leur prospection du nord du Dahomey, les responsables de la Société des Missions Africaines de Lyon décidèrent d'ouvrir un nouveau front d'évangélisation dans la colonie de la Côte d'Ivoire.

Pourquoi avaient-ils décidé de venir s'installer dans la colonie de Côte d'Ivoire qui n'avait que deux ans d'existence, puisque son acte de naissance avait été signé le 10 mars 1893 ?

III. L'arrivée des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon dans la colonie de Côte d'Ivoire, en 1895

L'arrivée des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon dans la colonie de Côte d'Ivoire, en 1895. Plusieurs raisons y expliquent leur présence.

1. Les causes de l'arrivée des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon dans la colonie de la Côte d'Ivoire, en 1895

Après la conférence de Berlin en 1885, les nations européennes se partagent l'Afrique en zones d'influence exclusive qui vont devenir des dépendances coloniales. La conférence de Berlin en réglementant

"la liberté du commerce dans le bassin du Congo et les contrées avoisinantes précisa que les puissances qui exercent un droit de souveraineté ou une influence dans ces régions devraient protéger sans distinction de nationalité ni de cultes, toutes les institutions et entreprises religieuses (...) ou charitables » créées pour le bénéfice des populations indigènes, tout en garantissant à celles-ci la liberté de conscience et la tolérance religieuse, tandis que le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entrave " ¹⁰⁵.

Ainsi, un peu partout la pénétration missionnaire s'opéra comme il était logique à partir des côtes. En effet, l'implantation du catholicisme en Côte d'Ivoire apparaît comme une suite de tentatives, tôt abandonnées, puis reprises au bout de quelques décennies. L'évangélisation de la Côte d'Ivoire commença au XVII^{ème} siècle avec les Capucins. Ils y furent débarqués en juillet 1637 par la compagnie de St Malo. Après d'heureuses prémises à Assinie, ces premiers missionnaires durent abandonner leur ministère devant la révolte des populations en se réfugiant dans le fort portugais Saint-Antoine d'Axim sur la côte de l'or. Quelques années plus tard, en 1687, les Dominicains s'embarquèrent pour la côte de Guinée. Leur essai

¹⁰⁵ Henri BRUNSCHWIG, 1971, *Le partage de l'Afrique Noire*, Paris: Flammarion, pp.116-117.

d'évangélisation fut marqué par l'épisode du fameux « prince » Aniaba d'Assinie qu'ils envoyèrent s'instruire en France vers 1690. Il y reçut le baptême des mains de Bossuet et vécut à la cour de Louis XIV son parrain de baptême. Il fit l'admiration de tous les courtisans. L'on eut tôt fait de considérer comme fils de roi. A propos, André Picciola écrit ceci :

" Aniaba se garda bien de détromper son monde, soit qu'il y trouvât son compte, soit qu'il eût fini par y croire lui-même. C'était au demeurant un garçon plein de bonne volonté que l'on n'eut aucune peine à instruire dans la religion catholique ; sa docilité donna probablement à penser que l'évangélisation des Noirs du Golfe de Guinée pourrait être facilement conduite. Les premiers qui s'essayèrent à cette tâche apostolique furent le Père Gonsalvez, puis le Père Godefroy Loyer auquel on doit l'une des premières relations qui furent écrites sur la Côte d'Ivoire"¹⁰⁶.

Le retour d'Aniba à Assinie ne se fit pas en faveur de l'influence missionnaire et ce fut le dernier échec d'évangélisation en Côte d'Ivoire. Les missionnaires du Saint - Cœur arrivèrent en 1843. Leur tentative connut le même sort. Catastrophes climatiques et maladies entraînèrent l'abandon des missionnaires.

Après une longue éclipse, les activités commerciales reprirent à nouveau sur les côtes de Guinée, vers le milieu du XIX^{ème} siècle et les colonisateurs dont Faidherbe y tentaient de créer quelques établissements. Le catholicisme ne revint plus avant d'y être convié par Binger à la fin du siècle.

Premier gouverneur d'une colonie dont l'existence juridique ne remontait qu'à 1893 et dont les frontières, au moins à l'est et au nord, manquaient de précision, Binger¹⁰⁷ ne

" contrôlait effectivement que le littoral de son territoire. Il songea assez vite à l'intérêt que présenterait l'installation des missionnaires en Côte d'Ivoire. Il était lui-même protestant, mais savait sans doute les difficultés qu'il eût rencontrées s'il avait favorisé la venue de pasteurs dans la colonie. Il paraît avoir hésité entre les Pères Blancs, déjà solidement implantés en Afrique du Nord et que

¹⁰⁶ André PICCIOLA, *Op.cit.*, pp.98-99

¹⁰⁷ Louis-Gustave Binger, né le 14 octobre 1856 à Strasbourg, mort le 10 novembre 1936 à L'Isle-Adam, était un officier français et un explorateur de l'Afrique de l'Ouest.

*tentaient les régions situées au sud du Sahara, et les missionnaires de Lyon qui travaillaient au Dahomey (...). Toujours est-il que le 11 janvier 1895, Binger écrivait au cofondateur des Missions de Lyon que la nouvelle colonie était " toute disposée à favoriser, dans la mesure du possible, un établissement des missionnaires". (...). On ne perdit pas le temps : dans l'année même, le 28 juin 1895, la Propagande créait une Préfecture Apostolique de Côte d'Ivoire, en indiquant que ses limites nord s'étendraient jusque ad montes Kong et les premiers missionnaires débarquaient à Grand-Bassam. L'essentiel était qu'il y eût, et très vite, des prêtres catholiques dans une région que serraient, à l'est et à l'ouest, deux pays de culture anglo-saxone "*¹⁰⁸.

Par ailleurs, pour renforcer la présence des missionnaires catholiques dans la colonie de Côte d'Ivoire, Binger évoqua le motif de l'Instruction Publique. Les instituteurs métropolitains étaient fréquemment rapatriés pour motifs de santé à cause de la fièvre jaune qui sévissait dans la région. Par conséquent, il demanda au Supérieur des Missions Africaines de Lyon, des missionnaires pour suppléer les instituteurs métropolitains et se déclara prêt à les payer sur le budget local s'ils prenaient en charge les postes vacants de la colonie.

Ainsi donc, l'évangélisation de la Côte d'Ivoire faisait suite à une demande exprimée par les autorités politiques et administratives de la nouvelle colonie, de Côte d'Ivoire. Louis Gustave Binger, premier Gouverneur de cette colonie avait fait appel à la Société des Missions Africaines de Lyon dès sa prise de fonction pour qu'elle envoie des missionnaires s'occuper de l'instruction et de l'éducation dans sa circonscription administrative. Il avait alors rencontré auprès de cette Société religieuse une adhésion rapide. Auprès de nombreuses démarches près de Rome, la Sacrée Congrégation avait accepté de scinder en deux la circonscription ecclésiastique des Pères Blancs qui s'étendait du Togo à la Côte d'Ivoire. Ainsi naquit la Préfecture Apostolique de la Côte d'Ivoire en 1895 et elle fut confiée à la Société des Missions Africaines de Lyon.

On a souvent lié l'appel de Louis Gustave Binger adressé aux Pères de Lyon à une pénurie du personnel administratif enseignant. Il ne disposait,

¹⁰⁸ André PICCIOLA, *Op.cit.*, p.99.

en effet, que des compétences d'un seul instituteur à la santé fragile, et à l'humeur imprévisible, et il lui était difficile de recruter dans la Communauté des Européens de la colonie et en Métropole des moniteurs et des instituteurs pour l'enseignement public. Cette situation l'aurait amené à rechercher une institution privée, de préférence religieuse, pour lui confier l'instruction qui s'avérait nécessaire. Ce motif était réel.

Une autre raison de l'appel de Binger est avancée. Elle a trait au patriotisme ou au nationalisme du Gouverneur. Il était de confession religieuse protestante et la logique de la foi aurait pu l'amener à s'adresser aux protestants répandus à l'époque sur la côte maritime. S'il ne l'a pas fait, c'est parce qu'il ne voulait pas donner, par la présence des protestants dans la colonie, l'occasion à une puissance ennemie ou rivale, en l'occurrence l'Angleterre protestante et puritaine, de venir porter la guerre contre la France, sa patrie. Le même sentiment l'aurait empêché de faire appel à la Société des Pères Blancs qui évangélisait dans le protectorat allemand du Togo. Les rivalités coloniales primaient sur les convictions religieuses. Ainsi, en tant que Gouverneur, il lui était difficile d'enfreindre à cette logique politique. On peut donc affirmer que si Louis Gustave Binger a fait appel à la Société des Missions Africaines de Lyon, c'est parce que celle-ci était la seule sur la côte maritime et qu'elle travaillait déjà sur un territoire de la Métropole Française. Ce n'était d'ailleurs qu'une sorte de reconnaissance à cette société puisque les missionnaires de Lyon, par l'intermédiaire du Révérend Père Alexandre Dorgère, avaient contribué à la victoire des Français sur le roi Béhanzin d'Abomey.

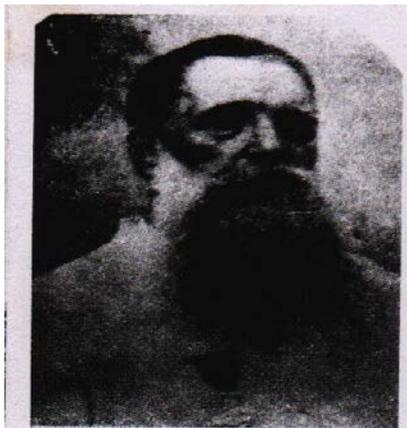
Les missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon s'établirent à Grand-Bassam le 28 octobre 1895.

2. L'implantation des missionnaires de la Société des Missions Africaines sur le littoral de la colonie de Côte d'Ivoire

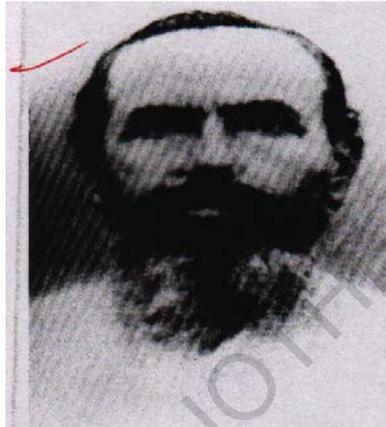
Après la création de la Préfecture Apostolique de la Côte d'Ivoire par la Sacrée Congrégation de la Propagande de la Foi, suite à l'appel du Gouverneur Louis-Gustave Binger, le Révérend Père Augustin Planque, successeur de Mgr de Marion-Brésillac à la tête de la Société des Missions Africaines de Lyon, envoya aussitôt deux missionnaires, les Pères Alexandre Hamard et Emile Bonhomme (voir photo 4 page suivante) qui

débarquèrent à Grand-Bassam, capitale de la colonie, le 28 octobre 1895. Le premier s'établit à Grand Bassam où il ouvrit aussitôt une école, et le second à Memni où une autre école s'ouvrit l'année suivante, pour l'expansion de la mission civilisatrice de la France, comme le Gouverneur l'avait souhaité.

Photo n° 4 : Les pionniers de l'implantation missionnaire en Côte d'Ivoire et dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire.



Le Père **Jean-Marie Bédel**
(1871-1943)
Arrivé le 13 septembre 1896.
Fondateur des paroisses de
Bonoua (1897-1899) et de
Korhogo (1904-1921).
Fonde au Togo les paroisses
d'Agadji et de Tomégbé
(1922-1937)
Décédé à Abidjan le 14 décembre
1943



Le Père **Alexandre Hamard**
(1854-1909)
Fondateur des paroisses de:
Grand-Basam et de Dabou
(1895-1899)
Deuxième préfet apostolique
(1899-1909)
Décédé le 30 Novembre 1909 à
Moossou



Le Père **Emile Bonhomme**
(1853-1928)
Fondateur des paroisses de:
Memni (1895-1897)
Assinie (1897-1900)
Aby (1900-1905)
Aboisso (1905-1921)
Ferké (1925-1927)
Décédé à Sinématiali le 28 août
1928

Sources : DIOCESE DE KORHOGO, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, p. 13

Qui étaient ces premiers missionnaires, pionniers de l'évangélisation de la colonie de la Côte d'Ivoire ?

Alexandre Hamard était né à Valandry, au diocèse d'Angers, en 1854. Il y avait fait ses études, puis chez les Pères Blancs où il fut ordonné prêtre en 1879. Il avait quitté cette Congrégation en 1894 et entra à la Société des Missions Africaines de Lyon. Après avoir fait son serment d'obéissance notamment, le 29 septembre 1895, il avait été alors affecté dans la Préfecture Apostolique de Côte d'Ivoire. Ainsi, il n'était pas un missionnaire formé dans les séminaires de la Société de Lyon. En outre, il avait reçu sa formation dans les structures d'une Société religieuse concurrente sur le terrain d'Afrique. Cela aurait pu attiré la méfiance des responsables de la Société de Lyon, mais ceux-ci lui firent confiance en

l'envoyant en Afrique annoncer l'évangile dans une nouvelle terre de mission. Il était par conséquent contraint de montrer ses compétences, sa bonne foi et son obéissance sans faille.

Emile Bonhomme était né en 1853 à Saint-Amans, au diocèse de Mende dans le Lozère en France. Il avait fait ses études jusqu'en philosophie dans son diocèse, puis il était entré chez les Pères Blancs. Il avait été ordonné prêtre en 1879. Après son ordination, il avait été envoyé en Kabylie (Algérie). Il y avait travaillé jusqu'en 1890, avant d'être envoyé à Zanzibar (Une partie de la Tanzanie actuelle) où il était demeuré jusqu'en 1892. En 1893, il avait quitté la Société des Pères Blancs et étant entré à la Société des Missions Africaines de Lyon. Son affectation en Côte d'Ivoire avait fait suite à son serment, prononcé le 15 août 1895.

Ainsi comme Alexandre Hamard, il n'était pas un produit de la Société des Missions Africaines de Lyon, mais de la Société concurrente des Pères Blancs. Il était à peu près de même âge que son compagnon de voyage en Côte d'Ivoire et ils avaient été ordonnés prêtres dans la même année. Cependant, Emile Bonhomme avait l'expérience du missionnaire en terre africaine. Ce qui manquait à son compagnon. Comme Alexandre Hamard, Emile Bonhomme avait à cœur de ne point décevoir sa nouvelle Société et de montrer que la page de la Société des Pères Blancs était définitivement tournée. Les deux missionnaires venaient de le démontrer en fondant deux missions et deux écoles dès leur arrivée en Côte d'Ivoire.

Conscients que ces deux pionniers missionnaires n'étaient pas du sérail des Missions Africaines de Lyon, les responsables de celle-ci envoyèrent dès l'année 1896, deux missionnaires formés dans les séminaires de la Société : les Révérends Pères Mathieu Ray et Pierre Méraud. Le premier venait d'être nommé Préfet Apostolique de Côte d'Ivoire et le second arrivait en tant que simple missionnaire.

Mathieu Ray était né en 1848 à Saint Hilaire – la – Croix, au diocèse de Clermont – Ferrand. Il avait fait ses études dans son diocèse et était entré à la Société des Missions Africaines de Lyon. Après son ordination en 1875, il partit pour le Cap de Bonne Espérance où il resta jusqu'en 1882. A partir de 1883, il avait été affecté au Vicariat Apostolique de la Côte du Bénin, puis en 1895, il fut nommé Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire. Il

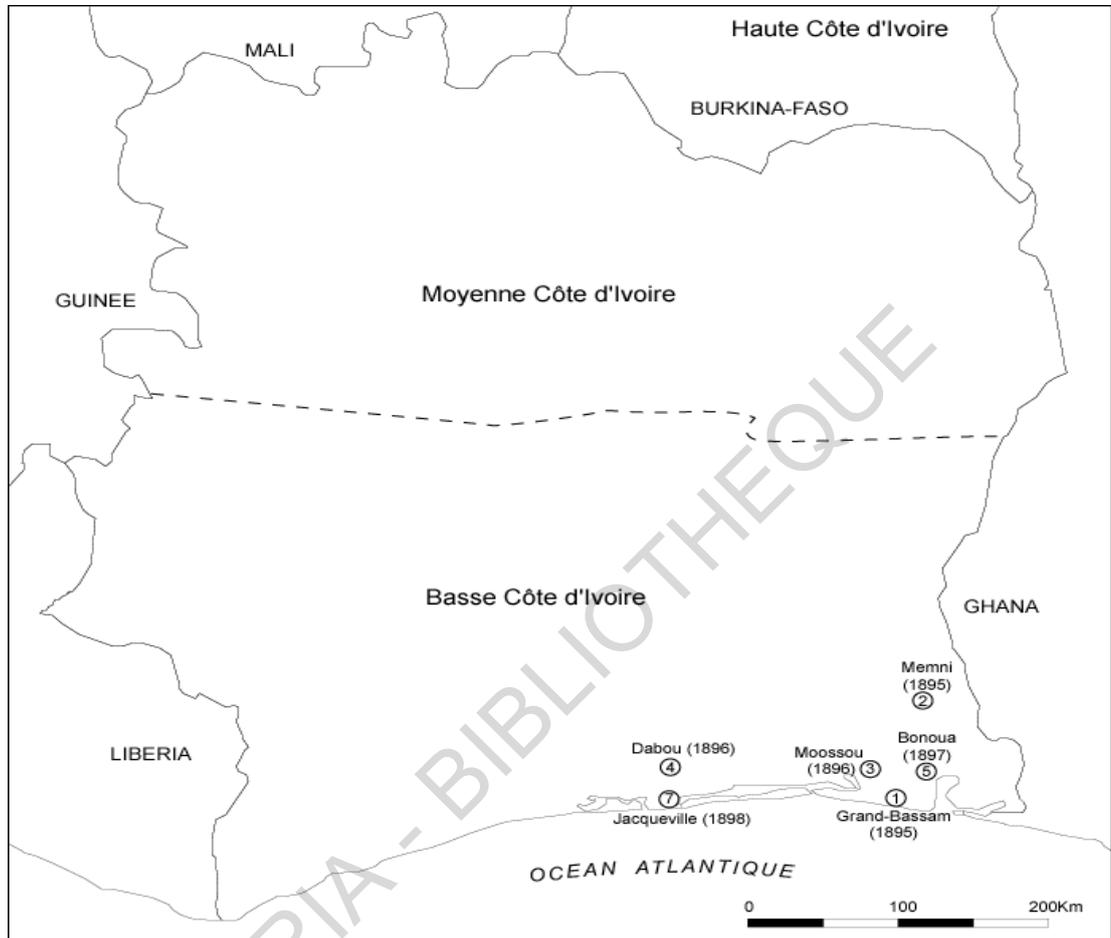
était par conséquent un missionnaire expérimenté sur le terrain et sorti des structures de formation de la Société de Lyon.

Pierre Méraud, qui était arrivé la même année que Mathieu Ray, était né en 1872 à Saint Pierre de Fursac, dans la Creuse, en France. Il avait fait ses études dans son diocèse, puis en 1892, il était entré à la Société des Missions Africaines de Lyon. Il avait été alors ordonné prêtre le 5 juillet 1896. La même année, il fut envoyé à la Préfecture Apostolique de la Côte d'Ivoire. Il était, par conséquent, un missionnaire inexpérimenté à son arrivée. Cependant, il sortait des séminaires de la Société de Lyon où le goût de l'action missionnaire était avant tout enseigné.

En cette même année de 1896 et surtout en 1897, arrivèrent de nombreux missionnaires.

Ainsi, à la fin de l'année 1898, sept centres d'évangélisation avaient été créés. Outre Grand – Bassam et Memni, en 1895, il y eut Dabou (1896), Moossou (1896), Assinie (1896), Bonoua (1897) et Jacquerville en 1898 (voir carte n°2 page suivante) ; ces première vagues de missionnaires s'étaient attelées à l'évangélisation du littoral de la colonie de Côte d'Ivoire, considéré comme le socle de la Basse Côte d'Ivoire.

Carte n°2: Les six premières stations d'évangélisation en Basse Côte d'Ivoire et la délimitation spatiale de la Côte d'Ivoire coloniale : Basse, Moyenne et Haute Côte d'Ivoire.



Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Félicien et GUIE D., octobre 2008

- () Date de fondation
- Paroisse
- - - - Limite de la province ecclésiastique du Nord

Sources : P. TRICHET, 1996, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1940-1960*, Partie B, le Sud-ouest et le Nord du pays, tome 3, Abidjan, La nouvelle, 244 p.

Cette présence missionnaire sur la côte ne s'était pas effectuée sans problème. Le fétichisme y était fortement ancré, notamment à Memni, à Dabou et à Bonoua et menaçait sans cesse l'action des missionnaires. A cela se mêlaient la nature et les maladies endémiques. Ainsi, du 13 au 24 mai 1899, de nombreux missionnaires dont le Préfet Apostolique, Mathieu Ray, succombèrent sous les atteintes de la maladie de la fièvre jaune. Le cauchemar se poursuivit en 1902. Ainsi, près d'une vingtaine de missionnaires disparut dans l'espace de quelques années. Considérée comme le foyer de l'épidémie, la Mission de Grand-Bassam fut brûlée par le gouvernement avec tout ce qui s'y trouvait. Apparemment, les Missions de Sierra Léone et de Ouidah où cette maladie s'était déclarée auparavant, avaient eu beaucoup plus de chance que celle de Grand-Bassam.

Conclusion partielle

Cette première partie de cette étude a permis de connaître le cadre de l'évangélisation. Cela s'est avéré nécessaire parce que nous y avons eu à cerner le milieu physique du cadre de la rencontre des missionnaires avec la société sénoufo. Il y ressort que ce milieu physique présente des aspects historiques, géographiques, sociologiques et humains très particuliers. Les missionnaires catholiques installés dans le Sud de la Côte d'Ivoire en ce début du XX^{ème}, découvrirent un pays autre que ceux du Sud. La particularité du pays sénoufo réside dans sa diversité ethnique mais aussi dans sa singularité culturelle. Ici, tout est objet de religiosité, de sacralité, et toute chose sacrée mérite des dispositions et une attention particulières.

Par ailleurs, l'étude du cadre de l'évangélisation a également permis de faire l'inventaire des acteurs ou groupes d'acteurs en charge d'instruire les Sénoufo de la « *Parole de Dieu* ». Notre limite chronologique s'étendant sur un demi-siècle, force est de préciser à nouveau que malgré l'existence d'autres acteurs sur le terrain, les missionnaires de la Société des Missions Africaines furent les plus actifs. On pourrait cependant dire qu'ils eurent le monopole de l'évangélisation du pays sénoufo. Leurs œuvres sur le terrain en témoignent avec éloquence. La deuxième partie de notre partie sera consacrée à l'œuvre missionnaire.

DEUXIEME PARTIE :
L'ACTION MISSIONNAIRE
EN PAYS SENOUFO

La présence des missionnaires catholiques dans le nord était certes consécutive à la victoire des Français sur le conquérant mandingue, Samory Touré, en vue de l'expansion de la civilisation occidentale, et notamment celle de la France. Mais, ces missionnaires avaient leur but : convertir les âmes des Sénoufo à la religion catholique. Tout en ayant à cœur de ne pas décevoir leur patrie, ils se servirent de l'école et de l'instruction générale dans la réalisation de leur objectif. Ainsi, il apparut clairement à l'administration coloniale et à la société sénoufo que ces missionnaires allaient mener une action différente de celles des administrateurs coloniaux. Cette administration coloniale et surtout cette société sénoufo virent se répandre ces missionnaires en créant des stations d'évangélisation, en s'organisant ecclésiastiquement en formant des prêtres dans des structures propres et en se livrant à une œuvre d'évangélisation et de conversion.

Les missionnaires catholiques installés au sud de la colonie de Côte d'Ivoire, ont élu domicile en pays sénoufo de Côte d'Ivoire dès 1904. Nous retracerons ici le processus d'établissement des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire.

I. Les causes

L'établissement des missionnaires catholiques dans le Nord de la Côte d'Ivoire avait pour raison principale, le barrage de la progression de l'islam du nord au sud de la colonie de Côte d'Ivoire.

1. La cause principale évoquée par les missionnaires : barrer l'expansion de l'islam du nord au sud

Parler des motifs de l'implantation des Missions chrétiennes catholiques dans une région paraît de prime abord trivial, car lorsque des religieux s'installent quelque part, c'est pour évangéliser et convertir des âmes. Cependant, dans le cas d'espèce de l'évangélisation du Nord de la Côte d'Ivoire, le motif principal avoué et relayé par les missionnaires fut le barrage de l'expansion de l'islam du Nord au Sud.

Nous l'avons déjà dit précédemment : l'islam comptait au nombre des religions qui se pratiquaient dans le pays sénoufo. Elle y a pénétré à la faveur de l'immigration des populations mandingues en pays sénoufo, conséquence des divers échanges commerciaux de sel et de la cola ou des exils imposés par les guerres qu'a connues la zone soudanaise depuis le Moyen-Âge africain. Le prosélytisme actif et débordant des populations mandingues en pays sénoufo, avait eu pour résultat des conversions massives dans la Moyenne Côte d'Ivoire. Cela avait suscité des inquiétudes chez les missionnaires. L'expansion religieuse islamique menaçait la Basse Côte d'Ivoire. Par conséquent, il leur fallait réagir promptement pour éviter que leur mission ne soit difficile à l'avenir et arrêter le flot de la foi islamique qui coulerait du Nord au Sud.

Le Père Bedel en conclusion de son récit de voyage dans la Moyenne Côte d'Ivoire en 1902 affirmait sans ambages :

" (...) le point capital est d'arrêter les progrès croissants du mahométisme. (...) Je veux bien que, pour beaucoup, le coran soit inconnu et le Mahométisme de ces contrées soit un islamisme à fleur de peau, une espèce de société mutuelle en vue du commerce. J'ai parlé, en effet, des Dioula, marchands nomades qu'on rencontre sur toutes les routes (...) : ils sont couverts de gris-gris, non admis par Mahomet, mais sans doute inventés par quelques marabouts pour exploiter la superstition des féticheurs. (...) Même les plus enrégées fétichistes ont des gris-gris musulmans : le prosélytisme de cette erreur est effrayant, car ses apôtres sont légions : voyageurs, commerçants, soldats sénégalais ou soudanais. C'est par milliers qu'on pourrait les compter (...). C'est à la racine du mal qu'il faut s'attaquer, dans le Nord qu'il faut placer la barrière qui sauvegardera le Sud. Il faudrait donc fonder des stations de Mission dans les régions les plus exposées. (...)

"¹⁰⁹.

En 1902, le commerce florissant du caoutchouc avait attiré à Bouaké et ses alentours et par conséquent de

"nombreux Dioula, descendaient vers la côte, porteurs de caoutchouc"¹¹⁰.

Et à Pierre Trichet de dire :

" qui dit Dioula dit islam : l'islam se déversait du Nord vers le Sud "

¹¹¹.

La nécessité donc de s'établir au Nord urgeait pour les missionnaires catholiques installés au Sud de la Côte d'Ivoire à en croire le Père Bedel :

" il était de bonne guerre d'aller planter au cœur d'un fief où l'islam était prépondérant, une tête de pont qui proposerait une autre séduction : celle du christianisme"¹¹².

Et comment ? Quel genre de barrage les Pères entendaient dresser ? Les missionnaires ne disposaient d'aucun moyen pour empêcher ou pour freiner

¹⁰⁹ *Echo des Missions Africaines*, novembre - décembre 1902, n°2 p. 196.

¹¹⁰ Archives des Missions Africaines 2 E 51 in P. TRICHET, 1994, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une Eglise. T. 1 : 1895-1914*, Abidjan: La Nouvelle, p.125.

¹¹¹ Idem p.125.

¹¹² *Echo des Missions Africaines*, novembre - décembre 1902, n°2 p. 196.

le déferlement des commerçants mandingues vers le Sud. Mais, les missionnaires savaient que l'islam n'était pas la religion obligée des populations de la Moyenne Côte d'Ivoire : une alternative leur était offerte. A l'analyse, on peut se demander si le motif du barrage de l'expansion de l'islam était la véritable cause de la grande enjambée des missionnaires dans le Nord de la Côte d'Ivoire.

En effet, au début du XX^{ème} siècle, la Moyenne Côte d'Ivoire n'était pas la seule région touchée par l'islam. On sait que depuis le Moyen-Âge, les commerçants Dioula, avaient atteint les côtes atlantiques par les pistes caravanières du Mahou, du Worodougou, de Kong et de Bondoukou.

Tout comme à partir du XVII^{ème} siècle, avec l'intensification du commerce transsaharien et côtier, le commerce du sel, de la noix de cola, mais surtout celui de l'or, de l'ivoire, des fusils et des esclaves de guerre destinés à la vente ou à la domesticité agricole, y avait contribué à asseoir une forte communauté mandingue dans le sud. Ce qui avait implicitement modifié le paysage des implantations ethniques en Côte d'Ivoire et entraîné la réorganisation de l'espace ethno - culturel de la Côte d'Ivoire. La forte communauté mandingue dans le sud avait essaimé leur civilisation et leur religion dans les grands centres. Et c'est sûrement pour cela que les Gouro et les Yacouba sont considérés comme étant les Mandé - Sud de la Côte d'Ivoire.

Barrer la route à l'islam était cependant loin d'être la seule cause d'implantation des missionnaires dans le Nord de la Côte d'Ivoire. Les vrais motifs de l'implantation des missionnaires catholiques en pays sénoufo étaient ailleurs.

2. Les causes réelles

Les motifs réels qui ont amené les Missionnaires catholiques à s'implanter en Moyenne Côte d'Ivoire sont pour nous de deux ordres. Ils sont liés à des situations de l'heure : démentir les accusations selon lesquelles les missionnaires de la Côte d'Ivoire avaient négligé l'arrière pays au profit de la côte atlantique, et apporter la civilisation française dans la région suite à la pacification par l'armée coloniale française du pays baoulé et du pays sénoufo à la fin des années 1800.

2.1. Démentir les accusations faites aux missionnaires de la Côte d'Ivoire de ne s'intéresser qu'à la Basse Côte d'Ivoire

Les missionnaires installés au Sud de la Côte d'Ivoire étaient accusés de ne pas s'intéresser à l'arrière pays de la colonie de Côte d'Ivoire. Cela avait été signifié dès 1901 en France au premier responsable de l'Eglise catholique d'alors, le Père Hamard, Préfet Apostolique en Côte d'Ivoire en congé en France. Le Père Bedel dans son compte rendu de voyage au Nord en 1902 a noté des informations sur ce sujet. Il écrivait que le Révérend Père Hamard, revenu de France en 1901 " *rapportait des projets assez vastes dont il m'avait déjà entretenu par lettre*". Parmi ces projets, il y avait celui :

"d'étendre l'action d'évangélisation vers le Nord le plus loin possible. A Rome, d'après les bruits recueillis par le Révérend Père Préfet, les Pères Blancs, voulant toujours étendre leur zone d'influence, avaient montré à Rome deux cartes de l'Afrique occidentale. Ils prétendaient que les Missionnaires de Lyon s'étaient contentées depuis quarante ans, de s'occuper des populations côtières, restant assis sur des chaises longues à contempler l'Océan. En conséquence, ils s'offraient pour aller vers les plantations délaissées de l'intérieur. Le Révérend Père Hamard, ancien Père Blanc lui-même, comprenait qu'il était urgent de faire cesser cet état des choses qui était exagéré et d'étouffer toute insinuation de farniente à l'adresse des Missionnaires de Lyon" ¹¹³.

Fouetté dans son orgueil, le Père Hamard dès son retour, choisit le Père Bedel pour démentir les accusations et faire taire les rumeurs. Le Père Hamard le responsabilisa et lui demanda ainsi d'œuvrer pour l'implantation missionnaire dans l'hinterland. Le Père Bedel ne fit pas de peines à s'exécuter. Il indiqua dans son journal combien ce projet était si cher au Préfet Apostolique puisque celui-ci avait décidé " *malgré toutes les difficultés*

¹¹³ Révérend Père BEDEL Jean-Marie, Catholique, « Cahiers de Souvenirs de voyage 2 juillet 1896-22 mai 1902 », document polycopié dans le cadre des activités marquant le 75^{ème} anniversaire de l'arrivée des Pères de la Société des Missions Africaines à Korhogo, Mission Catholique, Paroisse Cathédrale Korhogo, 1979, p.24.

de donner un démenti à ces allégations fort exagérées"¹¹⁴. Les missionnaires catholiques installés dans le Sud reconnaissaient donc qu'on leur reprochait de n'être pas dans le pays profond, mais ils trouvaient exagérés le fait qu'on prenne cela comme une négligence de leur part. Qu'en était-il exactement ?

D'emblée, rappelons nous que la congrégation religieuse chargée de l'évangélisation de la Colonie de Côte d'Ivoire était la Société des Missions Africaines de Lyon dès 1895. Outre la Côte d'Ivoire, les Pères des Missions Africaines étaient présents au Dahomey (actuel Bénin) depuis 1861, à la Côte du Bénin (actuel Nigeria), en Gold - Coast (actuel Ghana) depuis 1895. A maintes reprises, la Congrégation de la Propagande et le Père Planque (fondateur de la Société des Missions Africaines) avait émis le vœu de voir leurs missionnaires en poste sur les côtes ouest africaines pénétrer l'intérieur des terres qu'ils occupaient. Le constat des maigres résultats que l'évangélisation avait produit à l'aube de 1900, motiva davantage les Supérieurs et responsables de la SMA à envisager l'occupation et l'évangélisation matérielle des terres africaines plus en profondeur.

Au Dahomey, les missionnaires de la Société des Missions Africaines avaient ouvert, en 1885, Aktopkamé (dans l'actuel Togo), à 150 km de la côte mais on l'avait fermé dès 1887 après la mort des deux Pères en poste. Puis, ils ouvrirent successivement d'autres postes de Mission à Athiemé à 50 km de la côte, puis Kétou en 1895 à 50 km de la côte et Zagnanado à 100 km de la côte en 1897.

Dans le futur Nigeria, la Mission d'Abéokuta à 100 km de la côte est ouverte en 1884, puis abandonnée en 1891. Celle d'Onitsha à 200 km de la côte est ouverte en 1894.

Pour ce qui est de la Côte d'Ivoire et de la Gold - Coast, les missions sont toutes situées le long de la côte. Déjà les missionnaires avaient dans des localités telles le Dahomey atteint les 130 kms à l'intérieur du pays et 200 kms dans le futur Nigeria. Cette présence missionnaire de la Société des Missions Africaines à l'intérieur des ces pays s'était faite après vingt-

¹¹⁴Père COTE Rosaire et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », 1979, Mission Catholique de Korhogo, Paroisse cathédrale Saint Jean-Baptiste de Korhogo, p. 4.

cinq ans d'ouverture des premières missions.

Or les Pères des Missions Africaines étaient en concurrence ouverte avec les Pères Blancs¹¹⁵.

Ces derniers avaient reçu en 1868, la charge de la Préfecture Apostolique du Sahara qui englobait des territoires qu'on appelait le Soudan occidental (l'actuel Mali) et la Haute-Volta (l'actuel Burkina-Faso). Mais les frontières méridionales de ce vaste ensemble territorial alors peu encore exploré, n'étaient pas assez précises. Mais, en 1890, cette frontière fut dès lors précise plus au Sud, jusqu'aux montagnes de Kong, vers le 10^{ème} degré de latitude. Ainsi, en 1895, les Pères Blancs s'installèrent à Ségou et à Tombouctou. Ils étendirent leur occupation sur les limites concédées. Ils le parcoururent et découvrirent que les montagnes de Kong n'existaient pas dans la réalité. Alors, Monseigneur Hacquart, 1^{er} responsable du Vicariat Apostolique du Sahara et du Soudou, rend compte au Cardinal Préfet de la Propagande :

" le bref d'érection, en effet, ne pouvait être plus précis que ne l'étaient les connaissances géographiques à l'époque où il fut rédigé. Mais depuis, Kong a été visité, conquise, le pays occupé et il est constant aujourd'hui que les montagnes de Kong, signalées sur renseignements par les voyageurs du commencement n'existent pas " 116.

Les Pères Blancs découvrirent que Kong n'était pas situé au 10^{ème} degré de latitude, mais au 9^{ème} soit environ 120 kms plus au Sud. Pendant ce temps, la Colonie de la Côte d'Ivoire fut constituée en 1893 et sa frontière Nord suit approximativement le 10^{ème} degré de latitude. Par conséquent, un différend opposa les Pères de la Société des Missions Africaines et les Pères Blancs. Les premiers prétendaient qu'ils avaient la charge de toute la Côte d'Ivoire et les seconds estimaient que leur territoire descendait jusqu'à Kong. Il eut

¹¹⁵ Les Pères Blancs forment une société de vie apostolique de missionnaires fondée à Maison-Carrée (Algérie) en 1868 par le cardinal Charles Martial Lavigerie (1825-1892), archevêque d'Alger. Elle porte le nom moins connu de Société des Missionnaires d'Afrique. Les Pères blancs se sont distingués par leurs travaux en ethnographie et en géographie, dans l'intérieur du continent africain qui était alors presque inconnu des occidentaux. Le Père Augustin Hacquard a joué un grand rôle dans les missions en Afrique occidentale et plus particulièrement dans l'actuel Mali. Il s'est joint en 1896 à la mission Hourst, qui était une mission hydrographique sur le fleuve Niger.

¹¹⁶ Lettre du 22 juin 1900. Pièce N^o 070118 aux Archives des Pères Blancs à Rome in Pierre TRICHET, 1994, *Op.cit.*, p.122.

fallu attendre jusqu'en 1907 pour que les Supérieurs de la Société des Missions Africaines et des Pères Blancs eussent parvenus à un accord : toute la Côte d'Ivoire appartenait aux Missions Africaines et le Nord de la Gold - Coast (à partir du 9^{ème} degré de latitude) au Pères Blancs. La Propagande ratifia cet accord par un décret du 18 septembre 1907¹¹⁷.

Malgré tout, les Pères Blancs, souhaitaient se rapprocher de la côte pour faciliter leurs problèmes de transport des marchandises venant d'Europe. Ils n'ignoraient pas aussi que les populations du Sud sont moins islamisées et donc susceptibles de s'ouvrir à l'évangile.

Tous ces faits historiques évoqués précédemment expliquaient en partie les raisons de l'envoi rapide d'une équipe de reconnaissance ayant pour mission de détecter les localités indiquées pour accueillir une mission dans le nord de la colonie.

Le barrage de l'expansion de l'islam, n'était donc pas l'unique motif de la présence missionnaire en Moyenne Côte d'Ivoire.

Mais, qu'étaient venus faire les missionnaires dans ces régions arides du pays sénoufo ? Mitteré Bellum répondait pour dire :

*" faire la guerre au diable, renverser des idées ancrées depuis toujours dans les cerveaux des enfants maudits de Cham, allumer le feu de la charité, enseigner la vertu : en un mot, établir le règne du Roi éternel qui veut le salut de tous les hommes"*¹¹⁸.

La réalité était que les premiers missionnaires installés en pays sénoufo, n'envisageaient pas uniquement le salut des Sénoufo par le christianisme. Ils y étaient aussi pour apporter la civilisation française dans la région.

2.2. Apporter la civilisation française dans la région

L'almamy Samory Touré vaincu en 1898, l'heure de l'implantation française en pays sénoufo avait sonné. Le pays sénoufo fut dès lors organisé sur le modèle des autres territoires coloniaux. Il fut divisé en districts, cercles, subdivisions, provinces et cantons. Par conséquent, le nord servit de grenier de main-d'œuvre pour la construction du chemin de fer Abidjan - Niger, des routes et pour les plantations agricoles du sud.

¹¹⁷ Pièce N° 070170 aux Archives des Pères Blancs à Rome in Pierre TRICHET 1994, *Op.cit.*, p.123.

¹¹⁸ Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit.*, p.261.

L'implantation des missionnaires attira les missionnaires catholiques dans les régions du nord.

La thèse de l'ignorance de la civilisation française par les populations de la Moyenne Côte d'Ivoire fut tendancieusement soutenue par les missionnaires pour implanter le catholicisme en Moyenne Côte d'Ivoire. La Basse Côte d'Ivoire avait été déjà touchée par la civilisation française par le biais des écoles contrairement au Nord qui était attaché à ses anciennes pratiques coutumières.

Il fallait y apporter la civilisation occidentale, "*la vraie*" par le canal de l'école et de la Bible donc, aux moyens de l'éducation et de la diffusion de la foi catholique. A ce propos, Ouattara Tiona écrit :

" par l'éducation, ils entendaient répandre la langue française dans les régions les plus reculées et donner des employés de comptoirs aux maisons de commerce, des artisans aux chemins de fer, des interprètes au gouvernement, des employés aux douanes, aux postes et autres services de l'administration"¹¹⁹.

C'est à juste titre que les Supérieurs de la Société des Missions Africains avaient opposé cet argument aux lois anticléricales sur les congrégations, proclamant qu'ils travaillaient pour la colonisation de la Côte d'Ivoire. D'ailleurs,

"le Député Le Herissé chargé de la défense de la SMA présenta les missionnaires comme des colonisateurs modèles et irremplaçables parce qu'ils revenaient moins chers à l'Etat et qu'ils avaient le courage et la foi en ce qu'ils réalisaient"¹²⁰.

Les missionnaires furent considérés comme une composante des forces colonisatrices en présence : les commerçants et les administrateurs européens. Le mouvement missionnaire était ainsi imbriqué dans celui de la colonisation. Les activités pastorales transmettaient nécessairement une part de la civilisation européenne à travers l'école (le français, le mode de pensée européen, l'histoire de la France et l'accès à la doctrine chrétienne).

A ce niveau, l'action des missionnaires n'est pas unilatérale. Michel Bee nous donne deux principales interventions du Pape Benoît XV. La première exprime l'inquiétude du Souverain Pontife au sujet de

¹¹⁹ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit*, p.261.

¹²⁰ Idem p.55.

*" l'esprit national qui sévit dans certaines publications missionnaires et fait passer les intérêts de sa propre nation avant ceux de l'Eglise"*¹²¹.

La deuxième rappelle que le

*"missionnaire doit se garder du désir de répandre sa langue nationale parmi les indigènes, pour ne pas être suspect de se préoccuper avant tout des intérêts de sa nation"*¹²².

Si l'esprit patriotique a pu motiver la montée des Pères à Korhogo, ce n'est qu'à un niveau individuel et non comme objectif pastoral officiel. C'est pourquoi nous pensons cette motivation est aussi relative que cela puisse paraître. Mais, ce qui est évident est le fait que l'implantation des missionnaires catholiques dans le Nord de la Côte d'Ivoire, ne serait possible si l'environnement politique et social dans le pays baoulé et dans le pays sénoufo ne s'y prêtait pas. La pacification de la Moyenne Côte d'Ivoire par l'armée française ouvrit la voie à la présence missionnaire dans la région en ce début du XIX^{ème} siècle. De 1881 à 1898, Samory s'opposa à la conquête du Nord du pays par les Français. Il sera donc poursuivi par les colonnes militaires françaises qui atteindront le pays baoulé. Mais ces colonnes françaises se montrèrent fort peu respectueuses des droits civils et suscitent donc de violentes oppositions voire des combats menés par les populations baoulé de 1893 à 1901, comme nous le relate le Père Gorju :

*" en décembre 1898 (...), 3000 indigènes attaquaient (...) le poste de Bouaké et étaient repoussés après de rudes combats. L'année suivante, les N'gban et les Ouarébo recommencent la guerre dans le Sud et brûlaient le poste de Toumodi (...). En 1901, la lutte continuait contre les faafoués et les N'gban"*¹²³.

Les raisons de l'insurrection des Baoulé contre les Français s'expliquaient par le fait qu'ils *" refusaient travaux forcés, impôt inconnu jusque là par eux, perte des gisements aurifères, perte de leur indépendance, mauvais traitements (...)"*¹²⁴.

¹²¹ Michel BEE, « La Christianisation de la basse Côte d'Ivoire », in *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, 1975, N° 229, p. 625.

¹²² Idem

¹²³ Joseph GORJU, 1915, *La Côte d'Ivoire chrétienne*, Lyon : Vitte, pp. 97-98.

¹²⁴ C. ARBELBIDE, *Les Baoulés, leur résistance à la colonisation* in TRICHET (P.), 1994, Tome 1, Op.cit, p.124

La paix était revenue dans le pays baoulé grâce aux actions sociales et politiques (traitement des habitants avec justice et humanité) des administrateurs civils coloniaux tels que Nébout, Pobéguin ou Delafosse.

La victoire des Français sur Samory et ses Sofas en 1900, bourreaux des populations de la Moyenne Côte d'Ivoire de 1893 à 1898, créa un climat de paix dans les régions septentrionales de la Moyenne Côte d'Ivoire.

Le contexte politique et l'environnement social leur était désormais favorable pour l'annonce de la « *Parole de Dieu* ». C'est à juste titre que le Père Bedel écrivait :

*"bien des fois, les missionnaires ont jeté les yeux sur l'intérieur ; longtemps des difficultés de tout genre ne leur avaient pas permis d'y porter leur pas. Enfin, le fameux Samory a été fait prisonnier, les tribus révoltées ont été soumises, le missionnaire catholique pouvait désormais songer à planter la croix dans ces contrées menacées de subir le joug du mahométisme"*¹²⁵.

Une fois toutes les conditions réunies, les missionnaires n'hésitèrent pas à monter plus au Nord de la Côte d'Ivoire. Ainsi donc, des voyages d'exploration, de reconnaissance s'organisèrent pour l'installation matérielle des missionnaires dans le Nord de la Côte d'Ivoire. Ainsi, s'établirent les premiers contacts des missionnaires catholiques avec la société sénoufo.

II. Les voyages d'exploration (1902 et 1904)

Les premiers contacts des missionnaires avec la société sénoufo de Côte d'Ivoire, se sont effectués à l'issue des voyages d'exploration menés dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire en 1902 et 1904.

1. L'équipe du voyage

Les Pères Jean-Marie Bedel , Ferdinand Fer et Jean-Louis Méheust , le futur catéchiste Louis Ouandété et quelques porteurs formaient l'équipe de voyage chargée de l'exploration de la Moyenne Côte d'Ivoire en 1902.

Le Père Jean-Marie Bedel, était alors âgé de 33 ans. Issu de la Société des Missions Africaines, ce Breton servit à Korhogo jusqu'en 1921. Il était en Côte d'Ivoire depuis six ans déjà. Il était le fondateur des Missions de Dabou en 1896 et de Bonoua en 1897. Conseiller et homme de

¹²⁵ *Echo des Missions Africaines*, Septembre – Octobre, 1902, *Art.cit*, p.155.

confiance du Préfet Apostolique (le Père Hamard), le père Bedel était en tête de l'équipe chargée de la reconnaissance de l'intérieur du pays. Décédé en 1943, il repose au cimetière de Williamsville à Abidjan.

Quant au Père Ferdinand Fer, il était en Côte d'Ivoire depuis quatre ans déjà en 1902. Originaire de Nantes, le Père Ferdinand Fer, était dans sa 29^{ème} année de naissance. Associé au Père Jean-Marie Bedel depuis la Mission de Bonoua, il fut choisi par celui-ci pour le voyage. Ses jours prirent fin en 1946 en France.

Le Père Jean-Louis Méheust, avait 37 ans quand il fondait la Mission du Nord. Il était l'un des plus proches collaborateurs du Père Jean-Marie Bedel. Il n'a pu séjourner longtemps au nord. Depuis 1909, il repose à Grand-Bassam.

Louis Ouandété était né vers 1877 à Kadjéoulélozézo, petit village djimini entre Boniérédougou et Dabakala. Son nom traditionnel : Wa-n-do-té « qui ne connaît pas son père », a été orthographié Ouandété dès les premières mentions. Il a mené la vie de tous les jeunes djimini de son âge et a participé à l'initiation traditionnelle. Ouandété eut sa renommée dans le milieu religieux chrétien sénoufo grâce à un contexte sociopolitique à la fin du XIX^{ème} siècle qu'il convient de préciser de prime abord. En effet, dès 1894, la tourmente s'était abattue sur le sud du pays sénoufo. Les villages étaient détruits par les troupes du conquérant Mory Touré. Les révoltés étaient pillés et les populations fugitives étaient pourchassées pour être vendues comme esclaves sur les marchés de la région de Bouaké. Si sa mère subit ce triste sort, le jeune Ouandété échappe à la capture et va errer plusieurs mois dans un pays ravagé par la guerre et réduit à la famine.

Une colonne militaire française (Colonne Monteil) avait vainement essayé de traverser la région pour atteindre la ville de Kong. Elle se replia vers le sud avec de nombreux blessés. Alors, les réfugiés par milliers s'agglutinèrent à la troupe dans une pagaille indescriptible. Se plaçant sous sa protection, ils espéraient échapper à la capture, mais ralentissaient sa progression. La retraite se transforma en déroute : les Sofa (auxiliaires de l'armée de Samory) enlevèrent les retardataires, tandis que les villages baoulé voisins lançaient des attaques contre les flancs de la colonne pour se saisir des isolés.

Ouandété parvint avec les rescapés à Kouadio-koffikro (Didiévi). La colonne fut dissoute et les troupes étaient acheminées vers la côte. Ouandété suivit une compagnie placée en réserve à Grand-Lahou. Devenu cantinier, il resta de longs jours dans la position inconfortable d'un réfugié auquel l'espoir d'un retour au pays natal est interdit. En août 1896, la troupe s'embarqua pour aller combattre sous d'autres cieux. Que faire des cinquante réfugiés originaires du Djimini et du Tagouana ? On les débarqua à Grand-Bassam pour les placer à la garde de la police. Celle-ci proposa aux Européens de la ville de venir choisir ceux dont ils voulaient prendre la charge. Et c'est ainsi que le matin du 27 septembre 1896, Ouandété rencontra celui qui allait transformer sa vie en même temps que le Christ. Ouandété est au nombre des douze jeunes gens que l'on choisit pour le service de la Mission. Il fit partie des six « bambara » qu'on embarqua le lendemain à destination de Dabou en compagnie des Pères Hamard et Bedel. Le jour de Noël 1899, Ouandété est baptisé à Grand-Bassam sous le prénom de « *Louis* ».

En fin 1901, le Père Hamard, nouveau préfet apostolique de la circonscription ecclésiastique de Côte d'Ivoire, choisit le Père Bedel pour entamer une tournée d'exploration dans le nord de la colonie de Côte d'Ivoire avec la perspective de rechercher l'emplacement favorable à une implantation missionnaire. Il choisit pour l'accompagner, le Père Ferdinand Fer et Louis Ouandété qui lui serait un bon guide vers les régions du nord dont il était originaire. Ce choix s'avéra judicieux et le serviteur se révéla être l'homme de confiance avant de devenir « *bras droit* » des missionnaires catholiques installés en pays sénoufo et cela jusqu'en 1949.

Mais, par quel moyen l'équipe de voyage effectua le déplacement du sud au nord ?

2. Les moyens du transport

Le voyage de reconnaissance de la Moyenne Côte d'Ivoire s'est effectué à pied. Au départ de l'expédition vers le Nord de la Côte d'Ivoire, l'équipe de voyage ne disposait d'aucun moyen de transport. Même le hamac dans lequel les administrateurs étaient transportés manquait. Malgré cela les missionnaires ne cédèrent pas au découragement. Leur forme

physique et mentale était pour eux un atout inestimable. Un témoignage sur le physique des missionnaires disait ceci :

" ils étaient robustes et résistants. S'agissant notamment du Père Jean-Marie Bedel, il est écrit qu'il était pourvu de longues jambes, qu'il avait la réputation d'être imbattable à la marche à pieds, qu'il dévorait des kilomètres en un temps record et qu'il allait, là où il n'y avait ni route, ni chemin de fer, il va sac au dos, bâtons en mains, luttant avec la faim et la soif, couchant sur la dure, se contentant d'une banane ou d'une igname. Déclassant tous les autres marcheurs. On l'appelait « l'homme qui a de longues jambes » auquel pour la marche, aucun noir ne pouvait être comparé"¹²⁶.

Ce furent des hommes motivés dotés d'une santé à toute épreuve qui avaient eu pour mission d'effectuer l'aventure du Nord de la Côte d'Ivoire. Ce voyage se fit en deux étapes : l'étape de janvier et juin 1902.

3. Les voyages dans le nord (janvier et juin 1902)

Le voyage de reconnaissance et d'exploration de la Moyenne Côte d'Ivoire, débuta dans l'après midi du 13 janvier 1902 pour un périple en pays inconnu. Le Père Hamard, Préfet Apostolique accompagna l'équipe du voyage jusqu'à Débrimou. A l'issue de quatre jours de marche, elle arriva à Tiassalé. Là-bas, l'équipe dût attendre l'autorisation des officiers de l'administration civile pour continuer leur chemin, puisque

"le Baoulé est occupé militairement, qu'il y a eu des combats assez durs et que beaucoup de tribus ne sont pas encore soumises"¹²⁷.

Après Tiassalé, les Pères arrivèrent à Toumodi où ils marquèrent un arrêt pour se reposer. Le 04 février 1902, les missionnaires furent à Kouadiokoffikro (actuel Didiévi).

Le 07 février, ils arrivèrent à Bouaké où ils y furent bien accueillis par le Capitaine Lambert de l'Administration coloniale qui leur fournit tous les renseignements utiles et leur fit visiter le village. Au nombre des renseignements utiles, il y avait le contexte politique de la fin du XIX^{ème} siècle dans le Baoulé. Le Baoulé s'est trouvé durant cette période entre les samoriens (qui y étaient dans le cadre du commerce qui avait occasionné la

¹²⁶ Père COTE et al, *Op.cit* p.9.

¹²⁷ Pierre TRICHET, 1994, *Op.cit*, p.125.

création de réseaux soudanais et akan de vente d'esclaves) et les français (présents dans le Baoulé pour mener à bien la politique coloniale : réduire la résistance Baoulé et réaliser leur vœu de relier le Soudan à la Côte d'Ivoire). Chacun de deux constitua une entrave à la réalisation mutuelle de leurs desseins jusqu'à la victoire des Français sur Samory le 28 septembre 1898. Cette victoire eut pour effet, l'occupation totale du Baoulé par les Français qui y construisirent des postes. Les autorités coloniales françaises victorieuses de Samory procédèrent à des réquisitions obligatoires de main-d'œuvre, de vivriers pour l'approvisionnement des troupes, la politique de libération des esclaves vendus par Samory dans le Baoulé, en somme les abus de tous genres. Cette attitude est à l'origine d'un état permanent de belligérance dans tout le Baoulé. Les Baoulé se soulevèrent par moment contre les autorités coloniales. Leur résistance avait créé l'instabilité du pays baoulé en 1904. C'est pourquoi, les missionnaires ont été invités à monter plus au Nord de la Côte d'Ivoire pour s'y établir.

Les circonstances n'étaient favorables à une implantation missionnaire à Bouaké. Pourtant, *"Tous avaient grande envie de voir la Mission fixer à Bouaké"* écrivait le Père Bedel. Il avait le projet de construire une case à Bouaké pour s'y fixer. Mais, ils furent invités à aussi voir ailleurs :

*"le samedi 08, dit le journal du Père Bedel, arrive M. Dutheil de la Rochère, il connaît très bien les régions du Nord. Il nous engage vivement à visiter le pays sénoufo, population travailleuse et fétichiste"*¹²⁸.

D'ailleurs le Père Hamard leur avait déjà recommandé le pays sénoufo :

*" bouaké serait un point déjà assez loin dans l'intérieur, mais tâchez de monter encore plus haut si possible"*¹²⁹.

Tandis que le Père Fer veille à la construction d'une case à Bouaké, le Père Bedel monta plus au Nord. La "colonne" passa par Katiola le 8 mars au soir, puis le lendemain à Daracolondougou, l'équipe y fut bien accueillie. Elle parvint par la suite à Niakaramandougou le 11 mars, puis Longo le 12 mars où était construit le poste militaire du Bandama. Après Longo, ce fut Kiémou qui reçut les voyageurs. Puis ils arrivèrent à Gbombélékaha ou

¹²⁸ Pierre TRICHET, 1994, *Op.cit*, p.4.

¹²⁹ Idem.

Napiéolodougou où le chef Napiéolo se montre très hospitalier. L'équipage arrive à Korhogo dans l'après-midi du 19 mars 1902, après avoir séjourné à Tioroniaradougou. Après deux mois de voyage, les missionnaires arrivèrent au coeur de la Moyenne Côte d'Ivoire.

Parvenus dans le pays sénoufo, les missionnaires échangèrent avec le chef des Sénoufo Gbon Coulibaly. Le Père Bedel notait dans son rapport de mission :

"le chef de Canton Gbon Coulibaly, vient avec sa suite me saluer au campement. Je lui dis qui je suis et lui donne mes projets. Il me donne de très bonnes paroles et me fait visiter son village et sa maison"¹³⁰.

La prise de contact à Korhogo fut rapide (six heures et demie), mais prometteuse pour les explorateurs qui prirent le chemin du retour. C'est ainsi, qu'ils apprirent à nouveau le soulèvement des Baoulé contre l'administration coloniale, alors que les Pères songeaient à s'établir définitivement à Bouaké. Mais le Préfet Apostolique, Père Hamard, désireux de revoir ses pionniers leur demanda de revenir à la côte au plus tôt en passant par l'Est, le Djamala, le Djimini, l'Assikasso et l'Indénié.

Le 23 juin 1902, ils atteignirent Grand-Bassam. Le Père Bedel tira les conclusions du voyage dans la Moyenne Côte d'Ivoire en ces termes :

" il résulte de nos observations qu'on ne saurait attendre plus longtemps pour fonder quelques centres de mission dans cet immense champ aux ouvriers évangéliques (...)"¹³¹.

Six mois plus tard, soit le 09 décembre 1902, le Père Bedel quittait Grand-Bassam pour fonder une mission au Nord. Cela ne put se faire qu'à partir 1904.

En partant du Sud vers l'intérieur de la Côte d'Ivoire, le Père Bedel, avait l'intention de fonder définitivement la Mission de Bouaké à la frontière de la Basse Côte d'Ivoire et de la Moyenne Côte d'Ivoire. Malheureusement, il ne put réaliser ce projet. En effet, à Bouaké où il arriva le 13 janvier 1903, par l'Indénié et l'Assikasso, les Baoulés s'étaient armés pour refaire la guerre contre les colonnes françaises, protectrices des réfugiés et des captifs Djimini et Tagouana. Le Capitaine La Place, vue la situation délétère

¹³⁰ *Echo des Missions Africaines*, novembre- décembre 1902, *Art.cit*, p.190 .

¹³¹ *Idem*

qui prévalait à Bouaké dirent aux missionnaires qu'il ne lui était pas possible de favoriser l'établissement d'une mission à Bouaké. Ainsi, les missionnaires songèrent à aller se fixer plus au Nord, dans "*cette région très peuplée et fétichiste de l'Ouest du poste militaire du Bandama qu'est le pays sénoufo*" et qu'ils avaient visitée l'année précédente. Après avoir référé au Préfet Apostolique, les Pères quittèrent à regret le pays Baoulé pour le pays sénoufo. Mais ces voyages éclairs suffisaient-ils pour expliquer le choix du Nord ivoirien pour l'installation des missionnaires catholiques dans l'hinterland ?

En tout cas, la brève tournée effectuée dans la savane n'était pas inutile à tout point de vue. Des raisons l'expliquent :

Au plan géographique, l'observation du paysage a permis aux missionnaires de constater les différences entre le Sud et le Nord. Venu en mars, le missionnaire a dû remarquer la clarté laissée par la sécheresse et les feux de brousse, grand contraste avec les forêts quasi-impénétrables de la côte ; ainsi dans la région du Nord, l'homme se déplace beaucoup plus facilement sur de longues distances, sans préoccupation outre mesure des obstacles naturels. N'était-ce pas là un avantage en faveur de l'annonce de l'Évangile dans ces contrées !

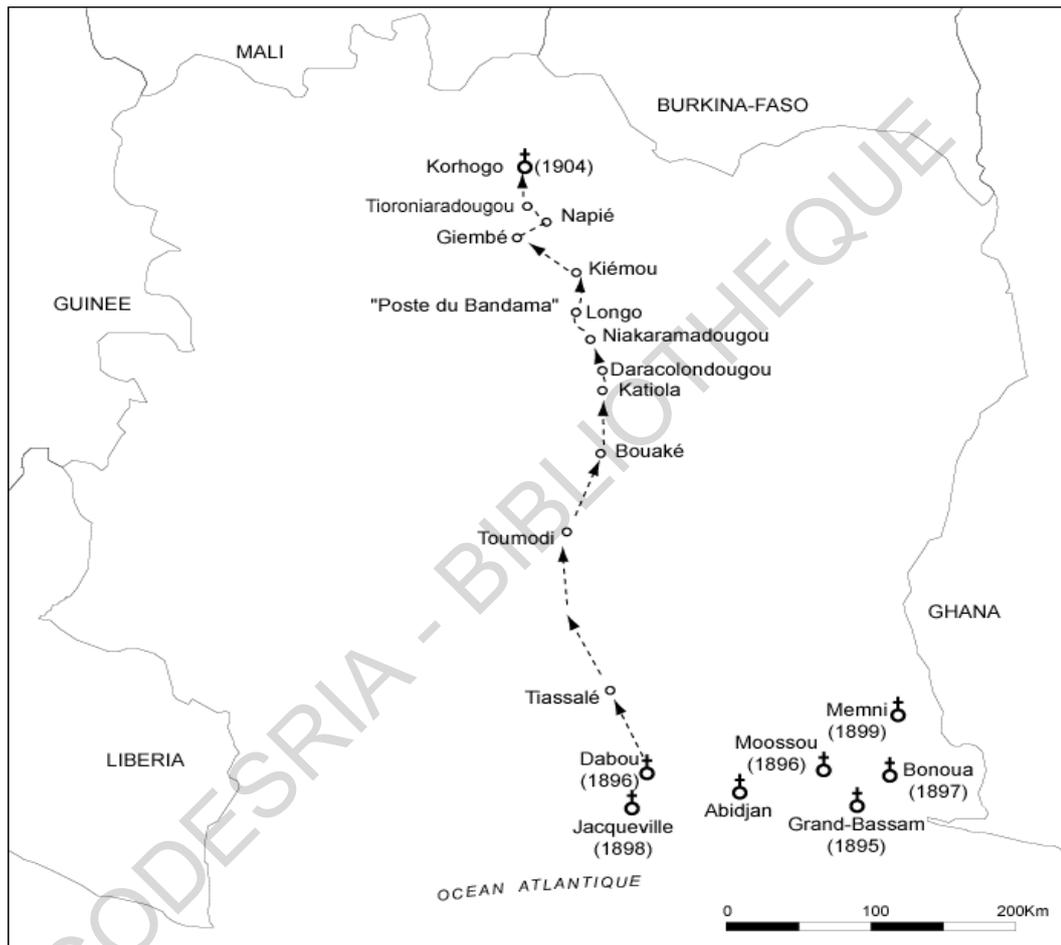
Au niveau sociologique, les diverses rencontres ont pu fournir au Père Bedel de précieux renseignements : il a pu voir de nombreuses populations, de gros villages, observer certains comportements sociaux ; d'ailleurs les missionnaires obtenaient auprès de leurs compatriotes de l'administration coloniale certaines informations ; à Bouaké le Capitaine Lambert a bien joué ce rôle, mais surtout de M. Duteil de la Rochère.

Par ailleurs, le Père Bedel a été marqué dans le pays sénoufo par l'attitude accueillante. Il a souligné dans son journal « *Le journal du Père Bedel* » le bon accueil que les chefs de villages leur ont réservé. Le fait que le missionnaire soit rentré en contact avec les chefs des villages sénoufo traversés leur a été fort utile en ce sens que tout étranger qui se soit présenté au chef bénéficie directement de sa protection et cela dispose les autochtones au message de l'hôte. Ainsi donc, les missionnaires savaient qu'ils pourraient avoir les sujets par le chef et que dans le pays sénoufo, même si le chef ne se convertit pas, il donne la latitude à ses administrés

de suivre les nouveaux venus que sont les missionnaires.

Tous ces aspects géographiques et sociologiques militaient en faveur du choix du Nord et offraient de nombreux avantages aux missionnaires qui avaient admis la nécessité de s'installer définitivement dans le pays sénoufo.

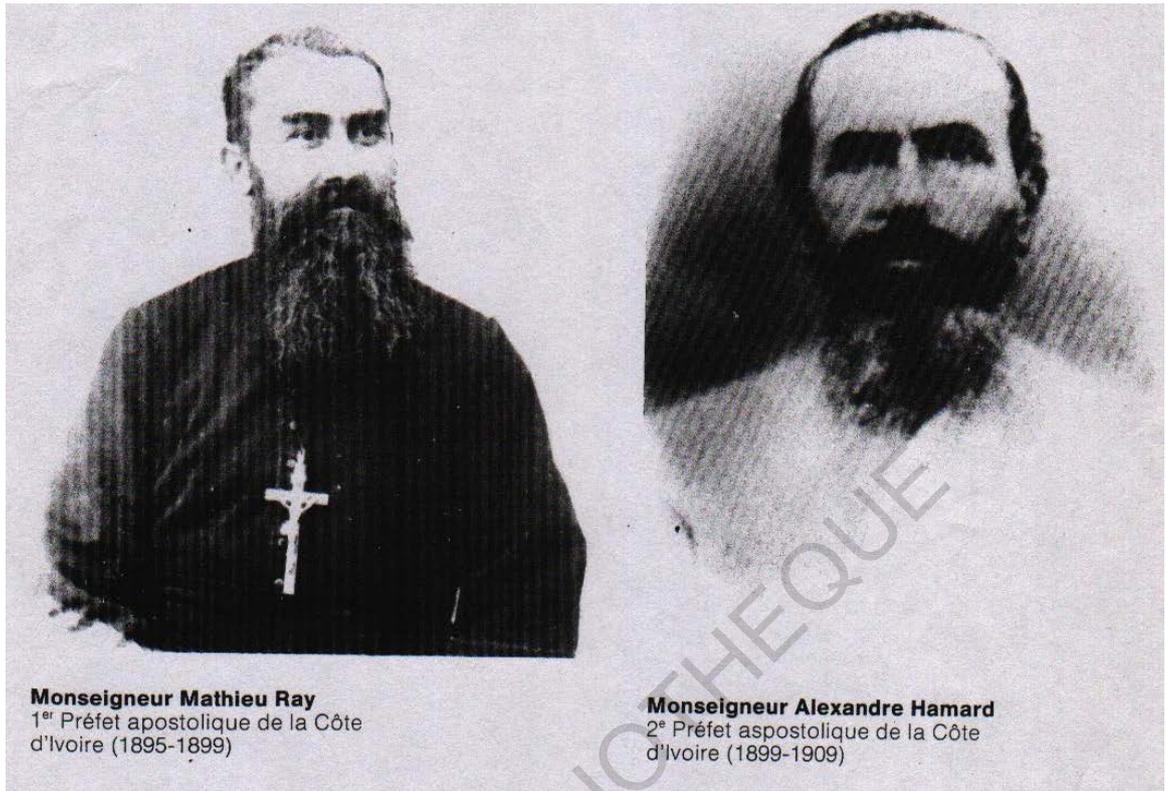
Carte n°3 : Itinéraire de la première visite des Pères au Nord (1902-1904)



- > Itinéraire de la première visite des pères au Nord (1902-1904)
- Localités
- ♂ Missions

Sources : DIOCESE DE KORHOGO, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Diocèse de Korhogo : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, 34 p.

Photo n° 5 : Les préfets apostoliques Monseigneur Mathieu Ray et Monseigneur



Sources : DIOCESE DE KORHOGO, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Diocèse de Korhogo : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, 34 p.

III. L'installation définitive des missionnaires en pays sénoufo de Côte d'Ivoire

Guiembé fut la localité que les missionnaires choisirent en premier pour s'installer dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Mais des circonstances les amenèrent à choisir Korhogo comme lieu de prédilection de l'activité missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire.

1. L'installation des missionnaires à Guiembé : fin 1903

Partis de Bouaké, le 16 mars 1903, les missionnaires avec à leur tête le Père Bedel s'installèrent à Guiembé à quelques kilomètres au sud de Korhogo où le chef Sanawélé Yéo leur avait manifesté de la sympathie l'année précédente lors de leur voyage d'exploration en Moyenne Côte d'Ivoire. Il y construisit un peu hâtivement, des bâtiments une école pour enseigner le français à une trentaine d'élèves. Leur installation, malgré le caractère provisoire des bâtiments semblait définitive. Se méfiant de

Korhogo, qui paraissait être un centre islamique important, le Père Bedel aurait choisi Guiembé pour mener l'action missionnaire dans le pays sénoufo. Leur installation inquiéta le chef Sanawélé Yéo, car il n'avait pas le droit de recevoir et d'installer des étrangers sans s'en refermer à son Supérieur. En effet, lorsque des étrangers arrivent en pays sénoufo, ils sont d'abord reçus par l'autorité supérieure qui les héberge quelques temps avant de leur trouver un tuteur de son choix. Ce qui n'était pas le cas des missionnaires. Bien, plus encore, Gbon Coulibaly, chef supérieur des Sénoufo avait sauvé Karanyo Yéo, ex-chef de Diembé, et tout le pays qu'il gouvernait de la destruction projetée par Samory en 1896. Pour toutes ces raisons, Sanawélé Yéo conduisit les missionnaires à Korhogo et les remit à Gbon Coulibaly.

2. L'installation des missionnaires à Korhogo : début 1904

Dans l'obligation de se rendre à Korhogo, pour y créer une mission, le Père Bedel se donna un temps de réflexion. Faute de moyens financiers, il ne pouvait avancer plus au Nord. Du moins c'est ce qu'il a fait croire à ses supérieurs. Néanmoins, il envoya le Révérend Père Ferdinand Fer tâter le terrain auprès de Gbon Coulibaly et son entourage musulman. Le Père Fer accompagné du Père Meheust, arriva à Korhogo le 03 janvier 1904.

Ils contactèrent les autorités administratives et traditionnelles et obtinrent un terrain d'une dizaine d'hectares pour la fondation de la nouvelle Mission.

Le Père Bedel donna d'autres explications à ses Supérieurs sur le choix de Korhogo comme première mission en Moyenne Côte d'Ivoire :

"en effet, le poste de Bandama vient d'être transféré à Korhogo. Lieu de convergences des grands axes routiers et chef-lieu du Bandama, le nouveau centre voit l'installation de plusieurs maisons de commerce et des représentants des chefs de canton qui y ont leurs villages. La Mission devait donc profiter de ce nouvel état des choses. On prévoit déjà que des enfants de chaque canton de la région viendraient fréquenter la future école de la Mission"¹³².

¹³²Révérend Père BEDEL Jean-Marie, Catholique, « Cahiers de Souvenirs de voyage 2 juillet 1896-22 mai 1902 », *Op.cit.*, p. 14.

Abondant dans le même sens que le Père Bedel, Mgr Diss justifiera plus tard le choix de Korhogo par les premiers missionnaires :

" (...) le poste administratif était transféré entre des rives du fleuve Bandama, où il se trouvait depuis la conquête militaire à Korhogo, la plus grosse localité du pays, résidence en outre, du chef principal sénoufo. C'est là qu'aboutissent toutes les routes, que s'installaient déjà toutes les maisons de commerce et que se fixeraient les représentants de tous les nombreux chefs de canton. Tant pour leur propre sécurité qui était alors toujours plus ou moins en danger que pour trouver au niveau administratif un appui solide et l'aide précieuse sur laquelle ils avaient tout droit de compter afin de se faire agréer plus facilement des indigènes et lancer l'œuvre de l'école à laquelle ils restaient profondément attachés, les Pères suivirent de près l'exode de l'administration et s'établirent à Korhogo dans son voisinage "¹³³.

Le missionnaire voulait ainsi laisser croire qu'aucune contrainte ne les amena à s'implanter à Korhogo. Une fois installés dans le pays sénoufo, les missionnaires songèrent à matérialiser leur présence à travers la fondation de nombreuses stations d'évangélisation.

Photo n°6 : Le chef suprême des Tiembara de Korhogo : Gbon Coulibaly et sa cour



Sources : Père COTE et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, 63 p.

¹³³ Rapport de Mgr Diss in DIOCESE DE KORHOGO, « L'implantation des missions catholiques dans le Nord de la Côte d'Ivoire de 1904 à 1971 » *Actes du colloque sur l'évangélisation en pays sénoufo : problèmes et perspectives*, du 12 au 15 août 2000, Archevêché de Korhogo, p.30.

Les faits et circonstances historiques permettant aux missionnaires d'élire domicile dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire, ils y fondèrent des stations d'évangélisation pour mener à bien leurs activités.

I. Les Missions créées au cours des quarante premières années d'évangélisation

Huit Missions furent fondées en pays sénoufo de Côte d'Ivoire au cours des quarante premières années de la présence missionnaire en pays sénoufo. Ce sont : La Mission de Korhogo (1904), la Mission de Katiola (1909), la Mission de Sinématiali (1922), la Mission de Ferkessédougou (1923), la Mission de Tafiré (1924), la Mission de Kouto (1927), la Mission de BoniéréDougou (1936), la Mission de Niakaramandougou (1937)¹³⁴.

1. La Mission de Korhogo (1904)

Les autorités administratives et traditionnelles du pays sénoufo cédèrent une dizaine d'hectares aux missionnaires catholiques pour la fondation d'une Mission à Korhogo en 1904. Aussitôt, installés les missionnaires aidés par quelques catéchistes dont Louis Ouandété, entreprirent la construction de la Mission qu'ils achevèrent en février 1904. Le 03 avril, jour de pâques, les Pères Ferdinand Fer, Méheust et Bedel bénirent et inaugurèrent la nouvelle Mission. La maison des Pères consistait

" en une construction en briques séchées au soleil, recouverte d'un toit de paille. Elle comprend cinq pièces avec une véranda tout autour. Elle est bien située, sur l'arrondi d'une pente douce dont un versant donne vers le village du chef et l'autre vers des terrains avec des sources qui permettent de faire le jardinage en tout temps. Une concession de douze hectares entoure la mission.

L'une des pièces de la Mission servait de chapelles, en attendant la construction de l'Eglise. Quant à l'école, elle était une des

¹³⁴ Les chiffres entre parenthèse correspondent à l'année de fondation de chacune des missions citées.

dépendances de la Mission. Les autorités administratives soutenaient l'initiative des missionnaires de créer une école, car à cette époque, l'école publique n'existait pas encore. Elles donnèrent aux missionnaires trente élèves pour soutenir leurs efforts dans l'instruction des enfants du Nord"¹³⁵.

Dans l'intention d'encourager les missionnaires, le Commandant du Cercle de Korhogo, accéda à leur demande d'obtenir un terrain pour l'établissement d'un village de liberté. Comme la Mission se trouvait en dehors des deux gros villages¹³⁶ de cinq mille âmes qui constituaient Korhogo, et par surcroît sise dans "un bois fétiche" redouté des populations, les missionnaires entreprirent de délocaliser la Mission à quelques mètres au sud du site de la chefferie de Korhogo.

Photo n°7 : La deuxième Eglise de la mission Catholique de Korhogo construite par le Père Vion avec l'aide des catéchistes Pierre Ouanna et de Louis Wandété



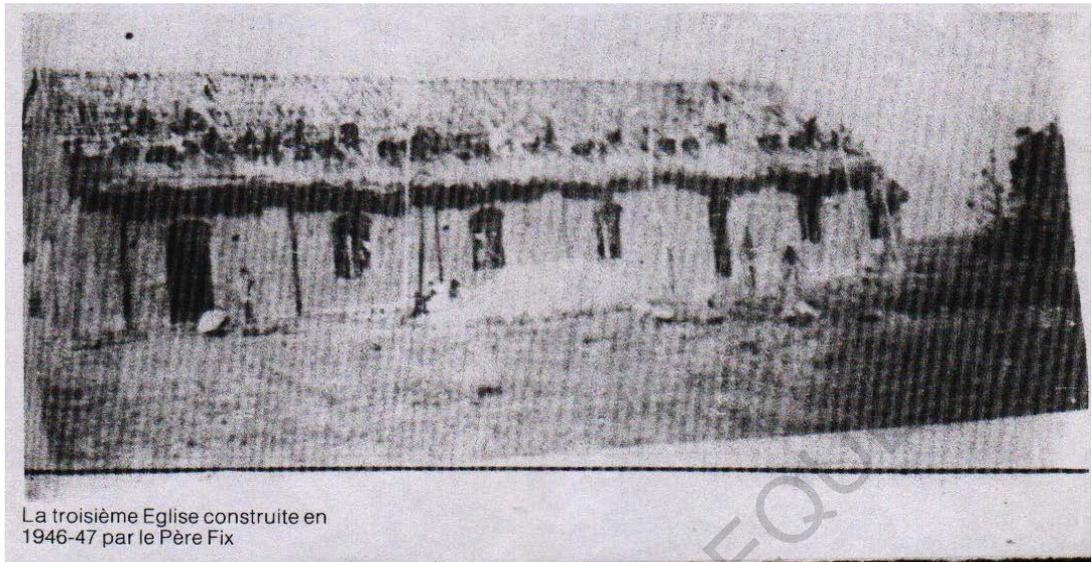
La 2^{ème} église, construite par le Père. Vion avec l'aide de Pierre Ouanna et de Louis Wandete

Sources : Père COTE et al., « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, 63 p.

¹³⁵ Père Rosaire COTE et al., *Op.cit* p.11.

¹³⁶ Korhogo consistait au début du XIX^{ème} siècle, en deux gros villages, l'ancien Korhogo jadis s'appelait *Dyéligué* aujourd'hui quartier *Koko* et le village de Gbon appelé *Tiégolokaha*, entouré d'un mur d'enceinte et dominé par la masse énorme de sa résidence. Entre les deux villages se dessinait le Korhogo moderne, avec les maisons de commerce, le village des représentants, les services administratifs.

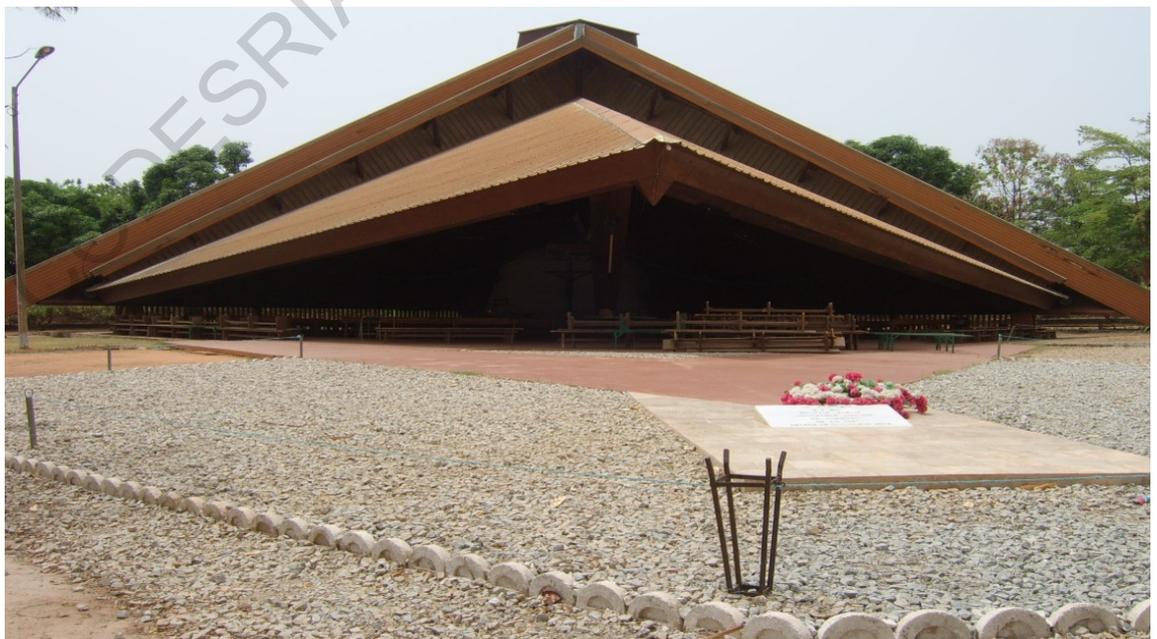
Photo n°8: L'Eglise de la mission Catholique de Korhogo construite en 1946 par le Père Fix Geoges



Sources : Père COTE et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, 63 p.

Photo n°9 : L'actuelle paroisse cathédrale Saint-Jean Baptiste de Korhogo construite en 1976. En avant plan, la tombe de Mgr Auguste NOBOU Archevêque de Korhogo.

Photo : L'auteur



Cinq années durant, la Mission de Korhogo était la seule à l'avant-garde de l'évangélisation en pays sénoufo. Il a fallu 1909 pour fonder une autre mission dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire : la mission de Katiola.

2. La Mission de Katiola (1909)

Cinq années s'étaient écoulées avant que les missionnaires n'eurent songés à fonder une autre mission dans le pays sénoufo. Ils avaient cependant visité les villages environnants de Korhogo notamment Komborodougou et Tioniaradougou en vue de s'y établir. Mais le chef Gbon et son entourage musulman n'accepteraient de si tôt une expansion du christianisme dans la région.

Ainsi, dès 1908, les Pères Porte et Moury, se lancèrent à la conquête d'autres régions du pays sénoufo : les régions de la rive orientale du fleuve Bandama. Tour à tour, les missionnaires visitèrent Tafiré, Niangbo, Niakaramandougou et Daracolondougou (Cf. carte n° : itinéraire des missionnaires de Korhogo à Katiola). Mais, ils ne s'y établirent pas. La population y était très peu dense. Samory et ses Sofas avaient décimé les populations de ces localités entre 1894 et 1898. En outre, à Daracolondougou, l'hostilité du chef Kéira Horo, ne leur permettait d'envisager une installation.

Après de nombreux voyages, après bien des pourparlers et hésitations et après avoir essuyé des refus des chefs dans plusieurs villages, les Pères Porte et Moury arrêtaient leur choix sur Katiola.

Ainsi donc, c'est en quête de lieu favorable à leur installation au sud du pays sénoufo, que le Père Moury, se souvint de Katiola, où ils avaient été bien accueillis par le chef de Canton N'kongo Nandjéplé lorsqu'ils se rendaient à Korhogo en compagnie du Père Bedel en 1902.

A Katiola, les missionnaires s'installèrent provisoirement au campement colonial (*Kadienkaha*) pour quelques jours. Ils visitèrent les dix villages environnants et échangèrent avec leurs chefs et notables. Ils furent partout bien accueillis. Les Pères et leurs compagnons, voyant que les habitants de la région de Katiola leur étaient favorables, demandèrent un terrain pour s'y établir et fonder une Mission. C'est ainsi que le chef de Kadienkaha leur accorda le site actuel du séminaire Saint-Jean de Katiola.

Les Pères s'érigèrent en maçons aidés de quelques jeunes pour édifier

"deux petites maisons carrées pour l'habitation et trois cases : une cuisine, un magasin et un logement d'internes car on leur avait promis quelques enfants pour l'école"¹³⁷.

L'édification de bâtiments marqua le début de l'évangélisation. Après Katiola, les missionnaires durent attendre plusieurs années pour fonder d'autres stations d'évangélisation. Aucune station d'évangélisation ne fut fondée avant la guerre mondiale de 1914 à 1918. Les missionnaires avaient été mobilisés et les deux Missions de Korhogo et de Katiola étaient restées sans personnel missionnaire. Après la première guerre mondiale, c'est Sinématiali qui accueille les missionnaires. Une Mission y fut aussitôt fondée. Mais avant d'aborder la création de cette mission, interrogeons-nous sur les fondateurs de la Mission de Korhogo. Qui étaient les Pères Pierre Porte et Jules Moury.

Mais avant d'aborder la création de cette mission, interrogeons-nous sur les fondateurs de la mission de Katiola. Qui étaient les Pères Porte et Jules Moury ?

En effet, Pierre Porte naquit à St Didier-Sur-Doulou, en 1884, au Diocèse de Puy. Après ces études à Richelieu, Lyon et Choubrah, il fut ordonné prêtre en 1906. Envoyé dans le nord de la Côte d'Ivoire, il fonda et organisa la station de Katiola. En 1920, il refusa sa nomination à la tête de la Préfecture Apostolique de Korhogo. Après trois ans en Europe, il retourna en Côte d'Ivoire et il fut nommé Supérieur de la Mission de Grand-Bassam. Il mourut le 21 mai 1952.

Le Père Jules Moury était né à Agnat, au diocèse de Puy, en 1873. Il fit ses études à Richelieu où il se fit de suite de remarquer sa piété, son amour du devoir et du travail. Il fit son grand séminaire en Egypte, mais au moment de la grande épidémie de fièvre jaune de 1899, il demanda, avec tant d'insistance d'aller en Côte d'Ivoire remplacer ceux qui tombaient, qu'il obtint d'y partir.

Il fonda la Mission d'Abidjan en 1905 et Katiola en 1909. Il fut nommé

¹³⁷ Père Rosaire COTE et al.1979, *Op.cit*, p.11

Préfet Apostolique l'année suivante.

Mobilisé en 1914 (soldat de 2^{ème} classe), avec deux de ses missionnaires, il fut vite rendu à son vicariat car il était assez embarrassant pour les autorités militaires. Bien qu'assez faible physiquement, Monseigneur Moury déploya toutes ses forces pour faire fructifier l'œuvre missionnaire. La plus grande joie de Monseigneur Moury, fut l'ordination du premier prêtre de la Côte d'Ivoire, le 1^{er} mai 1934 : l'abbé René Kouassi, honoré du titre de prélat de sa Saintété en 1960.

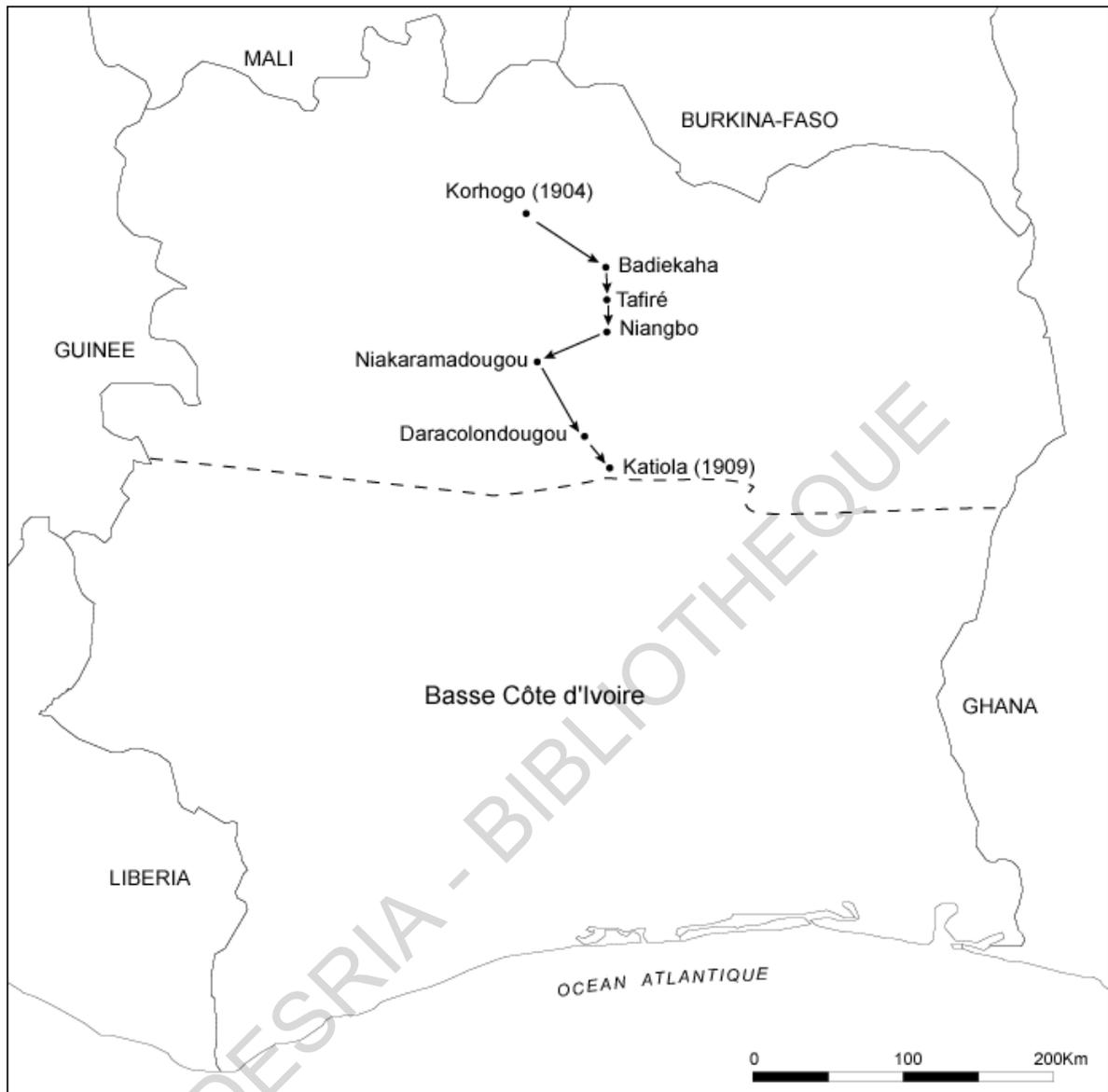
Peu après, usé par un fécond labeur de 35 années, il rentra en congé mais c'était pour mourir dans sa famille, quelques semaines plus tard.

Photo n°10 : L'Eglise Sainte Jeanne d'Arc de Katiola à sa fondation en 1909



Sources : Père COTE et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, 63 p.

Carte n°4 : Itinéraire des missionnaires de Korhogo à Katiola en 1909



Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Féliicien et GUIE D., octobre 2008

- > Itinéraire des missionnaires de Korhogo à Katiola
- Localités
- - - - Limite de la province ecclésiastique du Nord

3. La Mission de Sinématiali (1922)

Après Korhogo en 1904 et Katiola en 1909, Sinématiali fut la troisième Mission fondée dans le pays sénoufo. Elle fut créée par les missionnaires catholiques installés à Korhogo.

Sinématiali, situé à environ 35 km au nord-est de Korhogo reçut les missionnaires sur demande du chef de Sinématiali, Lalourgo (voir photo). Ainsi, l'installation des missionnaires résultait de la volonté de Lalourgo de voir les missionnaires élirent domicile chez lui. Mgr Diss écrira :

"Les salutations usuelles faites et les nouvelles données Lalourgo nous dit ce qu'il avait sur le cœur. Il demandait que nous fassions, chez lui, à Sinématiali, mission et école" .

Photo n°11 : Les chefs traditionnels de Sinématiali à l'arrivée des premiers missionnaires en 1923



Sources : DIOCESE DE KORHOGO, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Diocèse de Korhogo : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, 34 p.

La présence des missionnaires se justifiait par le fait que le chef Lalourgo, admirait les Français pour avoir délivré le pays sénoufo du conquérant Samory Touré et pour avoir bien construit leur pays, la France qu'il avait visitée en 1920, à l'occasion de l'Exposition Coloniale de Marseille. Par conséquent, il voulait les voir installer dans le chef-lieu de sa

chefferie. Ne pouvant solliciter ni la présence des commerçants européens, Sinématiali étant une bourgade, ni celle d'un chef de subdivision, ni celle d'un commandant de Cercle, il s'est rabattu sur les missionnaires. Il avait été encouragé dans son action par Gbon Coulibaly le chef traditionnel de Korhogo qui, poussé par les familles maraboutiques de Korhogo, pensait se débarrasser ainsi de la présence des Missionnaires catholiques¹³⁸.

Après des discussions sur les conditions d'installation, la fondation fut promise et la mission de Sinématiali s'ouvrit en 1922. Les premiers bâtiments furent érigés fin 1923. Mgr Diss inaugura la nouvelle mission. Il s'installa à Sinématiali et y résida jusqu'en avril 1934. Qui était ce missionnaire ?

Monseigneur Diss est né le 24 janvier 1878 à Strasbourg. Après l'école primaire, le jeune Joseph Diss décida de se préparer à devenir missionnaire et en 1891 il se rendit aux Pays-Bas pour commencer ses études secondaires. Il entra ensuite au grand séminaire à Lyon. Il fut admis au serment le 2 octobre 1900 et fut ordonné prêtre le 7 juillet 1901.

Il ne fut pas envoyé d'abord en Afrique, mais retenu en Europe comme professeur, à l'école de Richelieu de 1901 à 1904. Au mois de mai 1904, Richelieu fut fermé en conséquence de la politique anticléricale du gouvernement français. En 1912, il partit pour la Côte d'Ivoire. Il y fut nommé pour la mission de Bingerville, où il resta jusqu'à la première guerre mondiale. Mobilisé le 2 août 1914, il retournait en Côte d'Ivoire en 1921. En effet, le 25 juillet 1921, une décision romaine le nomma Préfet apostolique de Korhogo. Lorsque le Père Diss y arrivait comme Préfet apostolique, il y avait deux missions : Katiola et Korhogo. Il mena un travail énorme missionnaire qui donna des fruits. Acteurs de terrain, il sillonna tout le pays sénégalais pour y faire de la prospection et établir des missions.

En 1934, Monseigneur Diss s'installa définitivement à Katiola. Il y ouvrit, en septembre 1936, un petit séminaire. Sous lui, d'autres stations furent ouvertes dans le sud de la Préfecture.

¹³⁸ DIOCESE DE KORHOGO : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », plaquette réalisée par Ouattara Tiona, 1997, p.9

Parvenu à l'âge de 60 ans, Monseigneur Diss jugea qu'il fallait laisser à un plus jeune la responsabilité et l'autorité de la Préfecture apostolique. Il présenta sa démission le 13 juin 1938. elle fut acceptée le 1^{er} octobre, mais il devait continuer à administrer la Préfecture jusqu'à la nomination de son successeur. Celui-ci fut nommé le 7 janvier 1939. il se nommait le Père Edmond Wolf, qui dirigeait la mission de Ferkessédougou. Rentré en France en 1939, il devint administrateur de Paroisses dans le Diocèse de Metz de 1940 à 1945. En 1945, il retourna au nord de la Côte d'Ivoire et y travailla pendant dix ans. En 1955, il rentra définitivement en France. Il mourut à Hagueneau le 15 septembre 1963.

Photo n°12 : La façade avant de la paroisse Sainte-odile sise à la Mission Catholique de Sinématiali.

Photo : L'auteur



4. La Mission de Ferkessédougou (1923)

La fondation de la Mission de Ferkessédougou était le fruit de la stratégie d'évangélisation des missionnaires qui consistait à créer d'abord une station principale puis une station secondaire d'évangélisation .

En 1923, le chef Oulokoumé Silué, chef de Canton de Ferkessédougou, constatant qu'il avait perdu l'estime des autorités administratives, se lia d'amitié aux missionnaires pour sortir de l'isolement. Il demanda aux missionnaires installés à Sinématiali de venir fonder une

Mission d'évangélisation dans le chef-lieu de son canton. Ce fut une aubaine pour les missionnaires qui se rendirent à Ferkessédougou le 11 février 1923. La même année, mais plus à l'est, de l'autre côté du fleuve Bandama, Mgr Diss commença la mission de Ferkessédougou avec le Père Bonhomme et le Frère Pierre Brétéché. Ferkessédougou était une ville importante de commerce et d'administration, au carrefour de plusieurs routes. Elle devint très vite le centre actif des missions environnantes et vit passer de nombreux missionnaires. A la fin de l'année 1924, il retrouva le Père Bonhomme venu offrir ses dernières forces pour ouvrir la mission de Ferkessédougou, aidé du catéchiste Pierre Ouana venu de Korhogo. Qui est le Père Emile Bonhomme ?

Le Père Emile Bonhomme naquit à Saint Amand (Lozère), au Diocèse de Mende. Il fit ses études secondaires puis entra chez les Pères Blancs. Il y fut ordonné prêtre en 1879. Il travailla comme missionnaire en Kabylie (Algérie) jusqu'en 1890. Il partit pour le Zanzibar, où il resta 6 mois, puis revint en Afrique du nord, où il oeuvra en Tunisie, puis en Algérie. En 1893, le Père Emile Bonhomme quittait la société des Missionnaires d'Afrique pour rentrer aux Missions Africaines.

Le Père Planque réclama un noviciat de deux ans à l'ardent missionnaire, tout en lui demandant d'assurer un professorat à Richelieu. Le Père Bonhomme fit le serment le 15 août 1895 et fut désigné pour aller avec le Père Hamard prendre possession de la nouvelle préfecture de Côte d'Ivoire. Le 28 octobre 1895, les deux missionnaires débarquaient à Grand-Bassam. Le Père Bonhomme échappa aux épidémies de fièvre jaune. Il fonda les missions de Memni (1895), où il eut bien des difficultés pour empêcher des sacrifices humains, d'Assinie (1897), d'Aby (1900), d'Aboisso (1905).

Pro-Préfet en 1907, continua son labeur à Aboisso jusqu'en 1921. En 1923, il fut nommé en Egypte. Ce fut pour lui une rude épreuve, mais docile il partit vers son nouveau champ d'apostolat.

Peu après son arrivée au Delta du Nil, dans une lettre adressée à son supérieur, Père Emile Bonhomme demanda à retourner mourir en Côte d'Ivoire. Ainsi, dès 1924, le Père Emile Bonhomme part pour la Préfecture de Korhogo. Il reprend sa tâche avec ardeur, mais il ses forces physiques

s'amenuisaient. Mais en raison de l'apathie des habitants, Monseigneur Diss décide de le fermer. Il fut alors nommé à Sinématiali. Il fut un zélé et grand missionnaire. Sévère pour lui, il l'était aussi pour les autres. Malgré son austérité, le Père Bonhomme était aimé de tous, surtout des petits enfants.

Le Père Bonhomme, l'un des fondateurs de la mission en Côte d'Ivoire mourut à Sinématiali où il fut enterré au cimetière catholique.

Photo n°13 : L'actuelle paroisse Notre Dame des Lourdes sise à la Mission catholique de Ferkessédougou.

Photo : L'auteur



En 1924 soit un an après la fondation de la Mission de Ferkessédougou, Mgr Diss, entreprit la fondation de la Mission de Tafiré, à mi-chemin entre Katiola et Korhogo. La région de Tafiré n'était pas inconnue des Missionnaires. En 1908, les Pères Porte et Moury l'avaient visitée avant leur marche vers Niakaramandougou, Daracolondougou et Katiola. Jadis la région leur avait paru peu peuplée à cause des ravages et massacres perpétrés par Samory. En 1924, la région n'était pourtant pas peuplée, les missionnaires se décidèrent de s'y installer à cause du chemin de fer qui passait à Katiola, puis Niangbo et Tafiré avant d'atteindre Ferkessédougou. Tafiré allait ainsi connaître un afflux de population et une animation dont les missionnaires profiteraient. Cette mission fut confiée au Père Jean Alléard¹³⁹.

¹³⁹ Extrait du courrier électronique du Père Guillaume de la Société des Missions Africaines intitulée « centenaire de l'Eglise catholique en Côte d'Ivoire », Strasbourg, 5 juillet 2004, p.8.

6. La Mission de Kouto (1927)

Tandis que la mission se développait au nord, Monseigneur Diss s'intéressa plus à l'ouest du pays sénoufo. En 1924, afin de mesurer le degré de pénétration réalisé par l'Islam, il partit à la découverte de Kouto et débuisqua les endroits les plus favorables pour y installer d'éventuelles stations d'évangélisation. Il entreprit un long voyage en compagnie du Père Etienne Vion. Ils parcoururent ainsi quelques 1200 km à pied et à bicyclette dans le secteur Ouest de la Préfecture, en passant par Boundiali, Tombougou, Gbon, Kouto, Odienné. Puis, ils descendirent à Touba, Séguéla, pour revenir par Bouaké et Katiola. Mgr Diss observa, que malgré la progression de l'Islam, la religion traditionnelle restait dominant dans la plupart des villages.

Ainsi, Kouto semblait être le plus favorable à une fondation. A cet effet, il écrivit plus dans son journal :

" encore huit kilomètres et nous tombons sur un village qui rien que par son site, semble plus intéressant. C'est Kouto, étendu mollement sur le flanc de la colline que nous venons de grimper. Au bas coule un ruisseau au milieu d'un bosquet de verdure. Grand et beau village ; et la première idée qui jaillit dans ma tête en descendant vers le cours d'eau est celle-ci : « comme une mission serait bien placée sur ce coteau. Il y a plus de vie, plus de mouvement que dans les autres villages (...) »¹⁴⁰.

La mission débuta en 1927 grâce à l'action du Père Etienne Vion. L'année suivante le Père Aloyse Blondé y est affecté comme vicaire et ils firent tous deux un immense travail. En 1929 le Père Blondé est appelé au chantier de l'église de Sinématiali où il resta jusqu'en 1931. Le Père Vonwyl prit le relais à Kouto en 1932. Il fut rejoint en octobre 1933, par le Père Jules Meyer qui apprécia ce poste et s'y dévoua beaucoup jusqu'en 1936. Ensemble ils construisirent l'église Saint-Michel. Le Père Etienne Vion, auquel fut confiée cette mission était né à Chatillon-Sur-Sèvre en 1886, au Diocèse de Poitiers. Il fit ses études au Séminaire de Monmorillon et au Grand-séminaire de Poitiers. Il fut ordonné prêtre à Lyon en 1913. Après un an de

¹⁴⁰ Extrait des *Actes du colloque sur le centenaire de l'évangélisation du pays sénoufo*, août 2000, p.39.

professorat à Keer, il partit pour la Côte d'Ivoire, à la Préfecture Apostolique de Korhogo. Pro-préfet en 1925, il devint conseiller de préfet en 1937. Il travailla à la station de Korhogo puis à Kouto. Il mourut le 29 juin 1938 et fut inhumé à Korhogo.

Photo n° 14: La paroisse Saint-Michel sise à la Mission catholique de Kouto.

Photo : L'auteur



7. La Mission de Tanda (1934)

La région située entre le fleuve Comoé et la frontière de la Côte-de-l'Or, au nord d'Abengourou, restait une zone non encore explorée par les missionnaires. Ainsi, en mars 1934, le Père Brediger, Provincial d'Alsace-Lorraine, le Père Etrillard et Monseigneur Diss se rendirent à Bondoukou où ils rencontrèrent quelques chrétiens. Leur voyage était destiné à étudier les conditions de fondation d'une mission. A la suite de ce voyage, la première mission, celle de Tanda, fut fondée en décembre 1934. Aidé du Frère Théodose, Monseigneur Diss prépara l'installation du Père Jean Jacoby, premier missionnaire résident. Le Père Geoges Fix fut nommé supérieur et le Père René Mockers y arriva en mars 1935. Ensemble, ils construisirent la première chapelle, une maison d'habitation, une maison d'accueil et une école. Ils se partagèrent le travail de première évangélisation, le Père Jacoby s'investissant davantage chez les Koulango et les Abron, et le Père Georges Fix chez les Agni vers le sud.

En 1939 quatre missionnaires sont à la mission de Tanda, le Père Jacoby, principalement chargé de la région de Tanda, le Père Pfister, chargé de la région de Bondoukou, le Père Jules Meyer, chargé de la région de Transua et le Père Grieneisen de la région de Tankessé. Très vite les quatre villages deviennent des missions autonomes et importantes et des centres de développement d'un grand rayonnement¹⁴¹.

Ainsi donc les pionniers de la mission de Tanda furent les Pères Jean Jacoby, Georges Fix, René Mockers et Jules Meyer.

Qui étaient ces missionnaires ?

Le Père Jean Jacoby était né le 26 novembre 1909, à Bliesbruck, au diocèse de Metz. Il fit ses études classiques à Saint-Pierre et à Bischwiller de 1921 à 1927, son noviciat et la philosophie pendant deux ans à Chanly, et entra dans la société en prononçant son serment le 28 juillet 1929. Suivirent, au Séminaire de Lyon, quatre années d'études théologiques, lesquelles, interrompues par une année de service militaire à Compiègne, s'achevèrent en 1934. Le Père fut ordonné prêtre à Lyon le 6 janvier 1934.

Au mois d'octobre de la même année, il s'embarqua pour la Côte d'Ivoire, arriva à Katiola où il passa deux mois pour s'initier à la vie missionnaire et aux méthodes d'apostolat, puis, au mois de janvier 1935, il gagna Tanda, localité de l'Est de la Côte d'Ivoire, pour laquelle il avait reçu sa nomination.

Le Père Jacoby fut ainsi le premier missionnaire établi dans la région de Tanda. Cette région, située entre le fleuve Comoé et la frontière du Ghana, n'avait pas encore jamais été touchée par la prédication de l'évangile. Elle était rattachée à la Préfecture Apostolique de Korhogo et le Préfet, Mgr Diss, en recevait, nombreuses et pressantes lettres qui le suppliaient d'envoyer des missionnaires. Au mois de mars 1934, il fit un voyage dans cette région et décida par la suite qu'on enverrait des missionnaires à Tanda. Le Père Jacoby fut choisi pour l'œuvre missionnaire. Cependant, l'œuvre fut un peu contrariée par les mobilisations des missionnaires du fait de la deuxième guerre mondiale. Le Père Jacoby fut quelque temps mobilisé à Bamako. Mais les progrès continuèrent.

¹⁴¹ Père COTE et al, *Op.cit*, p.15.

En 1966, le Père Jacoby, déjà un peu vieillissant et fatigué par trente ans de labeur, laissa la station principale à une équipe plus jeune et vint résider dans un village plus petit, Guiendé, situé à quelques kilomètres de Tanda. Il y oeuvra dix ans, au milieu d'une chrétienté qui tenait beaucoup à lui, tandis qu'il s'occupait encore de 12 villages environnants.

En 1975, il y eut à Tanda et à Guiendé, de grandes festivités pour les quarante ans d'existence de la paroisse de Tanda. Le Père Jacoby, superbement vêtu comme un chef traditionnel, fut fêté comme un roi du pays, ce qui représente un témoignage insigne de reconnaissance de la part de la population. A cette occasion le représentant du Président de la République Ivoirienne remit au Père Jacoby les insignes d'Officier de l'Ordre National de la Côte d'Ivoire.

Aux journées de fête de 1975, Monseigneur Kwaku, l'un des premiers élèves du Père Jacoby et qui était devenu évêque de la région Nord-Est de Côte d'Ivoire, érigée en évêché en 1963, retraça, lors de la messe concélébrée, la vie du pionnier, qui pendant quarante ans s'était mis fidèlement au service de Dieu et de la Côte d'Ivoire.

Ainsi le Père Jacoby et ses collaborateurs avaient amené à sa maturité, à son âge adulte, la chrétienté de Tanda. En 1976, le Père quitta Tanda et sa région, contraint de rejoindre la France le 15 juillet. Malade et atteint de diabète, il meurt le 23 janvier 1983.

Le Père Georges Fix, était né le 23 avril 1906, à Stundwiller, au diocèse de Strasbourg. En 1925, il entra au noviciat de Chanly. Il s'était décidé pour les missions. Il fit le serment le 27 juillet 1927 et effectua ensuite ses études théologiques au Grand-Séminaire de Lyon de 1927 à 1932. Il fut ordonné prêtre à Lyon, par Monseigneur Moury, le 3 janvier 1932.

Le 27 octobre 1932, il s'embarqua à Marseille pour la Côte d'Ivoire et arriva à Abidjan le 11 octobre. Quelques jours plus tard, il était à la mission de Ferkessedougou. Peu de temps après, il fut nommé pour la mission de Korhogo. C'est là que, dès le mois de décembre, il commença à travailler comme jeune missionnaire, sous la direction du Père Steck, tant à l'école de la mission que dans les stations secondaires. La mission de Korhogo était particulièrement difficile. L'évangélisation y était lente, entravée par les conditions sociales de la population.

Le 25 mars 1935, il rejoignit la mission de Tanda, dont il venait d'être nommé supérieur. C'est la première mission fondée dans l'Est de la Préfecture Apostolique de Korhogo. Avec le Père Jacoby, ils construisirent en 1935, une chapelle, une maison d'habitation et une école pour l'évangélisation des Abrons et des Koulango.

En 1937, le Père Fix rentra en Europe pour des congés suite à un accident. Le 24 octobre 1939, il retourne en Côte d'Ivoire et rejoignit son corps d'affectation militaire. Il fut nommé supérieur de la mission de Boniérédougou en remplacement du Père Moser tombé malade. Il servit les missions de Korhogo, de Katiola, de Ferkessédougou. Malade de troubles cardiaques, de bronchite, de rhumatismes, arthrite il se retira en France, où il mourut le 19 décembre 1982.

Quant au Père René Mockers, notons qu'il était né à Strasbourg, le 9 janvier 1910. il fut ordonné prêtre le 29 octobre 1934.

Le 15 janvier 1935, il s'embarquait pour la Côte d'Ivoire. Il fut affecté à Korhogo. L'activité missionnaire était particulièrement difficile à cette époque dans la contrée de Korhogo : la religion restait très attachée à la religion animiste traditionnelle et n'offrait qu'une faible possibilité d'évangélisation directe. Mais le Père ne s'y plaignait pas.

En 1937, le Père Mockers est affecté à Boniérédougou, en pays Djimini, station secondaire de Katiola depuis trois ans. Il oeuvra à Niakaramandougou, à Katiola, à Dikodougou et à Tanda et enfin de 1961 à 1964, à Kouto.

En 1964, il rentra définitivement en France. Il mit son ministère à la disposition de la communauté du pensionnat Sainte-Anne de Lutterbach et de la paroisse de la même ville et se dépensa à cette tâche pendant dix-huit ans. Il mourut à l'hôpital de Mulhouse, le 24 juin 1983.

Le missionnaire Jules Meyer, un des pionniers de l'évangélisation de Tanda était le 12 avril 1910, à Saint-Pierre-Bois, en Alsace. Suite à quatre ans de théologie à Lyon, il fut ordonné prêtre le 30 avril 1933. Le 3 octobre de la même année, il s'embarqua à Marseille pour la Côte d'Ivoire. A son arrivée, il fut affecté à la mission de Kouto, station la plus au nord et aussi une des plus difficiles, où l'accueillirent les Pères Vion et Vonwyl.

En 1939, au retour d'un congé en France, il fut affecté à la mission de

Tanda, où, plus exactement, il reçut le mandat de fonder et de diriger une nouvelle station dans la région orientale du district de Tanda. En effet, le district de Tanda, mission fondée en 1935, était trop étendu pour un seul centre missionnaire. Il devait donc être partagé et il fut entre quatre missionnaires : tandis que le Père Jacoby gardait le soin de la station principale et des villages environnants, le Père Pfister fut chargé du nord, le Père Grieneiser du sud et le Père Meyer de l'est.

Le Père Meyer se mit à l'œuvre dans la région qui était assignée. Comme localité où établir la nouvelle mission, il hésita d'abord entre Assuéfry et Transua. Finalement, il se décida pour Transua et ce village devint le centre de son activité missionnaire jusqu'à l'année de sa mort en 1973.

8. La Mission de Boniérédougou (1936)

Boniérédougou est une localité du pays Djimini situé à l'Est de Katiola sur la rive orientale du N'zi, affluent du Bandama. L'installation des Pères à Boniérédougou fut particulière. Oyhenart que cite Gbarama Joseph nous relate les faits :

" les enfants de Boniérédougou qui allaient à Katiola (partant à l'école), étaient obligés de rester chez des tuteurs pendant l'année scolaire. Ils revenaient à Boniérédougou que pendant les congés scolaires (Boniérédougou étant à 55 km de Katiola). Cela ne plaisait pas aux parents d'autant plus que leurs enfants se plaignaient d'être maltraités par leurs tuteurs Tagbwana. Alors comme le souligne le Père Bernard, le vieux chef du groupe Diafolo a demandé la présence de la mission car il préfère garder ses fils sur place plutôt que de les envoyer à l'école chez les Tagbwana. C'est ainsi que les Pères décidèrent de construire une école à Boniérédougou étant donné les bonnes dispositions du chef du village ".¹⁴²

La fondation de la Mission de Kouto au Nord-Ouest de Korhogo, ne prouvait pas que la région fût toute disposée à l'évangélisation. Monseigneur Diss avait noté l'influence de l'islam dans les grands centres au nord de la Côte

¹⁴² OYEHENART, *A la découverte de la Paroisse Sacré-Cœur de Boniérédougou* in G. J. OUATTARA, *Op.cit.*, p. 17.

d'Ivoire et ses marques visibles sur les villages sénoufo. Des mosquées supplantaient les habitations et les écoles coraniques fonctionnaient partout. Par conséquent, les missionnaires se détournèrent de l'Ouest et se rabattirent sur le Sud du pays sénoufo, dans la région des Tagouana et des Djimini avec la fondation de la Mission de Boniérédougou en 1936.

Gbarama Joseph Ouattara situe le contexte de la fondation de la Mission de Boniérédougou dans le fait que

" les enfants de Boniérédougou, qui allaient à l'école à Katiola, étaient obligés de rester chez des tuteurs pendant l'année scolaire. Ils ne revenaient à Boniérédougou que pendant les congés scolaires. Cela ne plaisait pas aux parents d'autant plus que leurs enfants se plaignaient d'être maltraités par leur tuteur Tagwana. Alors comme le souligne le Père Bernard Fix, le vieux chef du groupe Diafolo a demandé la présence de la Mission car il préfère garder ses fils sur place plutôt que de les envoyer à l'école chez les Tagwana. C'est ainsi que les Pères décidaient de construire une école à Boniérédougou étant donné les bonnes dispositions du chef de village"¹⁴³.

L'ouverture d'une école avait permis aux Pères de s'établir à Boniérédougou en 1936. La Mission fut créée par le Père Charles Moser sur un terrain concédé par le Gouverneur des Colonies depuis 1934. Le Père transformait ainsi une station secondaire en une station principale avec l'aide des catéchistes Gabriel Ambébié, Joseph Saka, Paul Katia et Joseph Katinan.

9. La Mission de Niakaramandougou (1937)

Malgré le grand nombre de villages, il n'y avait pas de station principale entre Katiola et Ferkessédougou. C'est pourquoi en 1937, Monseigneur Diss demanda au Père Nicolas Weber de quitter Katiola pour fonder la mission de Niakaramandougou à soixante dix kilomètres plus au nord. Il n'y avait que 34 catholiques et 36 catéchumènes ainsi qu'une petite chapelle qui avait été montée deux ans auparavant. Le Père Weber y arriva le 1^{er} juillet 1937, au coucher du soleil. Les chrétiens vinrent l'accueillir et

¹⁴³ OYEHENART, *A la découverte de la Paroisse Sacré-Cœur de Boniérédougou* in G. J. OUATTARA, *Op.cit.*, pp.17-18.

cette date émouvante marque le début d'une nouvelle chrétienté. Niakaramandougou était devenue depuis ce temps une paroisse pilote.

Le Père Nicolas Weber, ensemble, avec l'aide généreuse des gens du village, construisirent la mission. Il se mit rapidement à visiter les villages et à organiser le catéchisme et les rencontres des catéchumènes.

Mais qui était le Père Nicolas Weber ?

Le Père Nicolas Weber était né à Krautergersheim, au diocèse de Strasbourg. Il fut ordonné prêtre à Lyon le 7 juillet 1935.

Nommé pour la Préfecture Apostolique de Korhogo, il prend part à la « cérémonie de départ des missionnaires », le 29 septembre 1935 à Haguenau et il s'embarque ensuite à Marseille. Arrivé en Côte d'Ivoire, il est affecté à la mission de Katiola. Quelques semaines plus tard, il donne de bonnes impressions pour la mission.

Monseigneur Diss, le Préfet Apostolique, résidait depuis 1934 à Katiola, la mission la plus belle de la Préfecture, la plus florissante. La localité est située sur la grande artère qui traverse du sud au nord de la Côte d'Ivoire. Or pour une distance de 195 km, de Katiola à Ferkessédougou, sur cette route le long de laquelle se répartissaient de nombreux villages, il ne se trouvait aucune station missionnaire intermédiaire. Monseigneur Diss décida la fondation d'une mission : Niakaramandougou. A 70 km de Katiola, elle devint une station secondaire de la mission de Katiola. Le Père Nicolas Weber développa l'œuvre missionnaire et l'en marqua de ses empreintes durant son ministère jusqu'en 1965.

Rentré en France le 25 juin 1965, très affaibli. Il mourut le 23 septembre 1990.

10. La Mission de Transua (1939)

Transua est situé à 45 km au sud-est de Tanda, à 10 km de la frontière du Ghana, et environ 400 km d'Abidjan, sur la route des caravanes reliant les villes de la côte à Bondoukou et au delà vers le nord. La population appartient à l'ethnie Abron. C'est vers les années 1936 que les missionnaires commencèrent à visiter la région à partir de Tanda, et purent inscrire quelques catéchumènes. En 1939, le Père Jules Meyer en est spécialement chargé. Pour l'établissement de la mission, il hésitait entre

Assuefry et Transua, et se pencha finalement pour Transua qui deviendra le centre de son activité missionnaire jusqu'à sa mort en 1973. Assuefry deviendra station principale en 1966, fondée par le Père Guerin¹⁴⁴.

11. La Mission de Bondoukou (1940)

Lors de son séjour dans l'est en 1934, Monseigneur Diss avait célébré la messe de minuit à Bondoukou. C'était un centre important de commerce, peuplé d'une majorité de musulmans. La ville devint d'abord station secondaire de Tanda et en 1937 une case est transformée en chapelle. Le Père Pfister qui avait d'abord travaillé à Katiola de 1936 à 1939, s'installa à Bondoukou qui devient station principale le 17 octobre 1940¹⁴⁵.

Qui fut le Père Joseph Pfister ?

Il était né à Strasbourg-Neudorf, le 21 septembre 1910. Il fut ordonné prêtre au Grand séminaire SMA de Lyon, le 6 janvier 1935.

Après une année de professorat à l'école apostolique de Haguenau, en 1935-1963, il fut nommé pour la mission de Haute Côte d'Ivoire. Il arriva à Abidjan, le 13 janvier 1936. Il fut missionnaire en Côte d'Ivoire jusqu'en 1985.

La carrière missionnaire du Père Pfister s'est étendue sur près de cinquante ans, dans deux missions de la Côte d'Ivoire : à Katiola de 1936 à 1939 et 1947 à 1951, à Bondoukou de 1939 à 1947 et de 1951 à 1985.

En 1940, il fut chargé de la fondation d'une nouvelle station missionnaire, Bondoukou, à l'extrême Est de la Préfecture Apostolique de Korhogo. Il fut d'abord nommé pour Tanda. Il y exerça son ministère jusqu'à ce qu'il soit désigné pour fonder Bondoukou. Il en fut le premier supérieur.

Rentré en France en 1945, le Père revient en Côte d'Ivoire au mois de novembre 1946. Après quatre mois de séjour à Bondoukou, il est affecté pour la deuxième fois à Katiola. En 1951, il revient à Bondoukou, où il travailla durement pour l'évangélisation des Abron et des Koulango.

Il meurt en 1992 en Côte d'Ivoire. Des funérailles grandioses lui firent réserveres.

¹⁴⁴ Père COTE et al, *Op.cit*, p.26.

¹⁴⁵ Idem p.25.

12. La Mission de Tankesse (1945)

En mai 1935, le Père Fix fonda la station secondaire de Tankesse. Le Père Fix, rentré en congé en avril 1937, fut remplacé par le Père Hubert Grieneisen, arrivé à Tanda en 1936. Celui-ci prit en charge tous les villages agni-bona au sud de Tanda. Le 10 mai 1937, le Père Grieneisen put baptiser les sept premiers néophytes de Tankessé.

Les visites fréquentes du Père, et le nombre croissant de villages contactés par lui, entraînèrent une progression rapide des conversions. C'est pour cette raison que Monseigneur Wach, Préfet Apostolique, décida sur la demande du Père Grieneisen de créer une nouvelle mission. Le choix tomba sur Tankessé parce que ce village comptait la plus forte population et la plus importante communauté chrétienne de la région. Les villageois cédèrent une ancienne boutique pour servir de logement au Père qui s'y installa le 10 novembre 1945.

Au 20 mai 1946, pour une population approximative de 12 000 habitants, on comptait 918 chrétiens et 914 catéchumènes, 41 villages visités, 41 chapelles et 3 écoles catéchétiques. Monseigneur Durrheimer, Préfet Apostolique, bénit la nouvelle église lors de sa première visite à Tankesse en 1948, et le nouveau presbytère en 1953. Entre temps, fin décembre 1950, arrive le premier vicaire travaillant à Tankesse. Il s'agit du Père Romaniak qui restera en poste jusqu'en 1964.

II. La fondation des Missions après la seconde guerre mondiale

Après la deuxième guerre mondiale, l'activité missionnaire reprit en pays sénoufo. Les missionnaires catholiques se mirent aussitôt au travail pour fonder de nouvelles stations d'évangélisation sur l'ensemble des localités du nord et de l'est de la Côte d'Ivoire.

1. La Mission de Dikodougou (1957),

Au sud de Korhogo, la mission de Dikodougou fut ouverte en 1957. Elle fut d'abord confiée au Père Convers jusqu'en 1968. Le Père Antoine Brencklé dirigea la mission de 1968 à 1974. Les efforts conjugués de ces deux missionnaires permirent d'asseoir une dynamique communauté chrétienne de 500 catholiques dans cette localité du pays sénoufo où on enregistrait en 1978, 12 000 musulmans et 26 000 animistes.

2. La Mission d'Offiakaha (1959),

C'est à partir de Katiola qu'Offiakaha évangélisée. Elle devint station d'évangélisation en 1959. Les Pères Porte, Etrillard, Tranchant aidés des catéchistes Joseph Kouassi, Lucien Kélétioui et Paul Katia, Paul Nambaya furent les pionniers de la fondation de la Mission d'Offiakaha. Elle fut confiée dès 1959, à l'abbé Eugène Kwaku. En juillet 1964, le Père Lortie entreprit la construction d'une Eglise plus spacieuse sur le site de la Mission. En septembre de cette même année, quatre religieuses de la congrégation des Sœurs de Menton s'installèrent à Offiakaha et se consacrèrent à l'enseignement et aux soins médicaux. Les activités d'apostolat se poursuivirent avec la catéchèse, les visites aux malades et les actions caritatives¹⁴⁶.

3. La Mission de Dabakala (1962)

Depuis 1956, le Père Lejeune avait déjà pris connaissance de Dabakala à 35 km de Boniérédougou à travers des visites régulières aux populations. Il y construisit une chapelle importante et le 27 mai 1962, il y fut installé officiellement comme curé par Monseigneur Durrheimer. La paroisse est dédiée à Notre-Dame des Pauvres, Vierge de Banneux, la ville d'origine du Père Lejeune, en Belgique. Dabakala était un village de 1500 habitants, fortement islamisé. La paroisse comprenait 300 fidèles répartis dans un grand nombre de villages. Les statistiques de 1963 relèvent 42 catholiques et 265 catéchumènes. En 1966, la communauté a doublé, la chapelle fut devenue trop petite. Entre-temps le Père Lejeune construisit un presbytère et une école de trois classes. L'arrivée du Père Antoine Brencklé en 1968 comme vicaire, intensifia les activités des missionnaires à Dabakala. Ils se mirent à mieux organiser la catéchèse et les visites aux populations de villages voisins de Dabakala.

4. La Mission Togonieré (1962)

Togonieré est une localité sénoufo située à une trentaine de km à l'est de Ferkessedougou. La paroisse fut fondée en 1962 par le Père Thomas

¹⁴⁶ Père COTE et al, *Op.cit*, p.35.

Boily, un canadien de la Société des Missions Africaines. Il fut aidé de 1969 à 1973 par le Père André Lemmel.

Cependant ce furent les Pères Wonvyl et Charles Schaeffner qui oeuvrèrent pour redynamiser les premières communautés chrétiennes dans les années 1960 en construisant une école.

5. La Mission de Boundiali (1967)

Le Père Georges Fix avait construit une chapelle à Boundiali en 1952. Les premiers résultats de l'évangélisation satisfaisant, les Pères Ceslas Swierkowski et Mockers missionnaires installés à Kouto songèrent à agrandir la chapelle entre 1961 et 1967. La mission de Boundiali fut érigée en paroisse en 1967 et confiée au Père Ceslas. Il fut remplacé en 1969 par la Père Fernand Alain, un canadien de la Société des Missions Africaines.

6. La Mission de Timbé (1967),

Timbé, à une vingtaine de km à l'est de Katiola, fut d'abord desservi comme station secondaire depuis Katiola, dès 1928 par les Pères Porte et Etrillard. Érigée en paroisse en 1967, la station secondaire de Timbé fut confiée au Père François Humbert qui fut officiellement installé comme premier curé le 24 septembre 1967. Il fut remplacé en août 1968 par l'abbé Edouard Yegnan, suivi en octobre 1970 par l'abbé Joseph Weinan, prêtres diocésains locaux. En 1973, c'est le Père Arthur Becker qui fut chargé de la paroisse, partageant son temps entre Timbé et Katiola¹⁴⁷.

7. La Mission de Niellé (1969)

Le Père Léon Latendresse fut la figure de proue de l'évangélisation de Niellé débutée en 1967. Aidé du catéchiste Boniface Issouf Koné venu s'installer à Diawala, le Père Léon entreprit de fonder la Mission de Niellé. Un fort intérêt de la population paysanne à la religion chrétienne encouragea l'action missionnaire à Niellé. Les catéchistes installés dans les villages environnants de Niellé facilitèrent la tâche au Père Léon. Ce sont Emmanuel Zié ouattara, Joseph N'golo Coulibaly, Gounougo Zié dit Alphonse, Parfait Baba Ouattara. Leurs efforts conjugués se soldèrent par l'installation de communautés chrétiennes dans les villages de Niellé : Toumokoro, Sordi,

¹⁴⁷ Père COTE et al, *Op.cit*, p.35.

Natogo, Glongo, Diawala, Kapofo, Lofoun, Nimbirigué, Logo, Cevolougo, Jele, Ouamélhoro, Korani, Kofiplé, Loulo, Nambingué et Diéllé. Une fois cela acquis, le Père Léon installa officiellement la mission de Niellé en 1969. En octobre 1973, arrivèrent les Sœurs Filles de la Croix à Niellé. Elles apportèrent un élan nouveau au développement de la mission. Les Sœurs Sœur Jeannine Sein, Danielle Marisco, Jeanne Aldalura, Généviève Lagut, Carmen Miguel et bien d'autres donnèrent une impulsion vigoureuse à l'action missionnaire à travers la catéchèse, l'animation rurale et les soins de santé¹⁴⁸

8. La mission de Gbon (1973)

Gros village commercial important sur la route de Boundiali-Tengrela et situé à une cinquantaine de kilomètres au nord de Boundiali, Gbon fut érigé en station principale en 1973 sous l'instigation des Pères canadiens de la Société des Missions Africaines.

9. La Mission de Ouangolodougou (1973)

C'est après une visite à Ouangolodougou, à l'extrême nord du pays, à 30 km de la frontière du Burkina Faso, que le Père Claude Schneider, missionnaire à Ferkessedougou décida de fonder une mission dans cette localité acquise à l'islam. Mais avant d'établir des missionnaires à Ouangolodougou en ces débuts des années 1960, le Père Claude Schneider avait l'habitude de régulièrement rendre visite aux populations pour célébrer l'eucharistie chez eux. En 1966, il proposa de fonder une mission à Ouangolodougou. Ils mirent à contribution les populations avec des cotisations pour la construction d'une église. En 1967, le terrain est choisi à l'entrée de la ville, entre deux routes principales, celle qui mène au Burkina Faso et celle qui conduit au Mali. Le 1^{er} août 1973, est célébrée la fondation officielle de la paroisse avec le Père Schneider comme premier curé. En 1976, la construction de l'église commence sous la direction du Père Bernard, avec l'aide des Frères Léon Widloecher et Jean Paul Baumann. L'église est consacrée le 5 mars 1978 par Mgr Kélétiogui, nouvel évêque de Katiola. Le Père Schneider organisa la catéchèse, et construisit

¹⁴⁸Père COTE et al, *Op.cit*, p.39.

un lieu d'accueil en ville pour les voyageurs venant du Burkina Faso ou du Mali.¹⁴⁹

Il se montra d'une disponibilité sans faille pour emmener les malades à l'hôpital et les femmes en difficulté d'accouchement. Il organisa aussi l'aide aux handicapés. Sous le Père Schneider, l'action missionnaire prit une ampleur telle que le nombre de chrétiens ne cessa de croître¹⁵⁰.

10. La Mission de Sirasso (1974),

La mission de Sirasso, à une centaine de km au sud-ouest de Korhogo fut fondée en 1974 par le Père Brencklé. Il construisit cette année le presbytère et l'église. Il fut secondé pendant une année par le Père Fernand Kochert, très habile dans les constructions. Plus tard, le Père Benoît Lacassin, prêtre « Fidei Donum » remplaça le Père Brencklé lorsque celui-ci fut appelé à servir à Gbon. Malade, il rentra en France et ce fut le Père Georges Lejeune qui prit en charge la paroisse. Il construisit huit chapelles dans les villages environnants. Grâce à une ONG belge, les missionnaires de Sirasso dotèrent la région de 300 paires de bœufs afin de favoriser la culture attelée et le développement agricole.

11. La Mission de Nyangourougbonon (1974)

En 1974, à son retour de congé, le Père Lejeune partit encore plus au nord de Dabakala pour ouvrir une autre mission, celle de Niangourougbonon, qu'il desservait déjà sporadiquement depuis Boniérédougou. Il y reçut un accueil chaleureux. Il commença par aménager soigneusement le terrain de la mission en y plantant des centaines d'arbres et en édifiant une maison d'habitation pour les missionnaires. Les premiers résultats furent satisfaisants si bien que la petite chapelle se trouva étroite. Pour pallier ce problème, le Père Lejeune, débuta en 1977, la construction d'une église de 200 places. Il organisa dans huit villages, la chrétienté en communautés chrétiennes plus dynamiques.

¹⁴⁹ Père COTE et al, *Op.cit*, p.21.

¹⁵⁰Idem p.8.

12. La Mission de la Sodesucre : Ferké I (1975)

Le Père Jérôme Fleck est muté de Katiola à Ferkessédougou en 1966, pour mieux gérer « l'enseignement catholique ». Il s'installa au centre Monseigneur Wolff afin d'y organiser les stages nécessaires de formation pour les maîtres et catéchistes. Un sanctuaire marial diocésain y est également construit.

Depuis le centre Monseigneur Wolff, le Père Jérôme mena des visites principalement dans les campements rattachés au complexe sucrier voisin et s'y attela à organiser la pastorale. Il créa ainsi la paroisse Saint-Pierre Sodesucre Ferké I. Il bâtit une église, des salles et une maison d'habitation.

Pays essentiellement agricole, la Côte-d'Ivoire a lancé dès les premières années de son indépendance (1959) un important projet de construction d'industrie sucrière. Le premier complexe de culture et de transformation de la canne à sucre fut implanté dans la région de Ferké en 1970. Ce projet attira une nombreuse population. Beaucoup surtout parmi les saisonniers logèrent en ville. Pour les permanents, quatre villages furent construits sur le site même des plantations près de l'usine¹⁵¹.

Dès le début Monseigneur Durrheimer, évêque de Katiola, décida de créer une nouvelle paroisse en détachant un important territoire de la paroisse de Ferkessédougou pour en faire la paroisse Saint-Pierre de Sodésucre-Ferké I¹⁵².

13. La Mission de Tortiya (1976)

La mission de Tortiya dépendait de la mission de Niakaramandougou. La ville de Tortiya fut créée en 1948. Elle était une ville minière à cause de son sous-sol riche en minerais. Elle connut le jour en la faveur de la création de la SAREM-CI, la société qui exploitait le gisement de diamant de Tortiya. La mission de Tortiya fut créée à la demande de la direction de la SAREM-CI. Le pays sénoufo venait ainsi de s'enrichir d'un nouveau champ pastoral. Le Père Nicolas Weber fut le premier missionnaire à s'y intéresser. Il y allait à vélo et retournait à Niakaramandougou où il résidait. Le 1^{er} juillet 1976, le Conseil Episcopal décida de l'érection de la

¹⁵¹ Père COTE et al, *Op.cit*, p.16.

¹⁵² Idem.

station secondaire de Tortiya en paroisse. Dès lors Tortiya station secondaire devint autonome au Père Nuss.

Nous venons ainsi de faire le tour d'horizon des missions fondées par les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Toutes de ces Missions avaient Chacune, leur processus de création.

Ce qu'il faut retenir est que les stations d'apostolat que les missionnaires créèrent en pays sénoufo étaient organisés comme suit : il y avait un poste central (station principale) où résidaient deux ou trois prêtres et très souvent une communauté de religieuses, et où sont implantés, à côté de l'église, une école et un dispensaire. Les premières missions étaient souvent édifiées dans les centres où se trouvaient les administrateurs pour bénéficier des avantages en infrastructure et sécuritaires. Le rayonnement de la mission est assuré par un réseau de postes secondaires (stations secondaires) animés par des catéchistes, où le prêtre allait à intervalles plus ou moins rapprochés, selon les distances, les possibilités de déplacement, le nombre de catéchumènes ou de baptisés.

Les stations d'évangélisation étaient les foyers missionnaires où plusieurs activités religieuses se menaient. Les cours de catéchèse, les jeux et fêtes religieux s'y déroulaient. Si elles constituaient un centre névralgique de l'activité missionnaire, la création des séminaires visait à susciter des vocations sacerdotales au sein des populations chrétiennes sénoufo.

Cependant, avant comme après la création des stations d'évangélisation, l'organisation de la circonscription territoriale ecclésiale fut une action missionnaire qui fut savamment orchestrée en vue d'intégrer l'évangile plus efficacement dans le pays sénoufo.

L'œuvre missionnaire en pays sénoufo de Côte-d'Ivoire, est marquée par trois repères principaux : l'érection de la Préfecture Apostolique de Korhogo (1911), celle du Vicariat Apostolique de Katiola (1952) et celle du Diocèse de Korhogo (1971).

I. La Préfecture Apostolique de Korhogo (1911)

La création de la Préfecture Apostolique de Korhogo est le résultat d'un processus qu'il convient d'expliquer ici.

1. Sa création

Dès qu'une Mission devenait plus importante, elle était érigée en Préfecture Apostolique par décret de la Congrégation de la Propagande. Son supérieur avait alors le rang de dignitaire ecclésiastique, soit qu'il recevait le caractère épiscopal, soit qu'il restait simple prêtre. Dans ce dernier cas, sur son territoire, il avait droit aux honneurs et privilèges des Supérieurs apostoliques.

A partir du 28 juin 1895 en Côte d'Ivoire, le Saint-Siège érige la colonie de Côte-d'Ivoire en Préfecture Apostolique, en la séparant de la Côte-de-l'Or qui avait été confiée à la Société des Missions Africaines le 28 avril 1879. Dès 1906, alors que le pays sénoufo n'avait qu'un seul centre de Mission, le Révérend Père Hamard, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire, demanda ardemment la division de la Colonie en deux Préfectures Apostoliques. En 1911, Rome accéda à sa demande¹⁵³.

Ainsi, le 17 novembre 1911, la colonie de la Côte d'Ivoire fut séparée en deux districts ecclésiastiques. Le sud de la colonie devint Vicariat Apostolique avec pour Vicaire Apostolique Jules Moury et le nord, Préfecture Apostolique de Korhogo sous la direction de Monseigneur Kernivinen sur la proposition de la Sacrée Congrégation auprès du Saint-Siège. Les deux circonscriptions se distinguaient « par une ligne séparant les districts civils du sud (Haut-Cavally, Haut-Sassandra, N'zi-Comoé et Indénié)¹⁵⁴ .

¹⁵³ DIOCESE DE KORHOGO : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, Op.cit.p.25.

¹⁵⁴ Tiona OUATTARA, 1973, Op.cit, p. 70.

L'évènement longtemps souhaité eut des conséquences de part et d'autre. Pour le Vicariat Apostolique de la Côte d'Ivoire, cette reconnaissance de la part du Saint-Siège était une preuve du développement de l'évangélisation parmi les populations de la Basse-Côte d'Ivoire ; ce qui était un hommage à l'action missionnaire. La séparation avait pour avantage le regroupement des postes d'apostolat du sud et l'expansion vers l'Ouest de la Colonie jusque-là abandonnée.

2. Les limites spaciales

La Préfecture Apostolique s'étendait ainsi sur 600 km d'ouest en Est et sur près de 250 km du Sud au Nord, soit une superficie de 150 000 km² ou les 2/5 de la superficie de la Côte d'Ivoire¹⁵⁵. La Préfecture Apostolique de Korhogo s'étendait sur tout le nord de la Côte-d'Ivoire, de Bondoukou à Odienné en passant par Katiola et Séguéla. Cependant, les deux pôles de la nouvelle Préfecture Apostolique fut Katiola au sud et Korhogo au nord du pays sénoufo. La Préfecture Apostolique de Korhogo fut successivement dirigée par Monseigneur Pierre Kernivinen (1912-1918) Monseigneur Joseph Diss (1921-1938), Monseigneur Edmond Wolff (1939) , Monseigneur Louis Wach (1940-1947) et Mgr Emile Durrheimer (1947-1952). Seul Monseigneur Kernivinen résida à Korhogo. Les autres étaient installés soit à Sinématiali soit à Korhogo. Mais au fait qui étaient ces missionnaires qui avaient la plus haute responsabilité ecclésiale en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Le Père Pierre Kernivinen fut le premier Préfet apostolique de la circonscription ecclésiastique de Korhogo. Il fut nommé par le Pape le 19 janvier 1912. Né le 4 mars 1876 et ordonné prêtre en 1898, il était missionnaire à Grand-Bassam dès 1907 où il avait reconstruit l'Eglise incendiée lors de l'épidémie de 1899. Il s'installa à Korhogo, localité constituant le centre de la nouvelle Préfecture apostolique avec pour seconde Mission Katiola. Mobilisé en 1914 pour la guerre qui venait d'éclater entre LA France et l'Allemagne, puis rapatrié en France en 1915 pour une arthrite qui lui déformait les mains et les pieds, il démissionna de son poste de Préfet Apostolique en 1918, le Père Jean-Marie Bedel, revenu

¹⁵⁵ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit*, p. 70.

à Korhogo en juillet 1917, fut chargé d'assurer l'intérim, sous le titre de pro-Préfet¹⁵⁶.

Qui sont donc ces hautes autorités ecclésiastiques en pays sénoufo ?

3. Les Préfets apostoliques

Le Père Pierre Kernivinen fut le premier Préfet apostolique de la circonscription ecclésiastique de Korhogo. Il fut nommé par le Pape le 19 janvier 1912. Né le 4 mars 1876 et ordonné prêtre en 1898, il était missionnaire à Grand-Bassam dès 1907 où il avait reconstruit l'Eglise incendiée lors de l'épidémie de 1899. Il s'installa à Korhogo, localité constituant le centre de la nouvelle Préfecture apostolique avec pour seconde Mission Katiola. Mobilisé en 1914 pour la guerre qui venait d'éclater entre LA France et l'Allemagne, puis rapatrié en France en 1915 pour une arthrite qui lui déformait les mains et les pieds, il démissionna de son poste de Préfet Apostolique en 1918, le Père Jean-Marie Bedel, revenu à Korhogo en juillet 1917, fut chargé d'assurer l'intérim, sous le titre de pro-Préfet.

Le Père Edmond Wolf, alors missionnaire à Ferkessédougou fut le successeur de Monseigneur Diss. Né le 31 mai 1898 à Haguenau en France, il avait été ordonné prêtre le 11 juillet 1926. Arrivé à la Préfecture Apostolique de Korhogo, il avait été affecté à la Mission de Korhogo, puis à Ferkessédougou. Sa nomination corrigea ce que certains, comme le Père Jean-Marie Bedel, considéraient comme une anomalie, à savoir la nomination de missionnaires extérieurs à la Préfecture Apostolique de Korhogo. Monseigneur Wolf n'eut pas la chance de s'occuper longtemps de sa circonscription ecclésiastique. Il mourut le 4 août 1939 par suite d'une fièvre mal soignée. Il fut enterré à Ferkessédougou¹⁵⁷.

Le Père Louis Wach fut le quatrième Préfet Apostolique de Korhogo. Il fut nommé alors qu'il était missionnaire à Sinématiali. Né le 29 septembre 1907 à Thanville, il fut ordonné prêtre le 21 juin 1931. Nommé aussitôt à la Préfecture Apostolique de Korhogo, il avait servi d'abord à Katiola avant d'arriver à Sinématiali en octobre 1932. Il était à sa huitième d'apostolat dans cette dernière localité lorsqu'il fut nommé Préfet Apostolique.

¹⁵⁶ DIOCESE DE KORHOGO : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, *Op.cit*, p.45.

¹⁵⁷ Idem p.28.

Monseigneur Wach fut amené à démissionner le 26 avril 1947. La collaboration avec les Sœurs religieuses de sa circonscription ecclésiastique était devenue impossible. Il fut alors remplacé par le Père Emile Durrheimer, alors professeur au Petit Séminaire de Katiola.

Mgr Emile Durrheimer était né le 9 juin 1909 en Alsace. Il fut ordonné prêtre le 8 janvier 1936 et affecté en Côte d'Ivoire, à la Préfecture Apostolique de Korhogo en 1937. Katiola était son premier poste lorsqu'il fut nommé Préfet Apostolique.

4. La controverse des limites spatiales

La limite sud qui séparait la Préfecture Apostolique de Korhogo du Vicariat Apostolique de la Côte d'Ivoire suivait grossièrement bien entendu, le 8^{ème} parallèle, coïncidant ainsi en maints endroits avec la limite sud du pays sénoufo. Rome avait donc divisé la colonie de la Côte d'Ivoire dans le sens horizontal. Ce sens avait été proposé par le Révérend Père Bedel qui connaissait bien le pays.

Mais, ce découpage de la colonie de la Côte d'Ivoire en circonscriptions ecclésiastiques ne rencontra pas l'assentiment du Révérend Père Théodore Tranchant. Celui-ci manifesta son désaccord avec cette limite Ouest-Est ; il souhaita plutôt une limite Nord-Sud suivant le Bandama. Le commentaire que Tiona Ouattara fait à ce sujet est éloquent :

"Cette division aurait l'avantage de faire participer les missionnaires du Nord de la Colonie aux nombreuses conversions qui s'opéraient parmi les populations du Sud, grâce au passage du prophète William Harris Wadé¹⁵⁸ ; ce serait là une occasion de barrer le chemin au protestantisme américain et par là à toute influence éventuelle directe des Etats-Unis d'Amérique. En plus, par la richesse des régions côtières, les Missions se développeraient beaucoup plus rapidement. Par ailleurs, cette limite Nord-Sud atomiserait les familles sénoufo trop étendues, constituant un infranchissable obstacle à l'évangélisation du pays. Le dernier avantage de cette conception résiderait dans les communications faciles qui s'offriraient aux missionnaires ; ils auraient accès à la mer, bénéficieraient du chemin de fer Sassandra-Korhogo lorsque le projet se réaliserait. La mer

¹⁵⁸ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p. 76.

était donc avant tout l'objet premier du Père Tranchant à défaut de quoi, il réclamerait Bouaké. Car selon lui, Korhogo était une ville administrativement perdue pour l'avenir. Il voyait Bouaké devenir un centre d'attraction. Ce qui l'amenait à rejeter les divisions administrativement qui somme toute sont mobiles et les divisions raciales puisqu'on assistait à un brassage des populations indigènes"¹⁵⁹.

Les réactions défavorables furent immédiates. Le Révérend Père Bedel, pour soutenir l'action de Rome révéla l'avantage de la limite initiale Ouest-Est dans le domaine de l'unité linguistique et raciale. Il argumenta pour dire que le fait que de nouvelles routes étaient en train de se construire dans le Nord et que le chemin de fer Abidjan-Niger atteindrait Bouaké, Katiola, Tafiré et Ferkessedougou. Pour lui, les communications se trouveraient ainsi beaucoup faciles. Les autorités religieuses chrétiennes s'alignèrent une fois de plus sur les vues du Père Bedel.

Cependant, le Père Tranchant ne renonça pas à sa conception et chaque fois que l'occasion lui était donnée il n'hésitait pas à l'exposer. La controverse prenait des proportions préoccupantes si bien que les autorités durent intervenir. Le Rapport du Capitaine Marty de l'administration dénonça le caractère « absurde » des arguments du Révérend Père Tranchant en ce sens qu'aucun projet de construction de chemin de fer dans l'Ouest de la colonie n'avait été encore arrêté. Pour couper la poire en deux, le Rapport du Capitaine Marty proposa la suppression de la Préfecture Apostolique de Korhogo et le retour du Nord au Vicariat Apostolique de la Côte d'Ivoire¹⁶⁰. Les conclusions de ce rapport ne seront bien évidemment pas suivies. Cependant, il atténua la controverse. Et cela fut jusqu'au cours du ministère de Mgr Diss lorsqu'il fut question de rattacher l'Ouest de la Côte d'Ivoire à l'aire de l'évangélisation des Pères Blancs. Le Préfet Apostolique avait souhaité, en effet, que le Bandama servît de limite naturelle. Mais le détachement ne fut pas effectif ; la Société des Missions Africaines s'y était opposée.

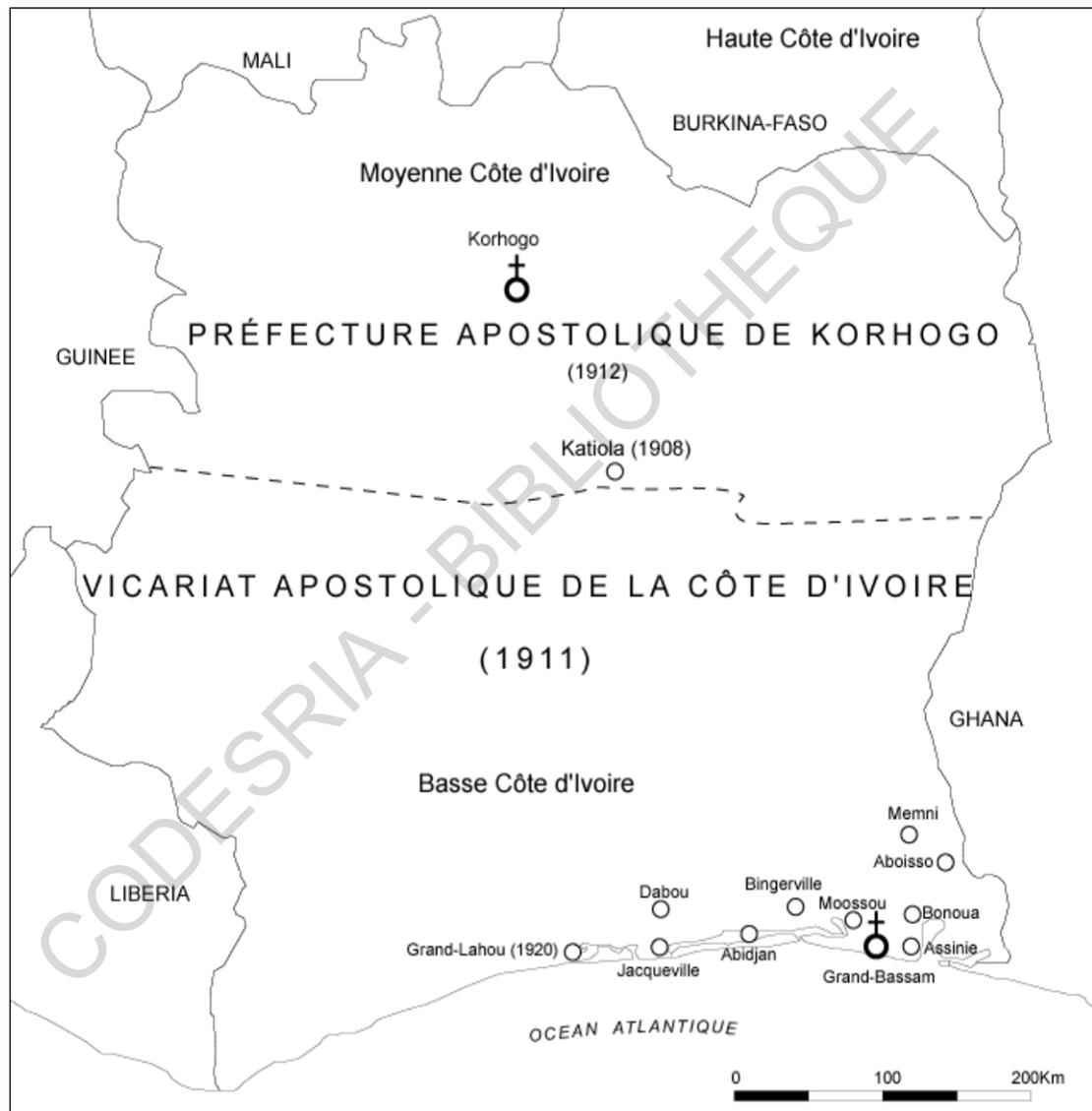
Monseigneur Durrheimer demanda à son tour, non pas une division Nord-Sud, dans le sens du Bandama, mais le rattachement des Malinké

¹⁵⁹ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, pp. 77-78.

¹⁶⁰ Idem

d'Odienné au Vicariat Apostolique de Daloa. Le Rapport sur les juridictions de la Côte d'Ivoire de la délégation apostolique de Dakar en 1954, fit connaître l'impossibilité de toute modification des limites existantes. Cependant, le Vicariat de Daloa amputa une partie assez négligeable du reste au Vicariat de Katiola.

Carte n°5 : La Préfecture apostolique de Korhogo en 1911



Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Félicien et GUIE D., octobre 2008

- () Date de fondation
- Paroisse
- ⊕ Vicariat et Préfecture Apostolique
- - - - Limite de la province ecclésiastique du Nord

II. Le Vicariat Apostolique de Katiola en 1952

Le Vicariat apostolique était un territoire fixé par le Pape et dont le titulaire nommé par lui ne gouverne que comme un Vicaire ou un représentant, le Souverain pontife gardant la responsabilité directe de tout territoire qui n'est érigé en Diocèse. Le vicaire apostolique recevait habituellement le caractère épiscopal et jouissait des mêmes privilèges honorifiques que les évêques titulaires. Pour le gouvernement de son territoire, le vicaire apostolique a à peu près les mêmes attributions et pouvoirs que les Evêques dans leurs diocèses. Il devait adresser tous les ans à la Propagande une relation succincte sur son vicariat et faire, à des intervalles déterminés, un voyage à Rome pour rendre compte personnellement au Saint-Siège de son administration¹⁶¹.

1. Sa création

Le 15 mai 1952, la Préfecture Apostolique de Korhogo est élevée au rang de Vicariat Apostolique avec siège à Katiola. Le Vicariat Apostolique n'eut qu'une courte durée de trois ans. En 1955, l'évolution des Missions et la situation politique en Afrique avaient poussé le Pape Pie XII à ériger en cascade, Préfectures, Vicariats, Diocèses et Archidiocèses dans les territoires de Mission.

2. Le vicaire apostolique

Mgr Emile Durrheimer est nommé Vicaire Apostolique de Katiola. Il est ordonné à Haguenau par Mgr Weber, assisté de Mgr Paulissen et de Mgr Strebler. Il a pris comme devise : « *Miles Christi Jesus : soldat du Christ* ».

Selon le fonctionnement de l'Eglise en ce temps là, la création d'un Vicariat est la dernière étape avant celle d'un diocèse.

III. Le diocèse de Katiola (1955)

Le diocèse est dans la hiérarchie ecclésiastique, la circonscription normale et définitive confié à un évêque. Le siège est fixé en une ville déterminée où devra résider l'Evêque. Une circonscription est érigée en

¹⁶¹ DIOCESE DE KORHOGO : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, *Op.cit*, p.45.

diocèse, quand le Pape espère que l'Eglise s'installe définitivement dans ce pays et organise suivant les règles ordinaires du droit ecclésiastique. Cette mise en place des diocèses avec un évêque titulaire, souvent autochtone, s'appelle « l'établissement de la hiérarchie »¹⁶². Il s'agit de reconnaître l'existence propre de la chrétienté d'un pays au sein de l'Eglise universelle, c'est reconnaître sa personnalité, son autonomie et sa maturité religieuse.

Le Vicariat Apostolique de Katiola devint Diocèse de Katiola le 14 septembre 1955. Mgr Durrheimer en devient évêque titulaire et ordinaire du lieu. Le même jour sont érigés dans le sud les diocèses de Daloa, de Bouaké et l'Archidiocèse d'Abidjan avec Mgr Boivin¹⁶³. En 1956, le diocèse de Gagnoa fut créé.

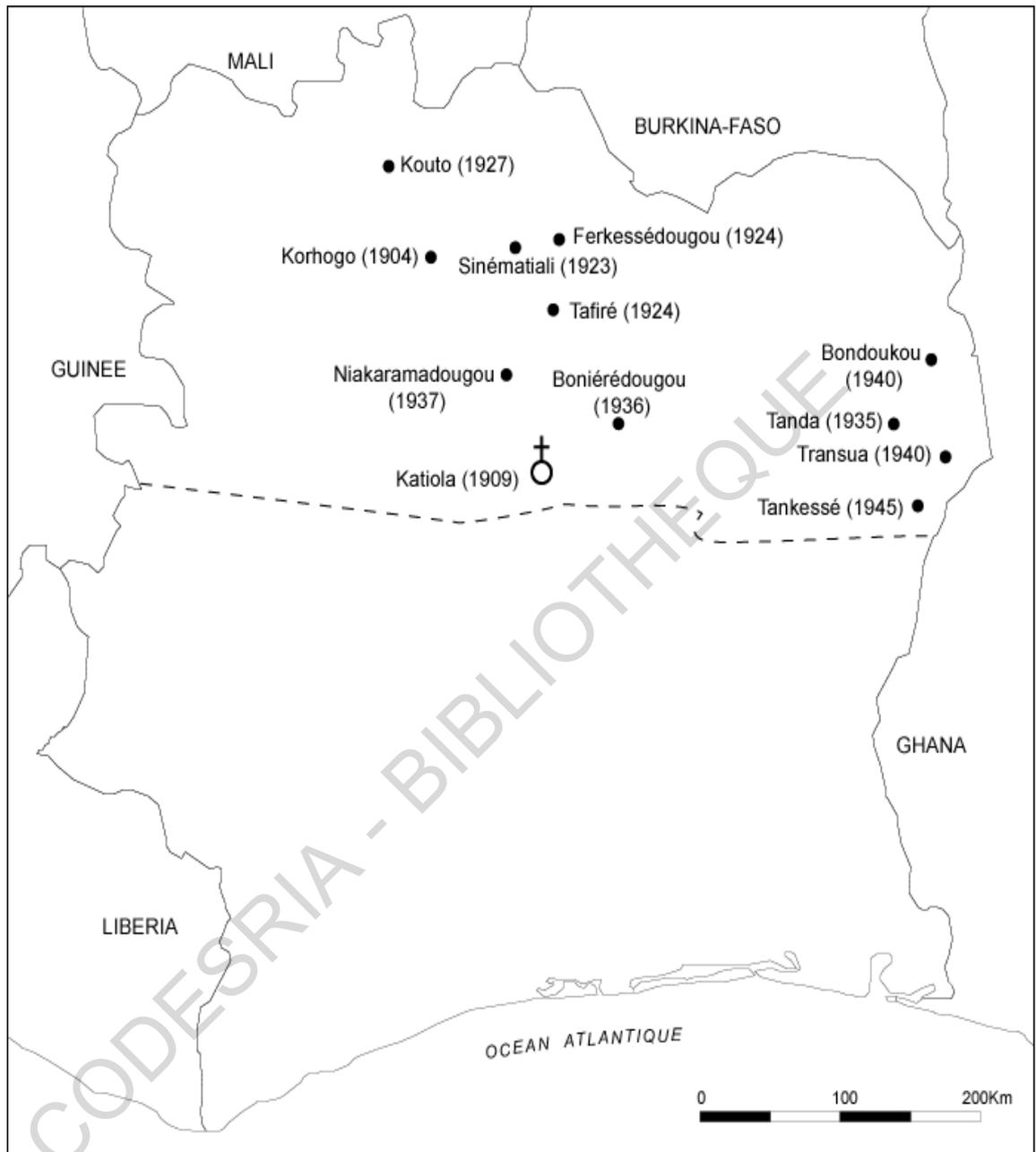
A partir de 1955, la Côte-d'Ivoire n'était plus un simple territoire de mission mais une Eglise au sens plein du terme. Ainsi, le rôle direct de la Société des Missions Africaines sur le pays s'effaçait.

Au lendemain de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, Rome dans le souci de réduire l'étendue du Diocèse de Katiola, décida de créer une nouvelle structure dans le nord.

¹⁶² Le 14 septembre 1955, la hiérarchie a été créée dans 51 Vicariats et Préfectures Apostoliques de l'Afrique noire francophone.

¹⁶³ Il est remplacé par Mgr Bernard Yago, premier évêque ivoirien, le 5 avril 1960.

Carte n° 6 : Le Diocèse de Katiola en 1955



Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Félicien et GUIE D., octobre 2008

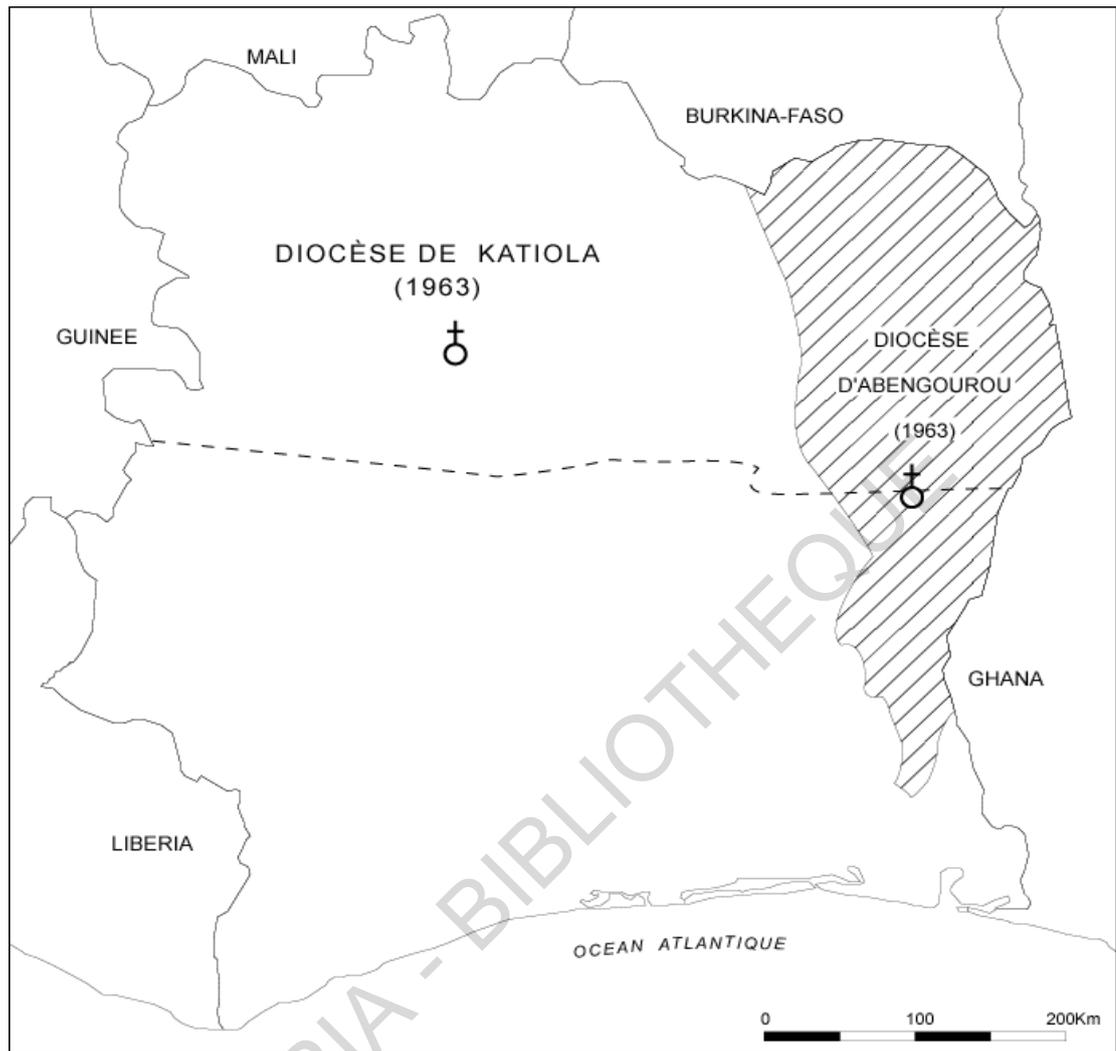
- () Date de fondation
- ⊕ Diocèse de Katiola (1955)
- Limite de la province ecclésiastique du Nord

IV. Le Diocèse de Korhogo (1971)

La création d'un nouveau Diocèse dans le nord intervint en 1963. Il était constitué de la partie orientale du Diocèse de Katiola, située sur la rive est de la Comoé et de la partie nord-est du Diocèse d'Abidjan. Il fut baptisé Diocèse d'Abengourou et confié à l'Abbé Kwakou Abissa Eugène qui devint Evêque. L'Abbé Kwakou Abissa Eugène était né en 1927 à Koun-Abronso, près de Bondoukou. Séminariste de la Préfecture Apostolique de Korhogo et du Vicariat Apostolique de Katiola, il fut ordonné au compte du Diocèse de Katiola. Il était ainsi le premier prêtre africain du Diocèse. Il exerça d'abord son ministère sacerdotal à Katiola puis à Offiakaha. Dix ans environ après la création du Diocèse d'Abengourou, Rome se rendit compte que le Diocèse de Katiola était trop vaste. Il fallait procéder à un nouveau découpage (voir cartes pages suivantes).

Ainsi les départements de Korhogo, d'Odienné et de Boundiali, couvrant une superficie d'environ 44 242 km², furent érigés en Diocèse de Korhogo le 17 octobre 1971. Le Diocèse de Katiola ne s'étendait donc plus que sur les départements administratifs de Katiola, de Ferkessedougou et de Dabakala, soit 32 822. Le nouveau Diocèse de Korhogo ainsi créé fut confié à l'Abbé Auguste Nobou. Son ordination épiscopale eut lieu le 9 janvier 1972 à Korhogo.

Carte n° 7 : Le diocèse de Katiola en 1963



Conception et réalisation : COULIBALY Navigué Félicien et GUIE D., octobre 2008



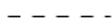
Partie enlevée du diocèse de Katiola en 1963



Date de fondation

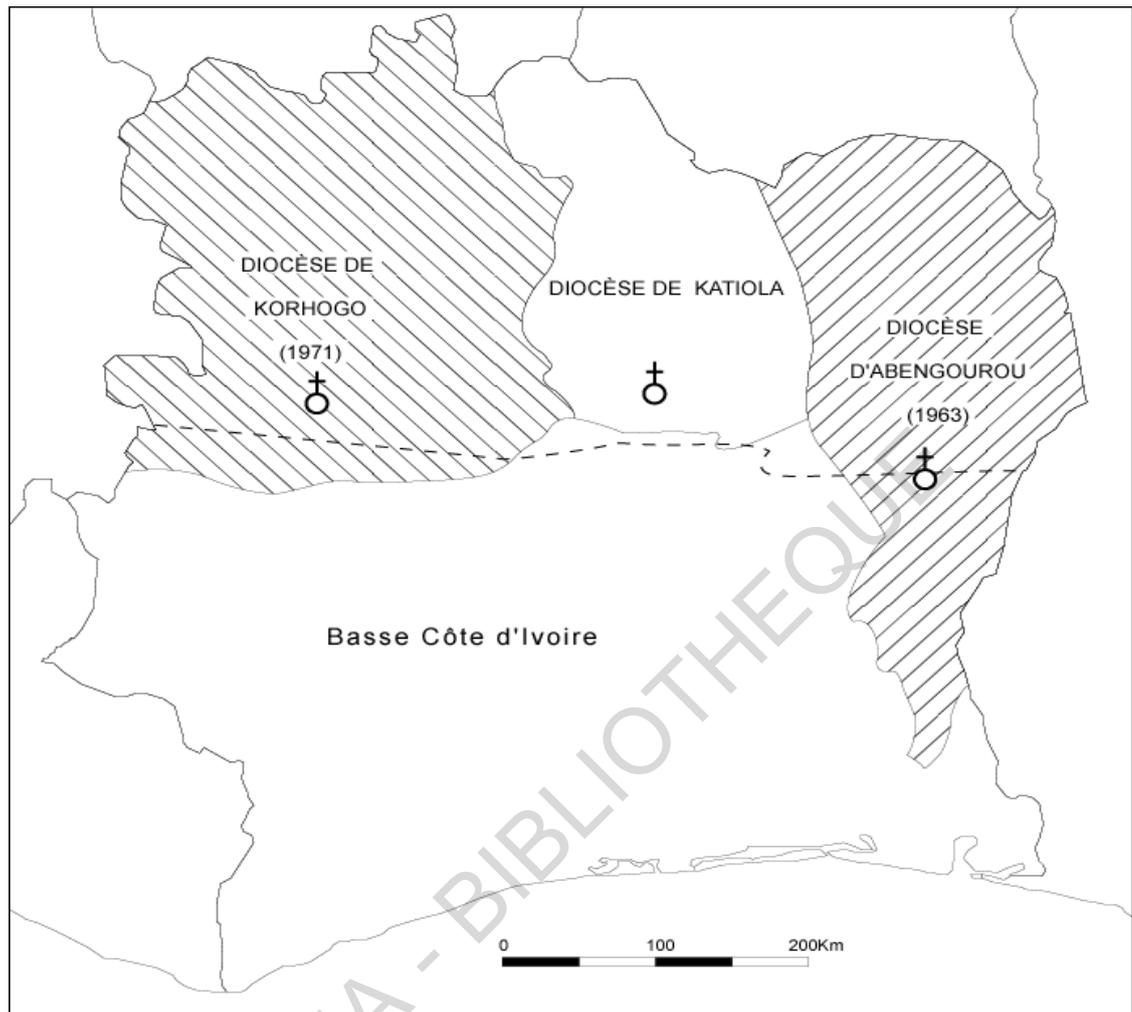


Diocèse



Limite de la province ecclésiastique du Nord

Carte n° 8 : Le diocèse de Korhogo en 1971



Conception: Pr OUATTARA Tona et COULIBALY Navigué Félicien

Réalisation: GUIE D., octobre 2008

 Partie enlevée du diocèse de Katiola en 1963

() Date de fondation

 Partie enlevée du diocèse de Katiola en 1971

 Diocèse

nouvelle, 244 p.

La formation d'un clergé local fut le également le souci des missionnaires catholiques installés en pays sénoufo. Ceux-ci y fondèrent des Séminaires d'où sortiraient les premiers prêtres indigènes.

I. Les Séminaires

Dès 1927, les missionnaires de la Moyenne Côte d'Ivoire se mirent à la formation des futurs prêtres locaux. Au début ce n'était que des « tâtonnements » et des « essais » comme l'avait signifié Mgr Diss. Mais ces coups d'essai lui permirent d'enregistrer des résultats satisfaisants. En effet, le nombre de séminaristes ne faisait que croître au fil des années. Les premiers séminaristes atteignaient le nombre de 29 repartis dans deux centres de formation : Sinématiali et Katiola. En 1931, ils étaient 37. Monseigneur Diss décèlera très rapidement de bonnes dispositions pour le sacerdoce chez certains jeunes sénoufo. Ce fait l'encouragea davantage et lui permettra d'avoir le projet de construire un Petit- Séminaire. Dans son rapport annuel de 1936, il avait écrit :

"le nombre de demandes pour le Petit - Séminaire ayant augmenté sensiblement, nous avons décidé en conseil de construire un Petit - Séminaire pour la Préfecture (...). Depuis cinq ou six ans, nous avons eu des vellétés de vocations, mais elles ont lâchées en route. N'ayant pas une certitude morale, nous avons préféré ne rien dire et attendre. Aujourd'hui, je crois que nous en sommes à un départ sérieux et j'ai confiance que Dieu aidant, nos jeunes persévéreront"¹⁶⁴.

Au niveau supérieur, le Pape et les supérieurs des Missions Africaines encourageaient vivement les chefs de missions à la recherche de vocations. On parlait déjà de l'autosuffisance en personnel comme idéal à viser. L'intention missionnaire pour l'apostolat de la prière à partir de 1933, portait sur les « séminaires indigènes ». La constitution d'un clergé indigène était une question forte importante pour la survie des missions. Il était important

¹⁶⁴ Archives des Missions Africaines, « Rapport supplémentaire 1936 », Entry 29004 Rubrics 13 /8.03.07 Rome, anno 1927.

pour les supérieurs de l'Eglise à cette époque, de mettre les chrétientés nouvelles en état de se suffire à elles-mêmes pour ce qui est de leur personnel.

Mgr Diss donna le ton, mais c'est sous Mgr Wach que la formation cléricale dans les séminaires passa au premier plan des projets missionnaires. Tiona Ouattara parlant de l'action de Mgr Wach en faveur de la formation des futurs prêtres indigènes, écrit :

" Il porta beaucoup d'attentions sur le recrutement des séminaristes. Une « journée de vocations » fut instituée pendant laquelle des offices célébrés pour l'éclosion de nouvelles vocations. C'était aussi, ce jour où l'on expliquait plus en détail aux chrétiens ce que sont le séminariste et le prêtre (...). Ce procédé semblait porter des fruits, car chaque année le nombre des séminaristes augmentait, malgré une minutieuse sélection à la base. Le plus souvent, seuls les meilleurs élèves étaient retenus"¹⁶⁵.

La construction d'un petit séminaire dans le pays sénoufo s'avérait donc nécessaire. Ainsi, les missionnaires se mirent à spéculer sur le site qui devra recevoir le séminaire.

Le pays tafiré avait été choisi " *en raison de son éloignement des grands centres bruyants. Le calme de la région favorisait le développement des vocations* "¹⁶⁶. Mais les missionnaires jetèrent leur dévolu sur Ferkessédougou comme localité propice pour la construction d'un séminaire. Ferkessédougou présentait plus d'avantages que Tafiré et il était en outre un « centre d'apostolat ». A Ferkessédougou, le site obtenu pour la construction du séminaire était situé sur l'axe Sinématiali-Ferkessédougou à près de 3 km.

Le Révérend Père se mit à l'œuvre pour la construction de l'édifice qui s'achèvera en 1949. Le Pré-Séminaire ou Petit-Clerc de Ferkessédougou comprenait tous les bâtiments dignes d'un complexe d'enseignement. Tous les jeunes Sénoufo de la circonscription apostolique qui aspiraient à devenir chrétiens y étaient formés sur place. Jadis, ces derniers étaient affectés à Pabré et à Koumi en Haute-Volta. Contrairement à eux, les Petits-Clercs de Ferkessédougou après leur Certificat d'Etudes

¹⁶⁵Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit*, pp. 173-174.

¹⁶⁶ Idem

Primaires Élémentaires (CEPE). Après quatre années d'étude, c'est Ouidah au Dahomey qui les accueillait. Les séminaristes après un passage dans ce grand séminaire, rejoignaient leur pays d'origine. Cependant, d'autres continuaient leur formation à Rome dès leur année de rhétorique.

Après le Petit séminaire de Ferkessédougou, le séminaire de Katiola s'ouvrira en 1959. Sa création fut motivée pour accueillir désormais tous les séminaristes du Petit-Clerc de Ferkessédougou après l'obtention du CEPE. Les programmes d'enseignement des séminaires du pays sénoufo étaient similaires à ceux des Ecoles primaires. Le français, les mathématiques, les sciences naturelles, l'histoire, la géographie s'y dispensaient.

Tableau n° 3: Récapitulatif du nombre de séminaristes par année de 1972 à 1980

Année scolaire	Cycle secondaire	Grand-Séminaire
1972	31	2
1973	23	1
1974	22	-
1975	25	-
1976	17	-
1977	13	1
1978	16	2
1979	13	3
1980	14	2

Sources : DIOCESE DE KORHOGO, « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, 34 p.

II. La formation du clergé autochtone local

Le clergé local fut d'abord composé de prêtres indigènes, puis d'Evêques. Le premier prêtre indigène de la circonscription ecclésiastique fut ordonné en décembre 1956, à Haguenau en France. Il se nommait l'Abbé Eugène Kwakou Abissa. Ce n'est donc pas du pays sénoufo que les missionnaires obtinrent leur premier prêtre indigène. Ce n'est que deux années plus tard qu'un fils du pays sénoufo fut ordonné prêtre. Il se nommait l'Abbé Etienne Navigué. Il fut ordonné le 23 novembre 1958 à Rome. Entre la période où fut créés les séminaires dans le pays sénoufo et celle où l'on obtint du pays sénoufo son premier prêtre fut longue. Les séminaires n'ont pas tout de suite enregistré des vocations à la prêtrise. Les séminaristes sénoufo en fin d'études n'envisageaient pas faire carrière

dans l'Eglise pour la servir. De nombreuses défections et les faibles velléités étaient causées par " *l'attrait des situations lucratives de la vie courante*". Par ailleurs, l'influence des parents des séminaristes sénoufo était grande. Ces derniers païens pour la plupart étaient hostiles à la vie sociale et religieuse du prêtre qui ne générerait ni argent pour la famille ni descendants pour elle.

Au niveau du séminariste, les défections pouvaient s'expliquer par le fait

*"qu'ils n'avaient pas de vacances, du moins, ils ne les passaient qu'au sein de l'établissement. On les libérait pour quelques jours vers la fin d'août pour qu'ils puissent se rendre compte de l'état de leurs parents. Ils devaient d'ailleurs résider dans les Missions, pendant ces quelques jours, afin de préserver leur vocation"*¹⁶⁷.

Ainsi tout était mis en œuvre pour soustraire le futur prêtre à son milieu naturel. Ce strict règlement était source de nombreux départs. Néanmoins de rares parents ont accepté que certains de leurs enfants accèdent à la prêtrise.

Ainsi après l'Abbé Etienne Navigué, ce fut le tour d'Edouard Yégnan d'être ordonné prêtre en 1959. Il fut d'ailleurs le premier prêtre sénoufo à être ordonné prêtre sur le sol sénoufo. En 1960, le tour de Jean-Marie Kélétagui arriva. Il sera suivi d'Emile Méyorogo et de Joseph Weinan en 1961. Les Abbé Etienne Namlan (1962), Prosper Kouadio (1963) et Christophe Yékagnan (1964) intégreront l'élite des premiers prêtres sénoufo. Ainsi de 1958 jusqu'en 1964, le pays sénoufo donnait chaque année un de ces citoyens pour en faire un prêtre. Mais, à partir de 1964, la moyenne en matière d'ordination de prêtres sénoufo fut de cinq ans. Tous ces prêtres étaient affectés soit dans des stations d'apostolat, soit à la tête des mouvements catholiques où à l'enseignement dans les séminaires. En tout cas, les missionnaires européens leur confiaient de lourdes responsabilités. La lenteur des conversions constatée dans le pays sénoufo après cinq décennies de l'évangélisation avait aussi permis la formation d'un clergé autochtone. Sur eux résidait le grand espoir de fonder une Eglise locale, plus proche des populations. Et cela, parce qu'un tel clergé, mieux enraciné, partageant les habitudes et les démarches profondes de ceux que

¹⁶⁷ Tiona OUATTARA ,1973, *Op.cit.*, p. 127.

l'on veut évangéliser, se trouve placée dans des conditions plus favorables pour répandre la foi. Ce clergé pourra donner l'image d'une Eglise universelle mieux qu'une église étrangère, importée, connu avec les missionnaires de race blanche. Les prêtres sénoufo devraient travailler à une implantation plus efficace et solide de l'église catholique dans le pays sénoufo. L'objet de la création d'un clergé autochtone était de faire de lui le fer de lance pour rendre plus originale l'action missionnaire. Et la gent féminine ne fut pas mise en marge de la formation d'un clergé missionnaire autochtone local.

Le recrutement des filles sénoufo pour en faire des religieuses fut une difficulté majeure pour les missionnaires catholiques. Si le Sénoufo acceptait que des hommes soient prêtres, cependant il ne pouvait concevoir que la femme qui a une place de choix dans la famille, puisse être considérée comme religieuse dans la société sénoufo. Pour lui et pour de nombreux, c'est la femme qui perpétue la lignée parentale et il est inconcevable qu'elle soit sans enfants. La femme sans enfants était mal vue dans la société sénoufo. Elle était sujette de nombreux critiques et soupçonnée d'être stérile. Or la stérilité était un signe de malédiction.

Malgré tout, il eut des sœurs issues du pays sénoufo (voir tableau page suivante). La première Sœur Noire, Sœur Marie de Jésus était issue de la communauté des religieuses établies à Katiola en 1932. Il a fallu attendre 1962 pour connaître la première religieuse sénoufo : Sœur Ouana Véronique, originaire de Ferkessédougou. En 1966, ce fut Sœur Pénatchiokpan originaire de Katiola, qui devint la deuxième sœur sénoufo. Puis la Sœur Martine Soro de Sinématiali qui bénéficia du titre de religieuse.

Tableau n° 4 : Les prêtres sénoufo entre 1962 et 1975

N°	Nom et prénoms	Localité d'origine en pays sénoufo	Sous-groupe ethnique	Année d'ordination
1	NAVIGUE Etienne	Ferkessédougou	Fodonon	1958
2	YEGNAN Edouard	Niakaramandougou	Tagbana	1959
3	KELETIGUI Jean-Marie	Katiola	Tagbana	1960
4	WEINAN Joseph	Katiola	Tagbana	1961
5	MEGNOROGO Emile	Ferkessédougou	Fodonon	1961
6	NAMLAN Etienne	Katiola	Tagbana	1962
7	KOUADIO Prosper	Timbé	Tagbana	1963
8	YEKAGNAN Christophe	Sinématiali	Nafara	1964
9	TENENA Simon Pierre	Ferkessédougou	Fodonon	1967
10	TOBIN Félix	Katiola	Tagbana	1972
11	DAHIRI Ernest	Niakaramandougou	Tagbana	1974
12	TALNAN Daniel	Niakaramandougou	Tagbana	1975

Tableau n°5 : Les premières religieuses sénoufo jusqu'en 1984

N°	Nom et prénoms	Localité d'origine en pays sénoufo	Sous-groupe ethnique	Année d'ordination
1	OUANA Véronique	Ferkessédougou	Fodonon	1962
2	PENATCHIOKPAN	Katiola	Tagbana	1966
3	SORO Martine	Sinématiali	Nafara	1984

Sources : A.J. SEKONGO, 1986-1987, *Les missionnaires catholiques au Nord de la Côte d'Ivoire 1902-1960*, mémoire d'histoire pour le Baccalauréat en Théologie, Grand Séminaire Saint – Cœur de Marie Anyama Côte d'Ivoire, 43 p.

Tableau n°6 : Le premier évêque sénoufo jusqu'à nos jours

N°	Nom et prénoms	Localité d'origine en pays sénoufo	Sous-groupe ethnique	Année d'ordination
1	KELETIGUI Jean-Marie	Katiola	Tagbana	1977

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Si le but véritable de la présence missionnaire dans le nord de la Côte d'Ivoire était l'expansion de l'influence française, l'un des moyens pour y arriver fut l'enseignement de la foi chrétienne. D'ailleurs cet objectif avait disparu peu à peu dans l'esprit des missionnaires à la suite des innombrables difficultés rencontrées avec l'administration coloniale. La conversion du Sénoufo, en vue de son salut, avait retrouvé une place importante dans l'action missionnaire. Les méthodes utilisées pour arriver à intégrer le message évangélique étaient multiples. Nous les avons catégorisé en deux groupes : les méthodes directes et les méthodes indirectes.

I. Les méthodes d'évangélisation

Les méthodes d'évangélisation utilisées par les missionnaires catholiques pour l'évangélisation du pays sénoufo étaient de deux sortes : la méthode directe et les méthodes indirectes.

1. La méthode directe : le catéchisme

La méthode directe était contenue dans les consignes officielles du Directoire de la Préfecture Apostolique. Elle consistait à enseigner le catéchisme.

1.1. Les lieux d'enseignement du catéchisme

Le catéchisme fut le moyen ordinaire que les missionnaires utilisaient : avoir un groupe d'enfants et d'adultes à qui transmettre régulièrement la doctrine chrétienne. Cela consistait à enseigner des cours de catéchèse dans les Missions ou dans les villages où la Mission n'existait pas. A cet effet, Tiona Ouattara, écrit :

" le catéchisme s'enseignait à l'église ; il se dispensait dans les chapelles des stations secondaires. Dans les villages dépourvus de

maison de prière, le cours se tenait le plus souvent sur la place publique du village ou devant la case du chef avec son accord. Les catéchumènes s'y assemblaient au coup de sifflet des catéchistes ou des interprètes qui accompagnaient les missionnaires. Alors hommes et femmes, vieillards, enfants, païens et musulmans tous accouraient pour entendre les instructions du Père. (...) . Disons que ces séances catéchistiques étaient entrecoupées de prières récitées ou chantées. En outre, elles étaient très mouvementées. Le R.P Fix l'avait constaté et il écrivait dans la revue Echo des Missions Africaines d'octobre -décembre 1942 : « l'ambiance est souvent cause de beaucoup de dissipation surtout parmi les enfants...Au tapage que font les enfants, aux disputes de quelques mécontents qui cherchent une place plus confortable en essayant d'enlever une peau ou une natte à un mieux assis, viennent s'ajouter les mille bruits du village ». Ces cours étaient conditionnés par le climat et par la période de cultures. Le meilleur moment de l'enseignement du catéchisme dans les villages semblait s'étendre de Février à Mai"¹⁶⁸.

1.2. La durée

Les cours de catéchisme duraient trois années régulières et aboutissaient généralement au baptême. Cette période pouvait être abrégée sous deux conditions : lorsque quelqu'un est en danger de mort ou lorsqu'une dispense aurait été obtenue de l'Ordinaire.

Au cours des douze premières années de leur présence, les missionnaires s'étaient abstenus de fixer une durée légale à l'enseignement du catéchisme avant les baptêmes. Cependant, en analysant les registres des baptêmes, il semble qu'ils avaient exigé au moins une année de catéchuménat aux candidats à ce sacrement. La raison était évidente. Il fallait se faire très rapidement des fidèles en ces lieux nouveaux d'évangélisation. Il fallut attendre 1908 pour que les responsables de l'Eglise de Côte d'Ivoire adaptent cette durée minimale d'un an de catéchuménat. En 1914, celle-ci passa à deux ans, car la communauté chrétienne

¹⁶⁸ Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit.*, pp.145-146.

s'agrandissait et il fallait donner plus d'instruction aux baptisés pour qu'ils expriment mieux leur foi devant les membres de leurs sociétés d'origine.

1.3. Les catéchistes

L'on ne peut parler d'évangélisation en pays sénoufo en ces débuts sans s'en référer à des catéchistes de renom tels Louis Ouandété¹⁶⁹ à Korhogo, de Pierre Ouana à Korhogo et FerKé, de Jean-Marie Tiendaka à Sinématiali, de Paul Gbérina¹⁷⁰ à Korhogo, de Paul Katia¹⁷¹ à Katiola. Véritables pionniers de l'Eglise en pays sénoufo, « vicaires laïcs », les catéchistes ont été les fers de lance de la pénétration du catholicisme.

Acteurs du terrain, ils ont été des appuis efficaces caractérisés par leur fidélité et leur loyauté aux missionnaires. Ils leur ont tout au début servi de guides et d'interprètes. Louis Ouandété, originaire du pays sénoufo a servi de guide et d'interprètes au Père Bedel pour établir le contact avec le monde sénoufo en 1902. Il fut « le représentant diplomatique indigène » des missionnaires auprès de Péléforo Gbon chef suprême des Sénoufo. En étant le « *bras droit* » des missionnaires, Louis Ouandété a été de tous les périples d'exploration du pays sénoufo pendant trois décennies.

Les missionnaires catholiques qui servaient en Côte d'Ivoire savaient que leurs confrères de la Gold Coast (actuel Ghana), du Dahomey (actuel Bénin) et du Nigeria travaillaient en étroite collaboration avec des catéchistes. Ils vont donc, sans tarder, s'entourer de ces précieux

¹⁶⁹La médaille "Bene Merenti" a été accordée en 1925, à Louis Ouandété pour son dévouement à l'égard de la Mission.

¹⁷⁰ Né à Kpatarakaha en 1915, dans un petit village situé à environ 10 km de Korhogo, d'une famille de paysans forgerons, le petit Gbérina a fréquenté l'école primaire catholique de Korhogo, malgré l'hostilité à l'éducation scolaire qui caractérisait cette époque. Il fut un privilégié. Bénéficiant de cette chance, le jeune Paul Gbérina suivait avec assiduité l'instruction scolaire et religieuse de même que l'enseignement du catéchisme dispensés dans cette école catholique lieu favorable et propice à l'éclosion de sa foi naissante. Et c'est à partir de là que naquit sa foi en Jésus-Christ qui va guider sa vie spirituelle et familiale. Il recevra les différents sacrements : le baptême, la confirmation qui vont le conforter dans son choix de suivre Jésus et ses enseignements.

Malgré l'instruction qu'il a reçue, il est resté attaché à son terroir, à sa culture sénoufo, à son village et aux siens. Tous ceux qui l'ont connu savent quel amour, il portait à ce sol d'agriculteurs, de paysans, par quelles profondes racines, il y tenait.

De par l'éducation religieuse qu'il a reçue depuis son jeune âge à travers l'évangile de Jésus Christ qui a affermi sa foi, il a rythmé sa vie spirituelle.

¹⁷¹ Il avait demandé qu'on le nomme Paul. Comme son saint patron, il devait devenir un propagandiste admirable de sa foi et un grand voyageur pour le Christ. En 1920, son zèle lui permit d'obtenir de nombreux chrétiens pour l'Eglise de Katiola

auxiliaires. La génération des premiers missionnaires, veillait à ce que l'évangélisation ne se limite pas au lieu où résident les missionnaires, mais qu'elle soit également offerte dans les villages. La création d'une station principale appelait inéluctablement la fondation de stations satellites dites secondaires qui serviraient de tête de pont de l'Eglise dans les zones les plus reculées de la région.

La formation de catéchistes fut au programme des actions à mener dans le cadre de l'évangélisation . Elle consistait, à leur inculquer les rudiments de la langue française, de l'écriture, du calcul et faire d'eux des maîtres d'écoles dotés de connaissances intellectuelles et évangéliques pour pénétrer les villages et la société sénoufo. Cependant, tous les catéchistes, n'étaient pas seulement des maîtres d'écoles. Le catéchiste était le plus souvent un fils du village, qui ayant acquis des connaissances évangéliques, retournait parmi les siens pour les amener à la « lumière ». Il se constituait donc en missionnaire et enseignait dès lors, les prières, les chants et le catéchisme. Toutefois, la qualité de catéchiste ne lui était conférée que si les Pères constataient son engouement à sa mission et son engagement dans l'action missionnaire.

L'activité des catéchistes eut ses plus belles lettres de noblesse entre les deux guerres mondiales. D'abord, lorsque la guerre de 1914-1918 mobilisa les missionnaires, les catéchistes assurèrent la relève. En 1917, le Père Bedel leur rendait hommage et reconnaissait leur action :

" les huit missionnaires de la Préfecture Apostolique étaient tous mobilisables et furent tous mobilisés (...). Des jeunes chrétiens comme à Katiola, des familles chrétiennes comme à Korhogo, ont entrepris une œuvre admirable pour l'évangélisation, quand tout était abandonné "¹⁷².

Selon les registres de baptême de Katiola en 1916, les catéchistes qui tenaient la mission de Katiola, ont administré six baptêmes (N° 61 à N° 66). Ils se sont même investis les missions de baptême de bébés en péril de mort. En 1946, dans un Rapport au Conseil Central de la Propagation de la Foi de Lyon, le Préfet Apostolique, le Père Kernivinen (alors en traitement en France) notait :

¹⁷² Révérend Père BEDEL, « Lettre du R.P Bedel au R.P Lebouvier », *Echo des Missions Africaines*, Koroko, n° 3, 1917, p.13.

*" la Préfecture sans prêtre, est à la charge de quatre catéchistes. Ceux-ci heureusement sont dévoués et ne se découragent pas. Un de nos Pères, mobilisés à Grand –Bassam, a pu profiter d'un congé d'un mois pour effectuer une tournée dans la Préfecture. Il a eu le bonheur de constater que les chrétiens se réunissent tous les soirs pour la prière et tous les dimanches et fêtes ont de longues réunions. Le bien continue à se faire et nous avons l'espoir dès notre retour, de pouvoir baptiser de nombreux catéchumènes bien préparés "*¹⁷³.

Les catéchistes ont donc assuré la survie des missions de Korhogo et Katiola sans missionnaires.

Le rôle d'agent pastoral des catéchistes fut encore apprécié lorsqu'ils furent rétribués. En effet, pendant que les écoles catholiques enregistraient de bons effectifs au lendemain de la première guerre mondiale et eu égard à l'incapacité de la Société des Missions Africaines de faire revenir tous les missionnaires mobilisés en Afrique, proposition avait été faite à quelques catéchistes de percevoir provisoirement des salaires. Le fonds de rétribution des catéchistes limitait largement les missionnaires dans leurs actions. On comprit mieux les raisons pour lesquelles en 1925, l'ensemble de la Préfecture Apostolique de Korhogo n'utilisait les services que de vingt catéchistes. Le Père Porte de Katiola affirmait en substance :

*" je voudrais intensifier l'œuvre de nos catéchistes indigènes (...). Ici, le moindre manoeuvre (...) gagne facilement 35 à 40 francs par mois dans les maisons de commerce et son seul travail consistait à remuer quelques sacs de sel par jour (...). Avec peine, j'ai pu leur assurer (aux catéchistes) 25 francs par mois "*¹⁷⁴.

Mgr Wach dans son rapport de 1945 avait recensé

"76 catéchistes hommes, 12 catéchistes femmes. Dans l'ensemble de nos écoles écrivait-il, enseignent 42 maîtres et maîtresses. Il poursuit pour dire que les catéchistes et moniteurs sont rétribués en argent, suivant un barème qui tient compte de leurs années de service, de leur situation familiale et des loisirs plus ou moins grands leur permettant de s'adonner aux cultures familiales. Le traitement

¹⁷³ Père KERNIVINEN, Archives des Missions Africaines Entr.28969, rubr.13/08.03.07 anno 1916.

¹⁷⁴ Père PORTE, « Chronique » in Echo des Missions Africaines, n° 3, 1926 p.38.

*mensuel du catéchiste variait entre 100 F et 500 F. Et celui du maître (moniteur) oscillait entre 800 F et 1500 F*¹⁷⁵ .

On réalisa aisément que le catéchiste ne pouvait guère apprécier le manœuvre d'alors qui touchait mieux que lui au niveau du salaire mensuel. Ce salaire dérisoire offert aux catéchistes rétribués, nous interpelle sur l'engagement de ceux-ci auprès des missionnaires. Etait-ce par conviction réelle ou par intérêt que les catéchistes servaient pour le compte des missionnaires et de l'Eglise ?

Il nous revient de lever le voile sur les catégories des personnes disposées à être catéchistes, catéchumènes ou chrétiens à cette époque. En suscitant de petites communautés chrétiennes ça et là dans le pays sénoufo, à travers l'école et les catéchistes, les Pères n'ignoraient guère que les famines pour la plupart favorisaient les recrutements des enfants pour leurs écoles.

Les catéchistes se recrutent dans la population à faible revenu ou en proie à des difficultés alimentaires ou dans la classe servile. L'existence des villages de liberté et des catégories des enfants donnés pour l'école au début des années 1900 en sont des preuves irréfutables de notre assertion.

Quoiqu'il ait existé, les catéchistes furent les traits d'union entre les missions et la société sénoufo. Ils participaient particulièrement à bâtir un capital confiance et un capital sympathie entre missionnaires et populations locales sénoufo et à susciter des conversions.

Outre les méthodes dites directes, les missionnaires utilisèrent d'autres méthodes dites indirectes parce qu'elles ne visaient pas directement la conversion des populations mais constituaient l'enjeu principal de l'action missionnaire.

2. Les méthodes indirectes

Parmi les méthodes indirectes, il y avait : les villages de liberté, les visites, l'école, l'action sanitaire, les œuvres de charité, les jeux et les fêtes, l'artisanat et les métiers techniques professionnels.

¹⁷⁵ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

2.1. La création des villages de liberté chrétiens

Dès leur installation en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, il était impératif pour les missionnaires, de fixer le cadre de vie chrétienne et susciter de nouvelles habitudes pour ainsi abandonner les coutumes païennes. Cela avait consisté à regrouper en des endroits précis les chrétiens. L'existence des « *villages de liberté* » à Korhogo (Wallonville) et à Katiola (Jeanne d'Arc) et de nombreux quartiers missions (Korhogo : pèrekaha, Ferkessedogou : Saint Paul, Kouto : Wonvyl) étaient la mise en œuvre pratique de cette idée.

2.1.1. Contexte général de la création des villages de liberté

Le contexte dans lequel les « *villages de libertés* » ont été fondés en Afrique, se situe dans l'explication que Denise Bouche nous donne ici :

" depuis le milieu du XIX^{ème} siècle, le Soudan occidental est ravagé par les guerres du fondateur de l'empire toucouleur, El Hadj Omar, et de ses successeurs, et par les guerres de Samory, qui a entrepris, à partir de 1875, la constitution d'un grand empire malinké. Ces guerres ont entraîné des déplacements de populations réduites en captivité, tandis que certaines régions demeuraient presque vides d'habitants, quelquefois désertes sur de grandes étendues. Les colonnes françaises, mises en route au début de chaque saison sèche à partir de 1879, provoquèrent de nouveaux déplacements de populations. L'écroulement de l'empire toucouleur fut suivi, sur l'ordre ou avec la permission d'Archinard, d'un véritable chassé-croisé de populations sur des milliers de kilomètres. La résistance prolongée de Samory sur le Haut-Niger, puis dans la Haute Cote d'Ivoire fut aussi l'occasion de déplacements en masse. Les commandants supérieurs se sont donc trouvés en présence de populations flottantes qu'il importait de fixer au plus vite, pour leur éviter de mourir de faim et pour donner quelque valeur à un sol dévasté"¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Denise BOUCHE, *Op.cit.*, p.27.

Ainsi donc, la libération sans condition des captifs était exigée. Ces libérés devraient dès lors, être regroupés comme l'indiquait le Gouverneur Clozel qui proposait

"la possibilité de regrouper ces libérés dans des villages de libertés ; la possibilité pour le futur libéré d'entreprendre librement ses activités et notamment de s'engager sur les chantiers et dans les Entreprises européennes"¹⁷⁷.

En Côte d'Ivoire, ces villages de liberté « *symbole de la charité* » du colonisateur devaient surtout se multiplier dans le Nord de la Colonie auparavant sous tutelle du Soudan Français (actuel Mali). Dans cette région, un village de liberté devrait être créé "*auprès de chacun des postes de Dabakala, Koroko, Tombougou, Odienné, Touba, Séguéla, Mankono et Kodiokoffi, Bouaké, Assiakro (Agnibilékro) vers le Centre et l'Est*"¹⁷⁸.

Dans de nombreux Rapports de l'Administration coloniale au début du XIX^{ème} siècle, ces villages de liberté rendaient d'excellents services aux postes militaires coloniaux car ils leur offraient une main-d'œuvre toujours à portée de main pour l'exécution des portages et la réalisation des ouvrages techniques de l'Administration coloniale. Cependant, ces tentatives de généraliser ces villages de liberté n'ont pas survécues à cause du sens de la famille de l'indigène ivoirien.

C'est dans ce contexte que les missionnaires récupérèrent l'idée de création des villages de liberté . L'Eglise catholique gérait des villages de liberté dans plusieurs pays d'Afrique. Denise Bouche montre que ce procédé de rassembler des esclaves libérés semble être apparu en 1877 dans une mission des Pères du Saint-Esprit, au Zanguébar. Puis, il s'est répandu au Congo et Oubangui (pays évangélisés par les Pères du Saint-Esprit) et au Soudan (pays évangélisés par les Pères Blancs). Les fonds qui servaient à acheter les jeunes esclaves étaient envoyés aux missionnaires par leur Institut. Or, la Société anti-esclavagiste de France subventionnait

¹⁷⁷ ANCI MI-K-21. Circulaire N°3 du Lieutenant Gouverneur Clozel sur les vestiges de la condition d'esclaves en Côte d'Ivoire aux Administrateurs de cercles in TOPKA Jacques, *La main d'œuvre indigène des exploitations agricoles et forestières privées de Côte d'Ivoire de 1900 à 1946*, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Histoire, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Département d'histoire, 1993, p. 75.

¹⁷⁸ ANCI-MI-K1 à K29 Esclavage et captivité-K15 (Fonds Ancien A.O.F.). Extrait du Rapport politique de M. le Lieutenant Gouverneur de Gallieni à Madagascar in Idem.

les villages de liberté en octroyant 5.000 francs pour la création de tout nouveau village¹⁷⁹.

Ainsi les missionnaires de la colonie de Côte d'Ivoire, ouvrirent eux aussi, entre 1903 et 1909 leurs villages de liberté à Aboisso appelé « *Saint-Bernard* »¹⁸⁰, à Katiola : « *Sainte-Jeanne d'Arc* » et à Korhogo : « *Wallonville* ».

2.1.2. Le village de liberté "Wallonville" de Korhogo

Wallonville est le premier village de liberté chrétien établi en Côte d'Ivoire. A la demande des missionnaires implantés à Korhogo depuis avril 1904, Maurice Delafosse, alors Commandant de cercle, leur concéda le 1^{er} juin 1904, un terrain pour la construction d'un village de liberté devant " *accueillir les esclaves libérés des guerres de Samory Touré et de tous les fugitifs qui ne pouvaient plus ou ne souhaitaient plus retourner dans leurs villages*"¹⁸¹. Ce village fut baptisé « *Wallonville* », en reconnaissance à l'un des anti-esclavagistes Français du nom de Wallon. Wallonville fut placé sous le patronyme de Saint-Jean de Matha. Ce village obtient un terrain de cent hectares, situé à deux kilomètres de la Mission catholique de Kohogo.

Ce village fut créé avec l'aide de la Société antiesclavagiste de France¹⁸². Ce fut,

"un lieu de refuge où les esclaves rachetés aussi bien que ceux qui ont pu, par la fuite, se soustraire à leur lamentable situation, trouvent un asile sûr auprès des missionnaires, un peu de terrain où ils peuvent s'abriter, en le cultivant et y recevoir surtout, avec les

¹⁷⁹ Denise BOUCHE, *Op.cit.*, p.35.

¹⁸⁰ Tout ce qu'on sait de la création de Saint-Bernard, c'est qu'elle s'est faite en 1905 à Aboisso. Par qui ? Aucune information. Ce village fait partie des villages de liberté chrétiens qui n'ont jamais envoyé de rapports. Ce qu'on peut noter cependant, c'est qu'une briqueterie a été créée en 1905 à Aboisso par un prêtre nommé BONHOMME. Peut-être, est-ce celle-ci qu'il a fait passer pour un village de liberté parce qu'il employait des esclaves libérés.

¹⁸¹ Tiona OUATTARA, 2000, *Art. Cit*, p. 30.

¹⁸² L'Association dite Société antiesclavagiste de France, fondée en 1888 conformément aux articles 6 et 9 de l'Acte général de la Conférence de Berlin, avait pour but de poursuivre l'abolition de l'esclavage en Afrique et plus particulièrement dans les territoires placés sous l'influence de la France et dans ceux qui ne dépendaient d'aucune puissance européenne. Elle se proposait spécialement :

- de répandre la connaissance des faits relatifs à la traite des esclaves et à l'esclavage ;
- de prendre, de provoquer ou d'appuyer dans les limites de sa compétence et selon ses moyens, les mesures qui lui paraîtront propres à hâter la suppression de la traite et l'abolition de l'esclavage ;
- de s'intéresser ; le plus activement possible au sort des esclaves libérés.

premières nations d'instruction et de civilisation, l'inappréciable bienfait de la foi chrétienne ¹⁸³.

Ainsi donc, Wallonville avait pour fonction non seulement de s'occuper des captifs et des orphelins, mais visait aussi à réaliser des objectifs économiques des chefs de poste et des commandants de Cercle. Son existence ne faisait aucun doute pour la Société Anti-esclavagiste de France parce qu'elle recevait des rapports annuels. Le Père Bedel à cet effet avait rédigé une « monographie » pour décrire Wallonville :

"le village de Wallonville a été fondé d'une manière effective au commencement de l'année 1904. (...) Le terrain, d'une superficie d'environ cent hectares, entièrement propice au labourage, a été cédé par le chef du pays moyennant le versement de cent francs. (...).

Il comprend trois familles chrétiennes, deux garçons chrétiens et une fillette catéchumène. Les uns ont été libérés par les pouvoirs publics, les autres rachetés par nous. Deux Soudanais, anciens captifs, ont séjourné quelques temps à Wallonville et ont demandé d'aller dans leur pays d'origine pour y chercher une femme avec laquelle ils veulent fixer leur domicile près de nous.

Si la population de Wallonville n'est encore un tout petit groupe, elle présente l'avantage d'être irrévocablement attachée à son sol et d'être foncièrement chrétienne. Matin et soir, la prière et la récitation du chapelet sont faites en commun ; chaque dimanche, l'assistance à la messe et au salut du saint sacrement ; chaque mois au moins, confession et communion. L'entente parfaite règne dans la petite communauté et tous se retrouvent très heureux de leur sort (...).

Jusqu'à présent, nos libérés de Wallonville n'ont pu s'occuper que de leurs cultures indigènes avec l'élevage des poulets et des canards. Les premiers travaux reviennent aux hommes tandis que les femmes s'adonnent aux seconds, tout en vaquant aux occupations du ménage. Le gros ouvrage se fait en commun, mais chacun peut s'occuper à certains jours à son profit ¹⁸⁴.

¹⁸³Tiona OUATTARA, 1977, *Op.cit.* p. 45.

¹⁸⁴ Père Bedel « monographie de Wallonville à Korhogo », in *Revue de la Société anti-esclavagiste*, N°46 juin 1906 pp.299-310, *Godó-Godó*, N°7, 1981 pp.40-58.

La création de Wallonville répondait au souci final de constituer un embryon de communautés chrétiennes qui travailleraient pour se prendre en charge.

Dans la colonie de Côte d'Ivoire, il existait une volonté des Pères de coopérer à l'introduction et à la diffusion des cultures commerciales. On comprend aisément pourquoi dans les projets que les Pères font pour les villages de liberté, le travail agricole figure en bonne place. Les missionnaires ont déjà obtenu des chefs locaux de vastes concessions. Il leur suffisait de donner aux libérés une case, des semences et de l'entretenir jusqu'à la première récolte. A ce moment-là, ils doivent se suffire à eux-mêmes. Les missionnaires étaient très bien placés pour enseigner à leurs protégés une agriculture plus perfectionnée et des métiers. En effet, ils sont par nécessité entrepreneurs de maçonnerie, de menuiserie, forgerons, agriculteurs car les ressources extérieures d'une mission sont insuffisantes et chaque station doit pourvoir par elle-même à la plus grande partie de son entretien.

Les missionnaires mettent généralement beaucoup de soin à la construction du village. A Wallonville, les cases construites sous la direction du missionnaire, sans être luxueuses, sont disposées en ordre régulier et répondent aux exigences de l'hygiène autant que faire se peut. Partout, les missionnaires ont le souci d'améliorer l'habitation.

Les cultures dépendant du sol et du climat se heurtent à des obstacles. Les cultures traditionnelles sont aléatoires et les villages de liberté qui s'y consacrent, souvent sont menacés de disette. Les cultures spéciales n'ont pas encore été mises au point et procurent des déboires aux missionnaires qui souvent se trouvent tentés par les premières expériences. Aussi, les habitants des villages de liberté comptent-ils, pour subsister, sur les travaux rétribués qu'ils peuvent faire la mission. A Wallonville, on a des projets grandioses dans les débuts du village : culture de plantes à caoutchouc et du coton, équipement pour l'irrigation et la fourniture de force motrice pour une minoterie.

En clair, l'organisation du travail dans les villages de liberté reflète donc les aspects divers souvent même contradictoires de cette institution. Travaux de terre pour donner aux libérés la vraie liberté qui ne saurait s'acquérir que par l'aisance et l'indépendance économique, travaux pour le

poste permanent ainsi aux libérés de gagner un salaire qui leur soit un secours immédiat.

En définitive, la création des villages de liberté avait pour objectif final de créer les conditions d'une vie heureuse pour les habitants ; ce qui influencerait et attirerait les populations locales « fétichistes », réticentes au catholicisme.

Après Wallonville, un autre village de liberté fut créé : "Jeanne d'arc" de Katiola.

2.1.3. Le village de liberté " Jeanne d'arc" de Katiola

Sous l'instigation des Révérends Pères Moury et Porte, le village de liberté de Katiola fut créé en 1909. On l'appela « *Jeanne d'Arc* ».

Le choix de Katiola pour l'établissement d'un village de liberté a été déterminé par les considérations suivantes :

" le village, ou le groupe de villages de Katiola était le premier du pays sénoufo que l'on rencontre en quittant les populations Baoulé. On sait que Samory, après avoir ravagé le pays tagbana, dont Katiola était un des principaux centres, s'empressait de vendre ses captifs au Baoulé, en échange de fusils, de poudre et de vivres. Depuis l'occupation française, ces captifs se libéraient peu à peu, les missionnaires les y aidaient de leurs faibles ressources. Beaucoup étaient de Katiola voire des environs. Tous y passaient et s'y arrêtaient en sortant du pays baoulé.

La constitution d'un village de liberté serait donc le lieu où il sera plus facile aux missionnaires de recueillir ceux qui voudront se confier à eux et jouir de l'asile qui leur sera offert"¹⁸⁵.

On pouvait dès lors espérer que le village de liberté de Katiola pourrait se livrer à une exploitation agricole, qui, en plus de produits vivriers communs, permettrait la culture du coton et de l'arachide.

Sur le site de « *Jeanne d'Arc* » de Katiola, les missionnaires y avaient installés cinq familles dont la famille de Joseph Kouassi, de Lucien Kélétiogui (père de Jean-Marie Kélétiogui, Evêque émérite de Katiola) et de Paul Daba.

¹⁸⁵Tiona OUATTARA, « les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire 1904-1963 » in *Godó-Godó*, n°7, 1981, pp.46-48.

Leur isolement ou leur réclusion consciemment voulu par les missionnaires catholiques avait pour objectif de faire d'eux les premières communautés chrétiennes en les mettant à l'abri de l'influence païenne de la société sénoufo. En fondant des villages de liberté dans le pays sénoufo, les Pères espéraient que les habitants de ces villages deviendraient des chrétiens modèles : leur comportement et l'ambiance du village donneraient aux populations environnantes l'envie de les imiter. Comme l'indiquait le Père Porte à Katiola :

*" je dois avouer qu'il fut un temps où mon rêve était précisément de grouper ainsi tous les néophytes autour de la Mission et de fonder un village chrétien modèle au milieu d'une région païenne "*¹⁸⁶.

Les Pères nourrissaient ainsi l'espoir de former des noyaux centraux de la communauté chrétienne qu'ils entendaient de créer à travers les villages de liberté. Mais les villages de liberté ne produisaient pas l'effet escompté. Les missionnaires utilisaient l'expression « *village de liberté* », pour obtenir une subvention de la part des Sociétés Anti-esclavagistes d'Europe.

Pour Mgr Jean-Marie KélétiGUI, l'appellation « villages de liberté », prête à confusion. S'indignant contre cette appellation, il estima que

*"les villages dits de liberté, n'étaient que des quartiers regroupant des chrétiens ; rien d'autres. Les missionnaires les avaient fondés pour se faire une vie de famille et acquérir des âmes pour leur religion". Pour lui, il n'était donc pas réel que les villages dits de liberté fussent habités par des anciens esclaves affranchis, puisque son père (Lucien KélétiGUI), ancien habitant du quartier Jeanne d'Arc, ne fut nullement esclave ou ancien captif ni de Samory ni d'une autre personne*¹⁸⁷.

En dépit de tout cela, retenons que les missionnaires avaient leurs quartiers propres à eux, une sorte de quartiers généraux chrétiens, où la foi chrétienne catholique pouvait être semée et germée sans trop grande difficulté.

¹⁸⁶ Père Porte « Un voyage apostolique de Korhogo » in *Echo des Missions Africaines*, juillet- août 1912, n° 4 p.133.

¹⁸⁷ Témoignage de Monseigneur KELETIGUI Jean-Marie sur les villages de liberté. Entretien réalisé par COULIBALY Navigué Félicien le 20 octobre 2008 à Katiola.

Cependant, force était de remarquer que « *les villages de liberté* » n'eurent jamais bien fonctionné. Dans les Comptes Rendus annuels décrivant leurs œuvres, les Pères parlent plutôt de « *ferme* ». C'était plutôt des quartiers généraux chrétiens dont les habitudes de leurs habitants ne correspondaient plus avec celles de leurs pays. C'est ce que le Père Jung alors missionnaire à Katiola avait confirmé :

" *les néophytes rejetés comme renégats de la société elle-même étaient obligés pour échapper à la vindicte de leurs congénères, de se regrouper dans des villages indépendants, placés sous la protection de la Mission*"¹⁸⁸.

Le regroupement de chrétiens sur un site précis visait implicitement à court et moyen terme même à fixer les jeunes chrétiens face à l'exode massif de la jeunesse du Nord vers le Sud à la recherche d'une vie meilleure. La jeunesse constituait en grande partie l'espoir des missionnaires pour l'évangélisation du pays sénoufo.

Dans le pays sénoufo, il existait des sites sur lesquels étaient installés les chrétiens. On les appelait « quartiers chrétiens ». A Korhogo, le quartier chrétien était appelé des habitants (Pèrekaha) ; à Ferkessedougou, il portait le nom de « Saint Paul » fondé en 1939 ; à Kouto, le quartier chrétien était dénommé « Wonvyl » du nom du Père fondateur de la Mission de Kouto en 1927. Ces quartiers ont fait les beaux jours de l'Eglise catholique de 1904 jusque dans les années trente. Ils y avaient des hommes et des femmes, des familles qui voulaient échapper à l'emprise de la tradition. Les missionnaires y créèrent des emplois (menuiserie, maçonnerie ...etc.). Cependant, ils firent d'eux des chrétiens.

En fondant des sites de réclusions, les missionnaires avaient voulu prendre des dispositions pour faire reculer la vie païenne et déclencher des conversions. Ces dispositions relèvent presque toutes d'un souci de mettre les nouveaux chrétiens à l'abri de l'influence et de la contagion des modes de vie traditionnelle incompatibles avec les exigences chrétiennes. Ces conglomerats devaient jouer le rôle de pilote de l'enracinement de l'ordre chrétien. Les quartiers chrétiens constitueraient un « *petit monde* » à part, à l'intérieur duquel gravitent les membres d'un groupe socio-professionnel

¹⁸⁸ Père Jung « Le Vicariat Apostolique de Katiola » in *Echo des Missions Africaines*, novembre 1952, pp.103, in Pierre TRICHET, 1996, *Op.cit*, p.111.

nouveau, les employés de la mission : catéchistes, ouvriers, cuisiniers, instituteurs.

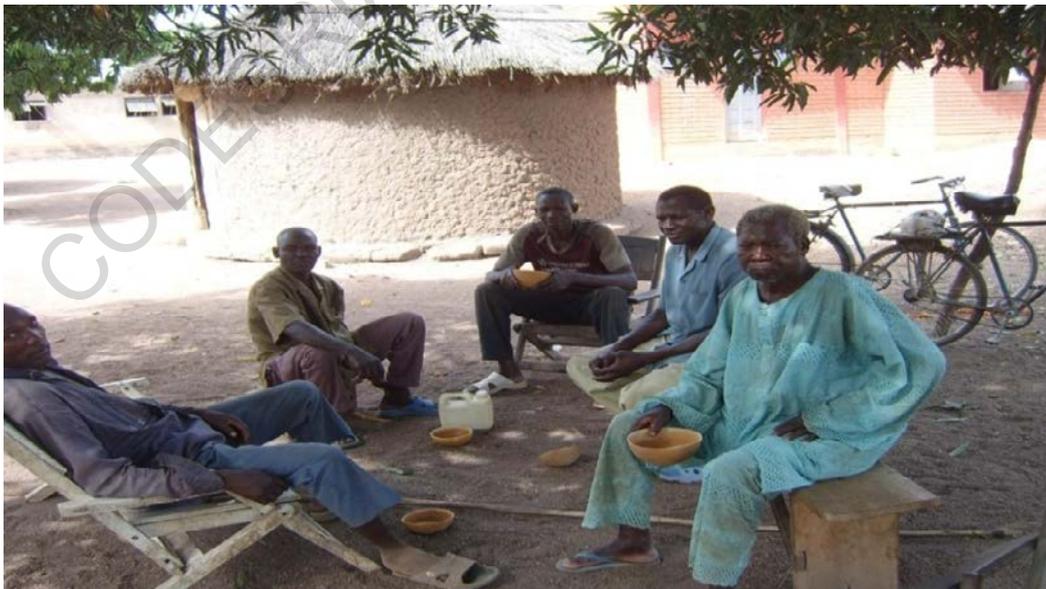
Photo n° 15 : Des habitations de Wonvyl, le quartier chrétien de Kouto

Photo : L'auteur



Photo n° 16 : Des habitants du quartier chrétien « Wonvyl » à Kouto, savourant le *tchapalo*, bière de mil local.

Photo : L'auteur



La matérialisation de la présence missionnaire dès leur arrivée en pays sénoufo de Côte d'Ivoire avait été de fonder des stations d'apostolat. Cette œuvre s'inscrivait dans la droite ligne de l'évangélisation du pays sénoufo.

2.2. Les visites

En ce qui concerne les visites, elles consistaient en des prises de contact avec les chefs coutumiers sénoufo et les populations autochtones. Dès le début de leur présence en pays sénoufo, les missionnaires avaient établi une sorte d'axiome :

" nous n'allons pas dans les villages qui ne nous sollicitent pas. Lorsque nous nous rendons dans un village sans y être conviés, le mouvement initial d'adhésion se tarit rapidement. C'est donc les villageois qui prennent l'initiative. La demande peut émaner d'un chef de village ou d'une autorité coutumière"¹⁸⁹.

Cela dit, les missionnaires allaient là où les chefs étaient favorables à leur implantation. Ainsi, les prises de contact et visites régulières dans les villages sénoufo, avaient pour objectif premier de se faire connaître des populations sénoufo et se familiariser avec elles. Les missionnaires n'auraient eu de bonnes dispositions s'ils n'avaient pas créé les contacts nécessaires avec les chefs coutumiers sénoufo. Cette attitude « diplomatique » leur permit de créer également un cadre propice à l'action missionnaire dans le pays sénoufo.

Mgr Diss confiant de sa méthode d'approche, en présentait les grandes lignes à l'occasion de sa visite qu'il entendait rendre chez le chef Gbon Coulibaly de Korhogo :

" il a suffi de m'aboucher en compagnie de l'un ou l'autre confrère, avec plusieurs chefs de canton, de réunir ensuite dans les villages les chefs de famille, de leur exposer le véritable but de notre présence au milieu d'eux pour qu'aussitôt, j'obtienne leur consentement et la promesse que nous aurons des enfants pour le catéchisme. L'exemple et l'influence du roi des rois y sont évidemment pour beaucoup. (...). Mon intervention auprès de sa majesté a eu un grand succès : depuis des années, elle n'avait plus

¹⁸⁹ Raymond DENIEL, 1979, *Le Sénoufo et le christianisme*, INADES, Abidjan, p. 17.

mis son pied à la maison et la fortune ayant changée actuellement, je vais fréquemment chez Ngon ou l'un de ses frères vient de notre ermitage"¹⁹⁰.

Dans une de ses lettres au Supérieur Général datée du 17 avril 1922, Mgr Diss confia ses impressions sur les méthodes de prises de contact :

*"le même système d'évangélisation que j'ai suivi à la basse Côte d'Ivoire et grâce à Dieu a porté des fruits, ce même système, il faudra le suivre ici en Haute Côte d'Ivoire : assiduité à visiter les villages, persévérance à toute épreuve sans crainte, ni fatigue, ni de la peine .Ce n'est pas en allant un jour par semaine et pendant une demie - heure le soir que l'on gagne la confiance des indigènes : il faut vivre au milieu d'eux et pour cela, il faut des présences prolongées"*¹⁹¹.

Mgr Wach en 1945, avait défini sa méthode dénommée *"méthode de conversion et de christianisation des populations fétichistes du pays sénoufo"*. Pour lui, elle ne pouvait que

*"s'inspirer des principes catholiques et des besoins profonds des âmes qui en dictent l'adaptation et les applications pratiques "*¹⁹².

Ces méthodes consistaient à:

*" aller à l'indigène avec tous les ombreux moyens, directs et indirects dont dispose le missionnaire, sans attendre qu'il vienne à lui. Vivre avec lui, vivre ses aspirations, ses besoins comme aussi ses plaintes selon le mot bien connu de Saint Paul : « Se faire tout à tous » "*¹⁹³.

Mgr Wach ajoutait en substance :

" ce principe premier de l'apostolat détermine nettement les positions à prendre, les points de vue à défendre en dehors de toute race, de politique et d'intérêts humains : être, vivre avec le peuple en tout est sa cause juste et moralement honnête pour préserver l'Eglise de Korhogo d'une scission et de l'isolement d'avec le peuple que le racisme et le nationalisme indigènes ne manqueraient pas de

¹⁹⁰ Monseigneur Diss, « Préfecture Apostolique de Koroko : état de la mission », *Echo des Missions Africaines*, n° 2, février 1922 p.22.

¹⁹¹ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry 32888, Rubrics.13/8.03.02, anno : 1945.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry 32888, Rubrics.13/8.03.02, anno : 1945.

faire naître. Faire tout à tous, principalement par la langue indigène directement comprise et parlée, qui vaut au missionnaire l'honneur et la quasi-naturalisation indigène par la « vox populi » qui lui ouvre tous les secrets de la vie indigène ; attire la sympathie et la confiance. Par l'apostolat de la plus grande charité, d'une immense et profonde compréhension de l'indigène, de sa mentalité, de ses besoins etc."¹⁹⁴

Outre les Pères, les religieuses étaient passées maîtresses dans l'art des visites chez les populations. Les Sœurs Petites Servantes du Sacré-Cœur, eurent une attention particulière aux vieillards et aux mourants. Nombreux sont ceux qui parmi ces derniers ont été baptisés.

Cette première stratégie missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire ouvrit la voie à la mise en œuvre concrète de l'action missionnaire pour une évangélisation plus efficiente du pays sénoufo. Et cela par le biais du catéchisme régulier.

2.3. L'enseignement scolaire

Quatre types d'écoles furent de véritables creneaux utilisés par les missionnaires pour mener à bien l'évangélisation : les écoles catéchistiques, les écoles primaires catholiques, les écoles secondaires catholiques, les écoles techniques.

2.3.1. Les écoles catéchistiques

Ce qui domine dans l'histoire de la fondation des missions et qui caractérise avant tout, les débuts de l'évangélisation, fut le souci constant des missionnaires de créer des écoles partout où ils s'installaient. Ils comprirent l'importance vitale pour le développement et l'avenir de leur œuvre dans un pays foncièrement "fétichiste" où seul, l'élément "jeune" était susceptible, en partie du moins, d'échapper à l'emprise des institutions sociales, à l'exclusion de l'élément "vieux" attaché aux traditions païennes et spécialement méfiant de l'européen.

¹⁹⁴ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry 32888, Rubrics.13/8.03.02, anno : 1945.

En 1906, lors de sa visite dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire, le Préfet Apostolique, Père Hamard notait déjà l'intérêt de l'école dans l'action missionnaire à Korhogo :

" l'école de la Mission comprend une trentaine d'élèves. Les missionnaires s'attachent avant tout à rassembler, pour les instruire de la religion, les fils des chefs de canton, qui plus tard jouiront, dans leurs villages respectifs, d'une influence politique.

*L'idéal serait de former un noyau de chrétiens dans chaque village important, afin de diffuser le plus possible la doctrine chrétienne et les pratiques du culte ; et c'est au moyen de ces jeunes fils de chefs qu'on se propose d'atteindre ce but "*¹⁹⁵.

Cette école fonctionnait depuis deux ans déjà et avait produit des chrétiens comme le disait le Père Hamard : " Déjà plusieurs jeunes gens, fils de chefs de canton, ont été baptisés, ont fait leur première communion et j'ai été heureux de leur administrer le sacrement de confirmation"¹⁹⁶.

Au sujet de l'importance de l'école en pays sénoufo, Mgr Diss, affirmait en 1927 :

*" elle est nécessaire d'une nécessité absolue (...), le fondement de tout travail sérieux ici, car par elle nous préparons l'avenir de nos successeurs, avenir plein d'espérance"*¹⁹⁷.

Les premières écoles missionnaires dans le pays sénoufo, furent les écoles catéchistiques. A cet effet, Monseigneur Kernivinen parlant de la formation dans les écoles catéchistiques, écrivait :

*" ils y font quatre ou cinq ans à l'école et retournent ensuite comme catéchiste dans leur village "*¹⁹⁸.

Ainsi, l'objectif visé par les missionnaires en fondant des écoles catéchistiques était de servir des enfants comme fer de lance pour pénétrer la société sénoufo et y susciter des foyers chrétiens. La création des écoles

¹⁹⁵ Le Père HAMARD, « Relation du voyage du R.P Hamard, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire de Dabou à Korhogo », *Echo des Missions Africaines*, n° 4-5, 1906, p. 199.

¹⁹⁶ Le Père HAMARD, « Relation du voyage du R.P Hamard, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire de Dabou à Korhogo », *Echo des Missions Africaines*, n° 4-5, 1906 p.201.

¹⁹⁷ Monseigneur DISS, « Les écoles catéchistiques » *Echo des Missions Africaines*, n°6-7, 1927, p.128.

¹⁹⁸ Rapport du Père Kernivinen du 1^{er} octobre 1912 in TRICHET (P.), *Op.cit.*, 1994, p. 143.

catéchistiques visait par ailleurs à inculquer une nouvelle mentalité à l'enfant sénoufo pour l'en soustraire du monde « corruptible » de la société sénoufo.

Au premier juillet 1945, Mgr Wach avait recensé

*" dix sept écoles catéchistiques, dispersées principalement sur les territoires des quasi-paroisses de Katiola, Boniéréka, Tanda tenues par les Pères et réunissent au total 629 élèves. Dans ces écoles catéchistiques, on y enseignait à côté du rudiment de la langue française, le mot à mot du catéchisme qui prépare directement au baptême et à la première communion et confirmation, suivant que les enfants sont baptisés ou non. Après trois ans de présence à l'école catéchistique, les élèves retournent dans leurs villages, les plus doués rentrent à l'école de la Mission. (...) ces écoles sont un moyen précieux d'évangélisation et atteint surtout la jeunesse qui est l'avenir du pays "*¹⁹⁹.

Ce furent de puissants moyens pour répandre l'idée religieuse chrétienne dans le pays sénoufo, et façonner la conscience des enfants par ricochet leurs parents. Les écoles catéchistiques furent par excellence, un instrument de propagande de la foi religieuse catholique.

Par ailleurs, les écoles catéchistiques à but propagandiste furent une réponse à l'instruction musulmane enseignée dans les écoles coraniques à travers le pays sénoufo. Les missionnaires catholiques entendaient ainsi de faire reculer l'expansion de la religion traditionnelle et de l'islam dans le pays sénoufo.

Les Pères ne concevaient pas une mission sans ce qu'ils considéraient, à juste titre d'ailleurs, comme son complément indispensable, l'école. Ses avantages en ce temps-là déjà, et surtout, étaient nombreux et contrebalançaient largement quelques inconvénients réels.

Cependant, comment les Pères obtenaient les enfants pour les Missions ?

Le Père Tranchant, alors en poste à Katiola en 1914 décrit les méthodes apostoliques de l'époque :

" tous les soirs, ou au moins plusieurs fois par semaine, souvent

¹⁹⁹ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

ensemble, souvent à tour de rôle, nous prenons notre démocratique bicyclette et nous voilà partis par les petits sentiers tortueux de la brousse, jusqu'à huit et dix kilomètres, pour visiter une famille dans sa plantation (...).

Après avoir parlé de la pluie et du beau temps, les vieux implorent le secours de nos prières pour faire descendre les bénédictions du Bon Dieu sur leur travail quotidien. C'est facile, leur disons-nous, mais pour cela il faut prier avec nous. (...) L'occasion est belle, et nous en profitons pour nous faire donner un enfant qui viendra régulièrement à la messe et au catéchisme le dimanche. Le premier pas est fait dans cette famille, nous avons un enfant qui se fera le catéchiste de son père, de sa mère, de tous les oncles et tantes, et ils sont nombreux"²⁰⁰.

Par ailleurs, les chefs étaient mis à contribution pour obtenir des enfants pour le catéchisme. Le chef Gbon Coulibaly de Korhogo avait donné en 1904 trois de ces enfants pour l'école missionnaire. Un témoin de cette époque raconte à cet effet :

" dès le début, le Père est venu demander au vieux Gbon de lui donner des gens ; car il n'est pas venu pour faire du commerce, mais pour commencer une nouvelle religion et il est prêt à fonder une école. Le vieux Gbon a donné Pierre Wali ²⁰¹, Tédjéa et un troisième. Les trois élèves venaient raconter au chef ce qu'on leur disait à l'école, le chef les encourageait"²⁰².

La salle de l'école située à cinquante mètres de la maison du chef Gbon, accueillait outre les enfants de Gbon, les enfants des chefs de canton de Korhogo et des régions environnantes. D'autres enfants provenaient de Longo et même de Sinématiali, représenté par le fils du chef Tiéguélé. Mais ces enfants donnés pour l'école étaient des

" envoyés de chaque chef de Canton qui doivent résider près de l'administration pour recevoir ses ordres et les transmettre à leurs maîtres "²⁰³.

Tout comme les chefs de Canton et de Gbon Coulibaly, le chef

²⁰⁰ Pierre TRICHET, 1994, *Op.cit.* p.156.

²⁰¹ Nous connaissons parfaitement la descendance de Pierre Baly jusqu'à la troisième génération. D'ailleurs son petit-fils du nom de Coulibaly Hounongo Adama est notre ami de longue date.

²⁰² Père COTE et al, *Op.Cit.*, p.11.

²⁰³ Idem

d'Offiaka près de Katiola en 1913 avait fait des beaux gestes de contributions à l'endroit des missionnaires comme l'indique le Père Porte :

*" le chef m'a donné vingt enfants pour commencer, avec charge de les instruire dans la nouvelle religion (...) "*²⁰⁴.

Cependant, les famines régulières qui sévissaient dans le pays sénoufo au début des années 1900 favorisaient les recrutements des enfants pour les missions. C'est ce qui nous apprend le P. Kernivinen dans son compte rendu de 1913 à l'Œuvre de la Sainte Enfance :

*" si nous avons relativement si peu d'enfants à demeure chez nous, c'est que nos moyens ne nous permettent pas d'en prendre davantage, malgré notre désir. Nous devons cependant faire remarquer qu'une bonne centaine d'enfants, en dehors de ceux qui demeurent dans nos maisons, fréquentent la mission, y reçoivent l'instruction religieuse et sont nourris par nous. En outre, la famine qui, tous les ans, aux mois de février, mars et avril, sévit sur nos régions de Korhogo et du Baoulé, nous amène un gros surplus de dépenses. Les parents qui eux-mêmes, meurent de faim, sont heureux de nous confier leurs enfants, et parfois nous les laissent sans exiger aucune indemnité "*²⁰⁵.

Si des chefs donnaient certains de leurs garçons pour l'école, dans le cas général, les populations étaient animées de sentiments mitigés à l'égard de l'école. Monseigneur Diss, avait noté cet état de fait et s'était beaucoup appesanti sur le refus diplomatique des parents pour l'école dans son rapport de 1930. Il écrivait à cet effet :

" les garçons remarquera-t-il dès l'âge de cinq ou six ans sont pour ainsi dire abandonnés à eux-mêmes, personne ne s'en occupe. Ils rentrent chez eux que pour manger et à condition qu'ils n'aient rien trouvé ailleurs de quoi se mettre sous les dents. Liberté complète pour eux sauf quand il s'agira d'aller à la mission assister au catéchisme. Leur liberté s'arrête là et il faut (...) l'autorisation du grand chef, qui est le chef de Canton. Si les grands chefs veulent bien donner des garçons à la mission, soit pour l'école soit pour le catéchisme, se sera toujours un nombre de têtes qu'on ne pourra pas dépasser. Il y a tant de garçons et pas plus qui sont autorisés

²⁰⁴Pierre TRICHET, 1994, *Op. Cit.* p.157.

²⁰⁵ Archives des Missions Africaines : Entry 28 963, Rubrics 13/8.03.07, anno 1913.

d'aller à l'école, tandis que d'autres et pas plus qui sont autorisés d'aller au catéchisme. Et je répète que nous aurions beaucoup de ces enfants s'ils n'étaient pas des esclaves, retenus par la crainte du châtimement voire de l'empoisonnement (...)"

(...) Les filles sont encore les plus difficiles à obtenir que les garçons (...). Celles qu'on veut bien nous donner sont données de façon définitive. Elles nous appartiennent, elles sont notre chose à nous. Cette manière de procéder va bien pour une fois, deux fois à la rigueur, mais aller en demander une troisième fois pour le catéchisme ou pour les religieuses, vous rencontrerez un obstacle infranchissable. On ne vous les refusera pas directement, on vous laissera même luire un espoir, on vous dira oui, qui quand on connaît les Noirs et la façon de s'exprimer des vieux, veut dire " tu m'ennuies, laisse moi la paix ". Bref, le chef juge qu'il a assez fait consentir à de gros sacrifices, en confiant une fois, deux fois peut-être, un certain nombre de filles, à la Mission et il s'en tient là "²⁰⁶.

Si les vieux consentaient quelques sacrifices en donnant des garçons pour l'école et pour la Mission, au niveau des filles c'en était différent.

Les Sociétés missionnaires et les congrégations religieuses se sont vite intéressées au sexe féminin. Les Sœurs ont offert aux filles évangélisation, éducation et soins de santé.

La volonté d'éduquer les filles s'inscrit dans une préoccupation très européenne d'opérer des transformations sociales à travers la formation de bonnes épouses et mères de famille.

Au début de l'évangélisation du pays sénoufo, la résistance des familles concernant les filles est née du fait que les préjugés portés sur l'Eglise et sur les Soeurs. Pour les vieux, la mission générait des filles émancipées et non respectueuse des lois anciennes. Il a fallu attendre les années indépendances pour qu'un engouement de l'école naisse dans certaines familles. Les filles scolarisées intégraient une élite féminine désormais.

En tout cas, pour le Nord de la Côte d'Ivoire, le seul moyen d'approcher les Sénoufo, était l'A.B.C, le tout petit "grain de sénévé ". Il ne

²⁰⁶ Monseigneur DISS, Archives de la Société des Missions Africaines, Général Archives « Les causes de la lenteur des règles du catholicisme chez les Noirs de Korhogo », Entry N°32501, Rubrics N° 13/80302, Anno 1930.

s'agissait pas encore de vraies écoles préparant au Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (CEPE). Mais, les écoles des missionnaires en ce moment là, n'étaient pas des moyens d'instruction profane préparant normalement à des carrières civiles ; elles avaient pour but principal de donner aux enfants qui la fréquentaient les premières notions d'instruction et de formation religieuses. Autant dire qu'elles étaient dans l'intention des missionnaires, des moyens indirects d'évangélisation. Les écoles catéchistiques menaient immédiatement au baptême et autres sacrements, puisque la méthode de catéchuménat direct et libre s'avérait impossible.

Les écoles catéchistiques de Korhogo ainsi que celles de Dabou, Jacquville, Aboisso ne firent pas long feu. La question de l'anticléricalisme était à l'ordre du jour en France au début du XX^{ème} siècle en France. L'école était un enjeu important, et pour les républicains au pouvoir, et pour l'Eglise ; car qui est maître de la jeunesse est maître du futur. Les gouvernants républicains de la France, de Jules Ferry à Emile Combes, travaillèrent à obtenir l'absence de l'Eglise dans la vie publique.

A partir de 1899, Paris prit les dispositions pour que la laïcisation fût entreprise dans les colonies françaises. C'est ainsi, que le 24 avril 1903, le Gouverneur de la Cote d'Ivoire fit savoir au Préfet Apostolique que la Convention du 12 février 1900 était rompue (par cette convention, le gouvernement français allouait à aux missions dans les colonies, par école et par mois, 200 F pour un instituteur européen, 30 F pour le moniteur africain, 25 F pour le local et 30 F pour les fournitures scolaires soit en tout : 285 F. En conséquence, tout soutien de l'Etat était retiré aux congrégations enseignantes. Par la suite toute activité d'enseignement serait retirée aux congrégations religieuses.

Ainsi avec l'anticléricalisme , les écoles catéchistiques furent fermées en 1907. Le Père Hamard témoignait à cet effet :

" tout marchait bien (...). Mais, (...) le Gouverneur intérimaire télégraphiait au Commandant de Cercle de Korhogo : faites fermer immédiatement l'école"²⁰⁷.

²⁰⁷ Père Hamard, Archives de la Société des Missions Africaines, « La vie d'un missionnaire », Entry : 30014, Rubrics : 14/80327, anno : 1907.

Mais, le Père Bedel, Supérieur de la Mission de Korhogo a fait rouvrir l'école à nouveau malgré l'interdiction qui pesait sur eux. Le 11 novembre 1908, pendant qu'il fonctionnait dans la clandestinité, il écrit au Supérieur Général des Missions Africaines à Lyon :

" à Korhogo, nous avons rouvert notre école, mais d'une façon privée, et surtout pour l'enseignement du catéchisme. Les élèves sont nos premiers chrétiens et leurs fiancées futures. Nous avons en ce moment sept jeunes filles à notre charge (...)"²⁰⁸.

La fermeture de la Mission de Korhogo fut lourde de conséquences. C'est ce que le Père Kernivinen, le nouveau Préfet Apostolique de la circonscription ecclésiastique de Korhogo, nota le 1^{er} octobre 1912, dans son premier rapport annuel:

" cet excellent moyen de propagande portait ses fruits : à la fin de cette année 1904 (...). C'était le succès. Les progrès de l'évangélisation continuaient à être encourageants : le nombre de catéchumènes augmentait, lorsque le 19 octobre 1907, un ordre du Gouverneur de la Côte d'Ivoire interdit l'enseignement aux missionnaires de Koroko (...), Ils renvoyèrent tous les élèves, à l'exception de six gardés entièrement aux frais de la mission. Tous les catéchumènes se dispersèrent dans leurs villages et la brusque suppression de l'école jeta un discrédit sur l'œuvre et les résultats de l'année furent nuls"²⁰⁹.

En substance, Monseigneur Wach expliqua en 1945 dans son rapport annuel, les tenants et aboutissants de la mesure anti-cléricale de 1907 :

" en 1907, l'école des Pères de Korhogo, (la première, la seule dans tout le pays sénoufo, il faut le signaler une fois de plus) fut brutalement fermée par un ordre catégorique venu de haut sans qu'il y ait de la part des pouvoirs publics ni préavis ni explication d'aucune sorte pouvant justifier la mesure de fermeture autrement que par la haine anti-religieuse, devenue article d'exportation, contrairement à toutes les déclarations officielles.

²⁰⁸ Père BEDEL, Archives de la Société des Missions Africaines « L'anticléricalisme » : Entry 32 284, Rubrics 13/8.03.07, anno 1908.

²⁰⁹ Père KERNIVINEN, Archives de la Société des Missions Africaines : Entry 32 284, Rubrics 13/8.03.07, anno 1912.

Pratiquement la sanction administrative qui enleva aux missionnaires le seul moyen de pénétration dans la jeunesse, de préparation longue mais solide à une évangélisation méthodique par la formation d'aides-catéchistes et d'instituteurs, pris dans le milieu indigène, la sanction eut des répercussions sérieuses et durables pour l'avenir de la mission centrale de Korhogo dont elle ne s'est pas relevée semble-t-il jusqu'aujourd'hui, ayant été mise, systématiquement, en opposition d'intérêts et d'autorités avec les principaux chefs et les notables du pays : la bonne foi des missionnaires fut suspectée, on croyait de leur part une trop influence sur la population, on les accusa sournoisement de visées politiques " ²¹⁰ .

Avec la fermeture de l'école par l'Administration, la majorité des premiers élèves des écoles missionnaires fut démotivée. Alors, quand le P. Bedel décide de rouvrir l'école discrètement en 1908, il s'est rabattu sur les " esclaves domestiques recueillis auprès des chefs de villages et abandonnés par eux à la Mission"²¹¹. Les chefs de famille disposaient de nombreux esclaves et c'est ceux qui assurément étaient donnés pour l'école à l'administration. Il est vrai que des chefs de village tel que Gbon Coulibaly avait donné certains de leurs enfants aux missionnaires, mais il est évident que ceux là ne soient plus retournés dans les écoles catéchistiques après leur fermeture en 1907. C'est bien évidemment les esclaves qui ont peuplé la première école de Korhogo.

Ainsi, il se posait donc à la conscience du missionnaire le dilemme suivant : ou l'école ou disparaître.

De catéchistiques, les écoles devinrent des écoles reconnues par l'Administration, mais sans perdre totalement son caractère catholique. Avec le retour remarqué de l'enseignement catholique dans les colonies françaises en 1922, avec le décret du 14 février 1922 portant réglementation de l'enseignement privé les écoles primaires catholiques virent le jour dans la colonie de Côte d'Ivoire. Le décret réglementant l'enseignement privé portait sur deux titres : l'un fixait les règles de l'enseignement privé et l'autre

²¹⁰ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

²¹¹ Père MOURY, Archives des Missions Africaines « Lettre du P.Moury, Préfet Apostolique à S.E le Cardinal Gotti, Préfet de la Propagande », Entry : 38614, Rubrics : 12/70309, anno : 1910.

était relatif aux « établissements confessionnels ». Plus tard, un arrêté d'application viendra compléter et renforcer le décret. Cet arrêté fixait les règles d'exercice de l'enseignement privé. Ces règles comportaient l'obligation d'employer exclusivement la langue française pour l'enseignement. Cela avait pour but de contrer toute influence extérieure anglaise dans la colonie. Ces nouvelles règles portaient aussi sur la qualification des enseignants qui devraient être la même que celle des écoles officielles.

Pour ce qui est de la partie septentrionale de la colonie de Côte d'Ivoire, les missionnaires avec à leur tête Monseigneur Diss, alors Préfet Apostolique, n'attendirent pas longtemps pour saisir l'opportunité aux missions de se remettre à l'enseignement. Il fit donc tout son possible pour s'adapter à la situation en vigueur en demandant à ses enseignants de préparer les diplômes exigés par l'Etat. Il eut pour souci de maintenir ses cinq écoles régulières que comptaient la Préfecture. Ainsi donc, le combat pour le maintien des écoles missionnaires était engagé. Et cela dura jusque dans les années quarante.

2.3.2. Les Ecoles Primaires Catholique (EPC)

C'est dans ce contexte que le 28 août 1940, le Père Nonnenmacher, avec qui l'école de la Mission prit un tournant important dans le pays sénoufo, obtint l'autorisation officielle d'ouvrir une école primaire catholique pour garçons à trois classes. Il en est reconnu comme Directeur. Il a alors comme moniteurs auxiliaires Pierre Néoulé qui le premier venait de passer son Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (CEPE) avec Sébastien Fangatougou de Ferkessédougou. Les deux autres sont Victor Ténéna et Maurice Zié lesquels seront certifiés à leur tour. A ces deux maîtres, il faut ajouter Juvénal Kanigui et Raphaël Ténélo, Mathieu N'goté de Sinématiali. Certains d'entre eux poursuivirent leur formation à Bouaké, Dabou pour devenir des « *moniteurs complets* ». Tous ces illustres moniteurs des écoles missionnaires en sont devenus des moniteurs complets grâce à leurs valeureux formateurs-moniteurs qui ont oeuvré avant eux. On peut citer en premier lieu, Michel Kanédia, pionniers des moniteurs, puis viennent Paul Gbérina, Auguste Sékou et Eugène Ouafongdié.

Ainsi, avec le temps et selon les circonstances, les écoles catéchistiques se muèrent en écoles primaires catholiques. Les missionnaires crurent aux vertus éducatrices et évangélisatrices de l'école. Pour donner forme à leurs ambitions, les congrégations religieuses catholiques créèrent des écoles à travers le pays sénoufo. Pendant qu'au sud, les écoles catholiques fonctionnaient à merveille dès les premières heures de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire, les véritables écoles catholiques au Nord ne s'ouvrirent qu'à la fin des années trente.

Depuis le 24 août 1937, l'école primaire catholique garçons ouvrit ses portes à Korhogo. Le 17 octobre 1947, l'école primaire catholiques filles, avec les Sœurs de Notre Dame des Apôtres accueillait les premières écolières. Ces écoles connurent une évolution et un développement rapide si bien qu'en 1989, " *le groupe scolaire garçon comptait en son sein 600 élèves encadrés par 12 maîtres et un conseiller pédagogique. Quant au filles à cette même année, elles furent environ 528 élèves*"²¹².

Le 02 décembre 1950, les Sœurs Notre Dame des Apôtres ouvrirent l'école primaire filles de Ferkessédougou (voir photo page).

Ces écoles donnèrent de la valeur à l'action missionnaire dans le pays sénoufo.

La pépinière que constituait l'ensemble des élèves des écoles primaires catholiques des Diocèses du pays sénoufo, a été entretenue avec l'eau de la formation générale mais aussi avec l'engrais de l'évangile à travers la catéchèse enseignée à l'école. Les compositions diocésaines en sont le témoignage le plus éloquent. En effet, tous les élèves inscrits dans les EPC étaient soumis à des tests d'évaluation de leur connaissance de la Parole de Dieu enseignée dans les cours de catéchèse. Ce qui signifiait que les maîtres étaient recrutés selon leur appartenance religieuse catholique. Ils étaient tous catholiques et étaient censés semer la bonne graine dans le milieu scolaire du pays sénoufo. Leur apostolat consistait en cela. Certains étaient moniteurs de la catéchèse les jeudi après midi pour les élèves du primaire et samedi pour les élèves du secondaire.

²¹² Mgr Nobou Auguste « l'Eglise face à l'éducation dans la commune » in *Fotahamana*, revue semestrielle de la Mission de Korhogo n°2, mai 1989 p. 24

La bonne graine se devrait d'être plantée à tous les niveaux par les maîtres. La référence et les prestiges conférés aux écoles primaires catholiques avaient attiré de nombreux parents chrétiens ou non à y inscrire leurs enfants. La bonne éducation intellectuelle et morale était leurs principales motivations.

L'action missionnaire était importante dans le domaine de l'enseignement dans le Cercle de Korhogo en ce sens qu'il y avait 8 écoles primaires catholiques. Ces huit écoles catholiques représentaient les 50% des effectifs et des résultats aux examens : les résultats de 1949 représentaient 27, 5% des candidats à l'examen du C.E.P.E ; en 1951, ils étaient de 41, 6%²¹³.

Les écoles primaires catholiques, se développant, les missionnaires songèrent à l'enseignement secondaire catholique.

Photo n°17 : L'école primaire catholique garçons de Korhogo

Photo: L'auteur



Photo n° 18 : L'école catholique primaire Filles des Sœurs Notre Dame des Apôtres de Korhogo. *Photo: L'auteur*



²¹³ T. OUATTARA, 1973, Op.cit., p.128

Photo n°19 : L'école primaire catholique de Kouto.

Photo : L'auteur



Photo n°20 : L'école primaire catholique de Sinématiali.

Photo : L'auteur



Photo n°21 : L'école primaire catholique des Sœurs Notre Dame des Apôtres de Ferkessédougou. *Photo : L'auteur*



2.3.3. Les débuts de l'enseignement secondaire catholique

En fondant les écoles secondaires catholiques, les missionnaires avaient tout simplement pensé à la continuité de la formation religieuse catholique après le cours moyen deuxième et l'entrée en sixième.

En 1959, Monseigneur Durrheimer, à l'instar des autres évêques, construit à dans son Diocèse et à Ferkessédougou, le Cours Normal Saint-Michel Garicoïst. Il voulait y avoir des enseignants pétris de l'instruction religieuse catholique. Ainsi, l'enseignement religieux catholique était dispensé comme matière de base. On y accueillait tous les élèves du Diocèse qui s'étendait de Kouto à Tanda. L'évêque avait confié la Direction et l'enseignement à la Congrégation des Pères de Betharam. La première promotion avait en octobre 1959, un effectif de 45 élèves et présentait le Brevet Elémentaire (B.E). Tous les élèves étaient internes au Cours Normal Saint-Michel Garicoïst. L'évêché assurait tous les frais des élèves : hébergement, nourriture, fourniture. La seule condition était que chaque normalien était tenu à la fin de ses études d'enseigner au moins pendant dix ans dans une école catholique du Diocèse de Katiola. Dans le cas contraire, l'intéressé avait la possibilité de rembourser des frais occasionnés pendant ses études et d'être libre de tout engagement. En 1964, le Gouvernement de Côte d'Ivoire décida de supprimer progressivement l'enseignement des cours normaux sur son territoire et le transformer en Ecole Normale en vue de former des professeurs de lycées et collèges. Le Cours Normal de Korhogo devint Lycée Moderne de Korhogo et celui de Bouaké devint plus tard Ecole Normale des Instituteurs.

Cette nouvelle donne oblige Monseigneur Durrheimer à changer d'option car il n'avait pas le nombre d'enseignements requis et son objectif n'était pas non plus de former des enseignants d'un si haut niveau. Il décida alors de céder le site du Cours Normal Saint Michel au Collège catholique Charles Lwanga qui occupait initialement les locaux du Centre Monseigneur Wolf de Ferkessédougou. C'est à la demande de Monseigneur Durrheimer, qui souhaitait ardemment un collège catholique dans son Diocèse que le les Clercs Saint Viateur, déjà installés à Bouaké, ont accepté d'envoyer une équipe de religieux au Collège Charles Lwanga de Ferkessédougou. Cette équipe arriva à Ferkessédougou le 22 août 1964. Elle débuta l'année

scolaire 1964-1965 avec 88 élèves dont 30 boursiers affectés par l'Etat et 58 recrutés.

Au début de l'enseignement secondaire catholique en pays sénoufo, la priorité fut aussi accordée aux filles. Cela s'inscrivait dans l'optique d'encourager la scolarité des filles du Nord. C'est ainsi que le collège - filles Sainte Elisabeth (voir photo page) fut créé en 1965. En 1989, cet établissement secondaire de premier cycle comptait 400 élèves de la sixième à la troisième avec un internat de 180 places.

Avec cette autre école secondaire, l'Eglise catholique exerça donc une présence active dans la région. Mgr Auguste Nobou notait l'importance de l'école pour la région :

" l'école dont elle a la responsabilité ne vise pas seulement l'accumulation des savoirs, mais la formation de l'être tout entier : son intelligence et sa sensibilité, son jugement et sa liberté, sa relation au monde et la conscience qu'il prend de lui-même. L'Eglise a un rôle à jouer dans le service qui forme l'homme de demain. Elle a des trésors à proposer, à partager pour que la croissance des enfants et des jeunes se fasse dans le sens de leur propre bien. Les établissements catholiques sont ouverts à toutes les couches sociales, sans distinction de religion. Ainsi, catholiques, musulmans, animistes, tous sont accueillis et respectés dans leur foi. Les jeunes entre eux font route avec les chrétiens pendant des années dans une institution où l'on parle ouvertement de la foi au Christ, tout en respectant la conscience de chacun. Pour beaucoup, ce sera le seul contact qu'ils auront avec l'Eglise. En général, ils en gardent toujours un bon souvenir. Certains parents pensent que leurs enfants trouveront là, une éducation en accord avec un certain nombre de valeurs auxquelles ils tiennent. D'autres pensent aussi que l'école catholique offrira à leurs enfants une dernière chance d'échapper à la spirale de l'échec"²¹⁴.

En définitive, retenons qu'en pays sénoufo, les écoles catholiques ont constitué d'importants créneaux de conversion. Les missionnaires se sont révélés de véritables acteurs de l'éducation et de la formation de l'enfant sénoufo.

Le contexte dans lequel s'est opérée l'évangélisation, permet de

²¹⁴ Monseigneur NOBOU Auguste, *Art.Cit*, p. 25.

saisir à sa véritable dimension, la place que l'Eglise a accordé à l'éducation en pays sénoufo. Les missionnaires se montrèrent très tôt soucieux de l'éducation des enfants et pour cause : c'est la jeunesse qui allait fonder l'Eglise de demain. Ces jeunes devaient constituer le ferment de l'évangélisation. La jeunesse chrétienne sénoufo, de l'avis des missionnaires était donc l'espoir sur lequel reposait le progrès de l'œuvre d'évangélisation.

Mais tout au début de l'évangélisation du pays sénoufo, les missionnaires purent compter sur l'action efficace non négligeable des centres d'apprentissage des métiers techniques.

2.4. L'enseignement technique professionnel

Ce furent autres moyens indirects utilisés par les missionnaires. La formation technique fut entreprise sous forme de métiers.

Il était recommandé à chaque Mission de se créer des ressources sur place au moyen de petites industries telles que les tissages, les forges, les tailleries, les menuiseries.

De nombreux missionnaires se sont intéressés aux centres d'apprentissage des métiers techniques qu'ils installaient dans le pays sénoufo soit pour subvenir à leurs besoins de toute nature (approvisionnement en produits agricoles, paie des catéchistes, des enseignants...) soit pour inculquer l'esprit d'entreprise aux populations qui fréquentaient les missionnaires.

Ainsi, les missionnaires de Ferkessedougou dans les années 40 avaient fondé une école professionnelle comprenant la plupart des métiers courants en usage dans le pays : une menuiserie, un atelier de tissage pour la confection de draps et nappes, un atelier mécanique de bicyclette, une brasserie, un laboratoire de photo (noir - blanc), une ferme pour l'élevage de porcs, une bananeraie.

Mgr Wach notait qu'une telle œuvre (tout en mettant l'accent sur les avantages religieux qu'elle comporterait), répondait aux aspirations de nombreux jeunes sénoufo avides de formation artisanale et professionnelle. Par ailleurs selon lui, cela servirait de gagne-pain dans leur région sans

qu'ils aient besoin de s'expatrier²¹⁵.

En 1964, pour freiner l'exode des filles vers les grandes villes notamment à Abidjan, où elles trouveraient au mieux une place de domestiques dans une famille, les Sœurs Notre Dame des Apôtres de Ferkessédougou, ont ouvert le centre ménager qui donne une formation générale et beaucoup plus une formation féminine (couture, broderie, tricotage, puériculture, tenue d'une maison, économie familiale). Les élèves du Centre Ménager des Sœurs Notre Dame de Ferkessédougou passaient au moins deux années d'apprentissage des métiers qui pourraient leur permettre d'avoir une activité génératrice de revenus.

La création d'un centre d'apprentissage pour petits métiers dans la région de Katiola fut la passion du Père Schneider. Il s'adonna à la formation des jeunes aux techniques artisanales telles que la menuiserie et la réparation de bicyclette. Il tenait à être à la fois enseignant, médecin et bricole. Lorsqu'on lui demandait pourquoi, il possait toutes ces actions, il répondait : « je le fais au nom de l'évangile »²¹⁶.

Au demeurant, il faut donc retenir que les missionnaires, ont utilisé plusieurs moyens et créneaux pour amener le Sénoufo à connaître leur religion mais plus à l'aimer et à y adhérer. Les moyens d'action que les missionnaires utilisèrent se complétèrent jusqu'à la fin de l'époque que nous étudions, sans qu'on puisse établir l'efficacité de l'un par rapport à l'autre. Cependant, l'école et l'action sanitaire furent les moyens d'apostolat que les missionnaires utilisèrent plus que tout. Le Révérend Père Porte avait noté les raisons d'une telle préférence :

" quand le missionnaire arrive pour la première fois chez les sauvages qui n'ont jamais entendu parler de religion, il ne suffit pas de présenter un crucifix à la main, pour les convertir. Le Noir ne prodigue pas ainsi sa confiance au premier venu.

Pendant de longs mois, il fallut donc se contenter de préparer l'avenir. En attendant des temps meilleurs, nous avons apporté tous nos soins à former quelques enfants que les parents avaient bien voulu nous confier"²¹⁷.

²¹⁵ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

²¹⁶ Tiona OUATTARA, 1999, *Op.cit.*, p.160.

²¹⁷ Tiona OUATTARA 1973, *Op.cit* p.152.

Les méthodes directes et indirectes utilisées par les missionnaires avaient pour but final la conversion des indigènes. Cependant, combien furent-ils à être convertis ? Le prochain chapitre nous situera sur le nombre de chrétiens en pays sénoufo.

Photo n°22 : La salle de couture du dispensaire des Sœurs Notre Dame de



Photo n° 23 : Le centre féminin de couture des Sœurs Notre Dame de Korhogo

Photo : L'auteur



La formation technique fut initiée en même temps que les écoles de catéchisme. Les catéchistes constituèrent les moyens humains sur lesquelles les missionnaires se sont appuyés pour véhiculer le message évangélique et obtenir des conversions. Ils ont constitué les premiers chrétiens du pays sénoufo.

2.5. L'action sanitaire

S'il y avait un domaine où l'action de l'Eglise s'était longtemps trouvée sans concurrence, c'était celui des œuvres de charité. De nombreuses populations en pays sénoufo étaient en proie à des maux contre lesquels l'action prophylactique indigène s'avérait de temps en temps impuissants. Les maladies épidémiques et endémiques sévissaient dans le pays sénoufo. En effet, dans les années 30 :

" la variole apparaissait, le plus souvent après la saison des pluies ; quant à l'harmattan, il apportait la fièvre jaune. Mais celle-ci était beaucoup moins fréquente que la variole, En saison des pluies, les moustiques pullulent et transmettent le paludisme. La mouche tsé-tsé, vivant dans les forêts-galeries, drainée de temps en temps aux abords des villages par les bœufs, inoculait la maladie du sommeil. La lèpre et les maladies y étaient répandues. «Rhumatisme, entérites, bronchite, mortalité infantile étaient autant de maux chroniques. Le corps humain très exposé aux lames des dabas, des pioches et des haches, ne manquait guère de pluie »²¹⁸.

Face à ces maladies, les médecins traditionnels (guérisseurs) rencontraient des difficultés²¹⁹ à satisfaire leurs patients. Leur limite s'arrêtait là où commençait l'appoint sanitaire missionnaire.

Lorsque les missionnaires se rendaient dans un village, ils emportaient dans leurs "valises - chapelles " de quoi soulager des coliques ou panser des plaies. Cependant, des dispensaires catholiques existaient en pays sénoufo. Dans la Préfecture Apostolique de Korhogo, il y avait 4 dispensaires entre 1914 et 1916. En 1945, on pouvait en compter 5 :

²¹⁸ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit*, pp.135-136.

²¹⁹ Les cas d'accouchement compliqué où les cas ou la maladie n'avait pas été diagnostiquée. On impute cela aux esprits malfaisants ou aux sorciers.

- " 1. Le dispensaire de Sinématiali, tenu par les Religieuses Petites Servantes du Sacré-Cœur, dont quelques unes ont le diplôme d'infirmière.
2. Le dispensaire de Katiola, tenu également par les Religieuses Petites Servantes du Sacré-Cœur, dont quelques unes sont également pourvues de diplômes officiels.
3. Le dispensaire de Kouto, tenu par la Mission
4. Le dispensaire de Tanda, tenu par la Mission
5. Le dispensaire de Boniéréka, tenu par les Sœurs Notre Dame des Apôtres"²²⁰.

Les soins donnés dans ces dispensaires pendant l'exercice de juillet 1944 à juillet 1945 s'élevaient à 148.439²²¹.

L'action sanitaire missionnaire était appréciée des populations. Les consultations de 1931 à 1955 témoignent de l'intérêt et de l'importance des services sanitaires dans la circonscription ecclésiastique du pays sénoufo. Dans son rapport annuel de 1945, Mgr Diss énumère les maladies auxquelles étaient sujettes les populations :

- "1- les maladies contagieuses : a) la lèpre, b) la maladie du sommeil, c) le syphilis, d) la tuberculose, e) la méningite, d) le charbon. 2-Les maladies infantiles : bronchites, pneumonie, cholera infantile, gastro-entérite, hérédosyphilis, rachitisme, coqueluche. 3- Fièvres éruptives : rougeole, varicelle. 4-Plaies phagédéniques. 5- Fièvres paludéennes. 6- Pian. 7-Dysenterie amibienne. 8-Gale "²²².

De toutes ces maladies, la lèpre était redoutable. Les lépreux considérés comme des parias étaient devenus une des cibles majeures des missionnaires. En effet, la construction de léproseries était une preuve matérielle de l'intérêt porté à l'endroit des nombreux malades de la lèpre. Avant que la médecine officielle ne s'en occupe, les missionnaires catholiques ont été attirés par l'isolement et le mauvais traitement affligé aux lépreux. La lèpre était une malédiction disait-on. Les missionnaires étaient parvenus à calmer la terreur qu'inspirait la lèpre en prenant en charge de nombreux lépreux. Ne les ayant pas regroupés en village, des actions

²²⁰ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

²²¹ Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit*, p.36.

²²² Idem

individuelles et ciblées ont été menées en faveur de ces interdits sociaux. Les missionnaires savaient que l'évangile pénètre mieux dans les cœurs qui se sentent compris et rejoints dans leurs difficultés. Nombreux étaient les lépreux qui choisirent de devenir chrétiens.

Le service médical figurait dans le plan initial de l'œuvre d'évangélisation des missionnaires catholiques. Il fut la réponse à la situation sociale difficile des populations au niveau sanitaire. Elle fut également une arme qui participait à la destruction de tout le système de la conception animiste qui plaçait l'origine de la maladie dans la sorcellerie et dans les puissances maléfiques.

Dans la pensée missionnaire, les soins apportés aux populations indigènes dans les dispensaires missionnaires libéreraient ceux-ci de la malédiction sous laquelle ils étaient liés et ainsi, le pouvoir du féticheur s'en trouverait anéanti.

L'œuvre médicale missionnaire était un moyen et surtout une arme principale dans la lutte contre les croyances païennes. La médecine traditionnelle allait être condamnée par les missionnaires. Le féticheur, le marabout, le guérisseur ou le *sandogo* n'était pas distinct l'un de l'autre et toutes leurs activités furent totalement rejetées par le missionnaire.

Tableau n°7 : Tableau indicatif du nombre de patients consultés dans les dispensaires catholiques en pays senoufo de 1931 à 1955

Année de consultation	Nombre de patients
1931	23 418
1932	43 188
1933	40 317
1934	49 200
1935	50 126
1936	72 280
1938	83 591
1951	345 755
1952	457 011
1953	353 229
1954	374 627
1955	398 963

Source : T. OUATTARA, 1973, *Op.cit* p.137.

Photo n°24 : Le dispensaire des Sœurs Notre Dame de Ferkessédougou
Photo : L'auteur



Photo n° 25 : Les infirmiers du dispensaire des Sœurs Notre Dame des Apôtres de Ferkessédougou. En avant-plan, Sœur Jacqueline

Photo : L'auteur



2. 6. Les dons aux nécessiteux

Les œuvres de charité étaient la continuité de l'action sanitaire. L'assistance aux pauvres et aux affamés et la défense de certains indigènes avait pour objectif final le recrutement des catéchumènes pour le catéchisme régulier et gagner des âmes à la conversion chrétienne. En 1930, pendant la famine sévissait en pays sénoufo Monseigneur Diss, accorda son secours aux indigènes les plus nécessiteux :

« j'ai envoyé immédiatement 5 000 francs, expliquait-il à son Supérieur, en priant les confrères d'acheter de ces pauvres gens selon que leur conscience le leur dira. En tout cas, il vaut mieux que nous les achetions que de les voir emmenés par des musulmans hors du pays »²²³.

Par ailleurs, l'œuvre de charité consistait à distribuer des vêtements aux indigènes. Ceux d'entre eux qui venaient à la messe les dimanches et les jours de fête recevaient des vêtements. A Noël 1934, le Révérend Père Meyer habilla 150 enfants à la Mission de Kouto²²⁴.

2.7. Les jeux et les fêtes

Les jeux et les fêtes n'étaient pas moins des moyens très efficaces pour attirer populations à la Mission. Les missionnaires savaient bien que le Sénoufo était fort curieux et par surcroît aima les fêtes (faisant allusion aux funérailles organisées à grande pompe dans le pays sénoufo) et les jeux. Pour les jeunes et les enfants notamment, les missionnaires organisaient des parties de football. Selon le Père Porte, alors missionnaire à Katiola, « du ballon à la salle du catéchisme, il n'y avait qu'un pas »²²⁵.

Quant aux cérémonies, elles s'organisaient à grande pompe. Pour un seul baptême, on réunissait tous les chrétiens et on mobilisait tams-tams et balafons. Des animaux étaient tués et le dolo (la bière de mil) coulait à grands flots. Tout cela était fait pour attirer la population à la religion

²²³ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA" Entry : 34501, Rubrics : 13/80302, anno : 1930.

²²⁴ Témoignage de Kafana Coulibaly in Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit*, p. 150.

²²⁵ Père PORTE, Archives des Missions Africaines 13 /80304. Entry 32669, anno : 1945, Rome.

chrétienne dans laquelle elle ne verrait que joies et avantages.

Les fêtes étaient des moyens d'apostolat utilisés par les missionnaires. Le Père Knops écrit en 1924 :

" la Mission de Koroko²²⁶ vient pour la première fois de fêter Noël dans sa nouvelle Eglise. Il importait que cette fête fût particulièrement éclatante. Nos Sénoufo, sont sensibles à toute beauté extérieure. Nous ne devons pas négliger cette particularité de leur caractère, mais tacher à les impressionner par la beauté extérieure du culte catholique, et, à la faveur de cette impression, pénétrer leur âme si difficile à atteindre ailleurs (...)"²²⁷.

De par l'architecture des belles Eglises, qu'ils construisirent, les missionnaires voulaient contrebalancer l'attrait des belles mosquées sur les païens et séduire les indigènes.

Ce que les cérémonies comportaient de plus impressionnants, c'était la foule (les communautés des villages voisins étaient invitées, les curieux accouraient, les notables invités), il y avait aussi l'ambiance fraternelle, l'abondance du manger et du boire : à Korhogo, nombreux étaient les chrétiens et mêmes des non chrétiens qui ont gardé en souvenir les repas fastes et les cérémonies pompeuses chrétiennes des missionnaires²²⁸.

Mais l'impact de cette méthode n'avait pas de portée profonde. Car si le Sénoufo s'associe aux joies de son voisin, s'il compatit à ses peines, cela est propre à son caractère hospitalier et fraternel.

II. Les conversions obtenues

1. Les résultats statistiques des œuvres missionnaires

(Voir tableau page suivante)

²²⁶ Il s'agit bien ici de l'actuel Korhogo

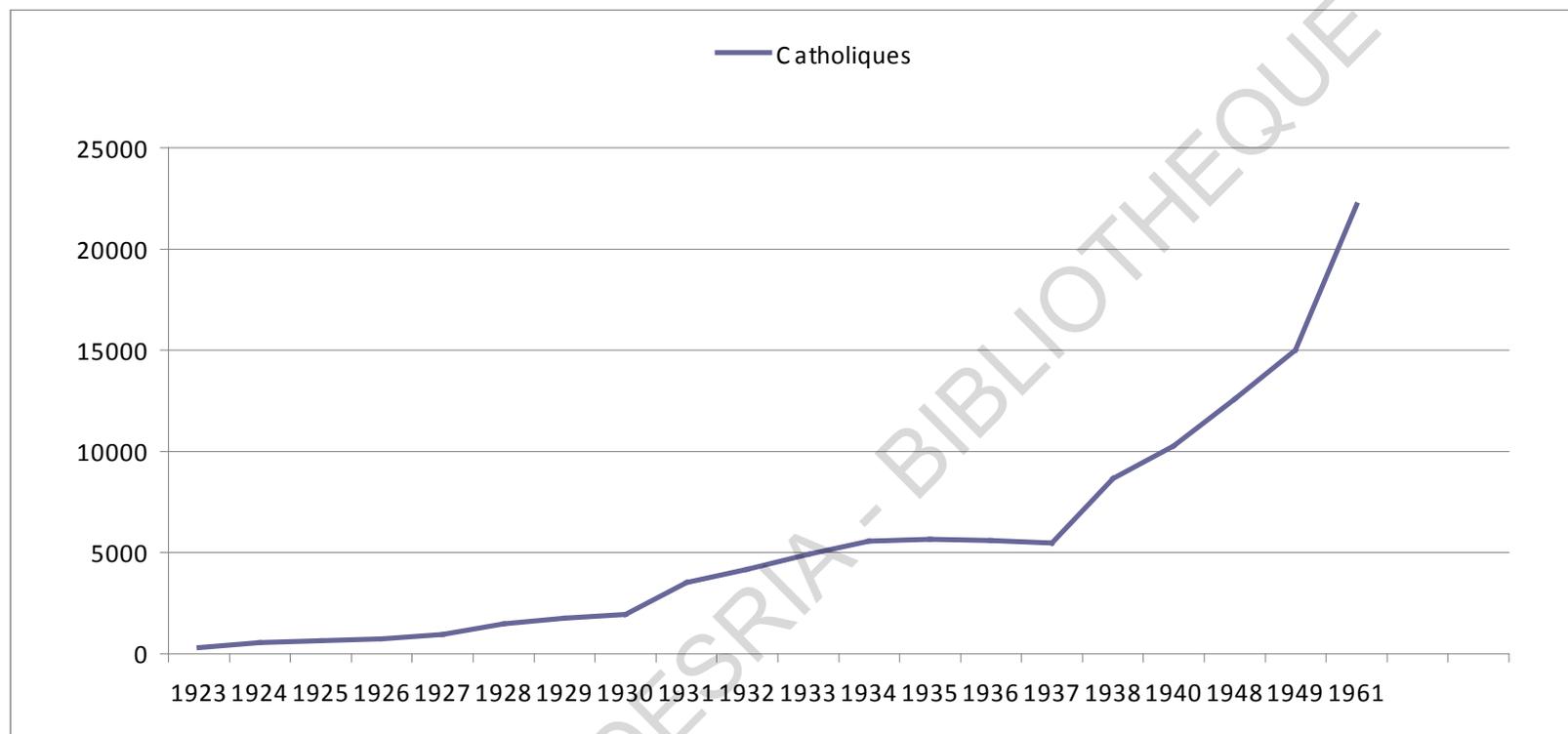
²²⁷ Archidiocèse de Korhogo, Art.cit., p.21

²²⁸ Témoignage de Victor Ténéna sur les méthodes d'évangélisation des missionnaires catholiques en pays sénoufo. Entretien réalisé, le 14 mars 2008 à Abidjan par Coulibaly Navigué Félicien

Tableau n°8 : Etat statistique général de l'œuvre d'évangélisation en pays sénoufo (1923-1961)

Année	Pop.Gle	Pop. Catho.	Stations ppales	Stations second.	Miss.	Caté.	Elèves	Ecoles	Orphe.	Dispen..	malades soignés	Cathe.	Baptêmes
1923/1924	800 000	304	4	19	8	36	151	4	2	2	195	863	62
1925/1926	900 000	542	5	19	8	20	257	5	3	4	2 490	1292	106
1926/1927	"	648	5	19	9	14	275	5	3	5	2 211	1 796	98
1927/1928	"	740	6	14	13	20	372	5	4	6	5 293	2 051	182
1928/1929	"	955	6	14	16	20	391	5	4	6	5 293	2 051	182
1929/1930	"	1 486	5	22	42	4	298	4	4	6	23 579	1 900	328
1930/1931	"	1 750	5	22	18	32	360	4	4	5	23 963	1 836	230
1931/1932	"	1 960	5	23	18	4	412	4	4	5	23 418	1 904	384
1932/1933	"	3 523	5	34	19	29	506	5	5	3	43 1188	1 814	1 613
1933/1934	"	4 163	5	59	17	37	641	5	5	3	40 317	2 073	640
1934/1935	"	4 908	5	72	22	40	786	7	-	4	49 200	2 602	459
1935/1936	"	5 573	6	103	36	53	703	7	-	4	50 126	2 593	285
1936/1937	"	5 573	6	103	39	53	129	7	-	4	50 126	2 593	285
1937/1938	880 000	5 600	8	100	30	63	426	8	-	4	73 280	2 830	471
1939/1940	"	5 471	8	118	30	63	472	9	-	6	86 336	2 713	659
1947/1948	1 000 000	8 663	11	200	25	63	1 307	27	-	8	-	3 793	1 041
1948/1949	"	10287	10	118	38	105	1 087	28	-	8	229 357	3 475	777
1950/1951	727 300	12589	12	115	48	122	1 156	16	-	10	332 998	-	813
1955/1956	771 843	14997	12	223	52	126	2 655	15	-	14	374 627	4 585	961
1960/1961	712 578	22173	-	193	-	-	-	-	-	-	-	13031	2071

Graphique n°1 : Courbe évolutive du nombre de chrétiens catholiques dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire entre 1923 et 1961



2. Analyse des conversions obtenues

Nous ferons ici une analyse des conversions obtenues entre d'abord entre 1904 et 1923 ; puis 1923 et 1960 et enfin 1960 et 1977.

2.1. Les deux premières décennies de l'évangélisation

Aucune source statistique ne fait mention du nombre total de chrétiens catholiques dans le pays sénoufo entre 1904 et 1912. Cependant, de 1912 à 1920, on estimait à 250 le nombre total de chrétiens en pays sénoufo.

Tableau N°9 : Tableau indicatif du nombre de chrétiens en pays sénoufo de Côte d'Ivoire (1912-1920).

Années	Stations d'évangélisation	Baptisés	Catéchumènes
1912	2	49	-
1913	2	78	-
1914	2	128	-
1915	2	140	-
1916	2	140	-
1917	2	140	-
1918	2	130	-
1919	2	200	-
1920	2	250	140

Source : T. OUATTARA, 1973, *Op.cit* p. 156

Ces données chiffrées doivent être prises avec réserve parce que les missionnaires avaient tendance à diffuser des chiffres complaisants à leurs supérieurs. Ils amplifiaient les statistiques annuelles pour rehausser leurs actions sur le terrain. Aussi, les diminuaient-ils pour montrer une certaine lenteur des conversions. Tout ceci visait à obtenir la satisfaction de leurs revendications (augmentation du budget de fonctionnement des Missions, paie des catéchistes). En 1920, le Révérend Père Vion, Supérieur Général des Missions Africaines, avait attiré l'attention des missionnaires sur quelques anomalies constatées dans les chiffres qu'ils lui envoyaient :

" *les rapports que vous envoyez donnent lieu à quelques*

remarques que vous me permettez de vous soumettre :

1. Vous me signalez que 189 catholiques ; or, les statistiques de 1920 en indiquent 250. A quoi attribuer cette différence ?

2. Dans les conversions de l'année, vous comprenez les catéchumènes, dites-vous. C'est une erreur ; ne peuvent -être signalés comme convertis que ceux qui sont entrés dans le sein de l'Eglise et l'admission au catéchisme n'est pas sûrement suffisante pour cela ¹⁷⁶.

Quoique les chiffres soient erronés, fort est de retenir que les adeptes au catholicisme furent fort peu nombreux dans la période de 1904 à 1923.

Mais, qu'en était-il de la période de 1923 à 1960 ?

2.2. La période de 1923 à 1960

Cette période était considérée comme l'ère de prospérité de l'Eglise catholique en pays sénoufo. Monseigneur Père Diss l'en marqua de ses empreintes de par son dynamisme et ses ambitions. Ses œuvres accomplies permirent un développement de l'Eglise catholique en pays sénoufo. Tiona Ouattara avait levé le voile sur les actions de ce haut dignitaire de renom :

" jeune et dynamique, Monseigneur Diss transforma l'aspect des missions catholiques en effectuant des voyages d'observation, en créant de nouveaux postes d'évangélisation, en ouvrant de nouvelles écoles, en construisant des logements, des églises et des chapelles, en recrutant des catéchistes avec un personnel missionnaire peu nombreux. Ce fut alors l'ère de l'expansion des missions catholiques dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire"¹⁷⁷.

L'apostolat de Monseigneur Diss, avait consisté en la création de stations d'évangélisation. Huit stations principales, quatre-vingt stations secondaires, et une quarantaine de chapelles furent à son actif.

Il obtint une organisation systématique de sa Préfecture en procédant à l'unification des stations d'évangélisation du nord et de l'est. Ainsi, le territoire ecclésiastique dont Monseigneur Diss avait désormais la charge et

¹⁷⁶ Révérend Père VION : Archives de la Société des Missions Africaines, 13/80302. Entry 32.371 anno 1921, Rome.

¹⁷⁷ Tiona OUATTARA, 1981, « Les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire » in *Godó-Godó*, n° 7, pp. 50-51.

qui s'étendait jusqu' à Bouaké (1925), et Abengourou (1928), s'était agrandi davantage avec la création du poste missionnaire catholique de Tanda en 1935.

Ces initiatives de Monseigneur Diss, portèrent du fruit : de 304 chrétiens en 1923, on atteint en une quinzaine d'années 5 600 catholiques.

Mais, la deuxième guerre mondiale (1939-1945) survint. Malgré cette guerre qui provoqua la mobilisation des Pères, les chiffres sont restés stables avec une légère baisse de l'effectif des chrétiens seulement entre 1939/1940. La stabilité des chiffres est imputable aux actions pastorales des catéchistes qui avaient suppléé les missionnaires mobilisés. Leurs actions sur le terrain permirent d'entretenir la masse chrétienne déjà existante jusqu'au retour des missionnaires. Le retour des Pères fut décisif. Ceux-ci donnèrent une impulsion vigoureuse à l'action missionnaire. Ainsi, en 1947, on note un boom de l'effectif des chrétiens. En effet, de 5 471 chrétiens en 1940, le nombre total de chrétiens s'éleva à 8 863 chrétiens en 1947 soit une augmentation de 3 192 chrétiens avec 266 nouveaux chrétiens tous les ans sur sept ans.

Cette implosion coïncide avec l'avènement de Mgr Durrheimer nommé Préfet Apostolique de Korhogo le 17 octobre 1947. Cette nomination se fit dans un contexte politique agité : le Rassemblement Démocratique Africain poursuivait le travail d'émancipation et était parvenu à supprimer les travaux forcés. Un nouvel état d'esprit s'instaurait et avait des répercussions positives sur la mission.

En avril 1947, les premières Sœurs de Notre-Dame des Apôtres s'installaient à Korhogo. Comme à Sinématiali, l'arrivée des Sœurs modifia les contacts avec les femmes et les familles. Leur dévouement et leur savoir-faire avait créé la sympathie et provoqué l'admiration de la gent féminine.

Ainsi avec Mgr Durrheimer, une nouvelle ère s'ouvrait dans l'histoire de l'Eglise catholique en pays sénoufo. Il était un « *autre Mgr Diss* » pour sa pastorale menée sur le terrain.

Sous Mgr Durrheimer, la Préfecture Apostolique de Korhogo a été élevée au rang de Vicariat Apostolique avec siège à Katiola le 15 mai 1952. Dans les années qui suivirent, l'Eglise et le pays vont connaître des changements considérables. Mgr Emile Durrheimer fut nommé Vicaire

Apostolique de Katiola. Il se fixa donc un programme et s'attacha si bien à le réaliser .

En 1955, survint la mise en place du diocèse. Mgr Durheimer avait créé une polémique dans le choix de résidence du chef ecclésiastique qu'il était : Katiola ou Korhogo ? Finalement, c'est Katiola qu'il choisit et décida d'en faire la tête de proue des localités sénoufo acquises au catholicisme. Il s'était appuyé sur des chiffres probants pour en décider ainsi. En effet, pendant qu'il y avait 1 033 baptisés à Korhogo en 1952, à Katiola on notait 10 187 baptisés. Situation identique en 1955 avec 1 175 baptisés à Korhogo contre 10 967 à Katiola.

Cependant, dans l'ensemble de la Moyenne Côte d'Ivoire, on y dénombrait 22.173 chrétiens en 1960 (cf. tableau statistique du nombre de chrétiens en pays sénoufo).

Le 7 août 1960, la Côte-d'Ivoire accédait à l'indépendance. Le gouvernement ivoirien mit peu à peu fin au régime colonial et à ses vexations, il accorda à l'Eglise la liberté de développer ses œuvres. Comme beaucoup d'Etats africains, le pays rêvait d'une scolarisation à 100% et l'effort de l'Eglise dans ce domaine fut encouragé et apprécié, même si cela ne supprimait pas les difficultés énormes rencontrées. De très grands efforts furent consentis pour la formation des cadres de l'action pastorale. Une école de catéchistes fonctionnait à Katiola depuis le 1^{er} décembre 1948. Le Cours normal Saint-Michel, construit par le P. Paulus, pour la formation des maîtres s'ouvrit à Ferkessedougou en 1959. Il fut confié aux prêtres du Sacré-Cœur de Betharran. L'école des « Petits clercs » de la ville ferma ses portes. Les bâtiments vacants devinrent le Centre Mgr Wolff pour permettre d'organiser des stages de recyclage, des recollections et des sessions destinées à l'élite du diocèse.

Dans ce climat Monseigneur Durrheimer poursuivit son travail de développement des œuvres d'Action Catholique pour tous les âges et tous les milieux, demandant à chaque occasion son implantation dans toutes les paroisses du diocèse. Les fondations de nouvelles missions se poursuivirent, poussant l'évangélisation jusqu'aux limites du vaste territoire du diocèse.

Dans la décennie 1950–1960, l'action des laïcs et personnels auxiliaires (maîtres d'écoles, catéchistes, les Sœurs) s'était avérée efficace. Elle permit une nette évolution du nombre de chrétiens en pays sénoufo.

Ainsi à l'orée de l'indépendance, on estimait à 22 173 le nombre de chrétiens catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire.

Si on peut parler d'affluence des Sénoufo dans les missions catholiques pendant la période de 1923 à 1960, il n'en demeure moins qu'on explique que les chiffres indicatifs du nombre de chrétiens, incluaient les chrétiens des stations d'évangélisation de Tanda, de Bondoukou, de Tankéssé et d'Abengourou.

Malgré ce simulacre d'évolution du nombre de chrétiens dans le pays sénoufo, les résultats furent mitigés : 3,11 % constituaient la population chrétienne du pays sénoufo entre 1923 et 1960.

2.3. La période de 1960 à 1977

Après 1960, l'indépendance de la Côte d'Ivoire influença l'action missionnaire. Ce fut une autre époque décisive pour l'évangélisation du pays sénoufo (assurément comme partout dans la Côte d'Ivoire). En effet, les années post-indépendance, constituèrent la période de l'affirmation politique, économique et sociale de la Côte d'Ivoire. L'indépendance acquise en 1960, avec son corollaire de changement politique et social eut assurément un fort impact sur les habitudes et les mentalités des populations ivoiriennes en général. Le renouveau mental et social a permis à l'Eglise catholique de connaître un progrès sans pareil dans le pays. Cette période était aussi considérée comme l'âge d'or des écoles catholiques dans le pays sénoufo. Les nombreuses écoles catholiques (primaires et secondaires), contribuèrent à l'augmentation du nombre de jeunes chrétiens dans le pays sénoufo. Outre les écoles, le modernisme, le brassage interculturel et la présence de fonctionnaires, furent autant de facteurs favorables au catholicisme dans le pays sénoufo.

Lors de la première session conciliaire en 1964, Monseigneur Durrheimer alors évêque du Diocèse de Katiola, indiquait qu'il y avait dans son Diocèse 24 500 catholiques, 16 000 catéchumènes, 44 prêtres, 9250 élèves dont 2460 filles qui fréquentent les écoles de la mission, 85 futurs

instituteurs à l'Ecole Normale et 55 séminaristes au Petit-Séminaire de Katiola .

Vatican II avait aussi permis l'augmentation du nombre de chrétiens en pays sénoufo avec l'intégration du balafon, du tambour et d'autres instruments culturels dans les célébrations liturgiques.

Dès 1969, on pouvait compter 32 345 chrétiens dans le pays sénoufo.

Cependant, à partir de 1971, l'Eglise catholique universelle devint une Eglise locale au sens propre du terme avec la nomination du premier Evêque noir en l'occurrence, Monseigneur Auguste. Ainsi, en 1980, le Diocèse de Korhogo comptait 8 519 chrétiens catholiques. Tandis que dans le Diocèse de Katiola, le nombre de chrétiens était estimé à 28 450. Cette augmentation est l'oeuvre de Monseigneur Kéléigui qui nommé en 1977, avait fait de l'inculturation son cheval de bataille.

Conscients de la lenteur des conversions dans le pays sénoufo, Monseigneur Auguste Nobou et Monseigneur Jean-Marie Kéléigui, initièrent des études sociologiques¹⁷⁸ pour impulser vigoureusement l'action missionnaire. Le poro sera donc étudié dans ces aspects sociologiques et l'on en arrivait à l'idée que le Sénoufo chrétien allait pouvoir s'initier au poro. Ce fait eut une incidence sur les résultats d'autant plus que le nombre total de chrétiens en pays sénoufo fut estimé à 36 969 en 1980.

Ces chiffres précédés d'analyse témoignent de la densité de l'action missionnaire en pays sénoufo. Ils ont permis de mesurer quantitativement l'oeuvre missionnaire accomplie en pays sénoufo. Cependant, les conversions obtenues étaient-elles sincères ? N'étaient-elles pas des conversions de façade ?

A travers ce qui suit, nous analyserons la qualité des conversions à travers deux faits sociologiques : le baptême et le mariage des chrétiens en pays sénoufo.

¹⁷⁸ Mgr Nobgou a commis le missionnaire sociologue à étudier plus en profondeur le poro. Ces études sociologiques seront consignées dans l'ouvrage Raymond DENIEL, 1979, *Le Sénoufo et le christianisme*. Quant à Mgr Kéléigui, en tant que Sénoufo, a lui-même mené des enquêtes sur les institutions traditionnelles sénoufo.

3. Sociologie des conversions

« Une typologie de la conversion n'est évidemment possible qu'après l'accumulation de vastes observations qui justifieront des rapprochements, souligneront des différences »¹⁷⁹. Ainsi, pour réussir ce travail comparatif, il faut refuser tout d'abord toute simplification hâtive parce que « plus nous observons les faits, plus une psychologie de la conversion nous paraît chimérique »¹⁸⁰. Cependant, si l'on s'arrête à l'origine de la conversion, deux types principaux semblent devoir être distingués : les conversions exogènes et les conversions endogènes. La distinction se fonde sur le comportement du sujet par rapport à l'évènement extérieur, circonstance ou expérience particulière. Dans la conversion exogène (origine), c'est du dehors qu'est provoqué le changement : un évènement viendra soudain bouleverser et réorienter l'attitude fondamentale du sujet. Dans la conversion endogène (origine intérieure), une importance minimale est accordée à l'évènement extérieur réduit au rôle de simple occasion.

Ainsi, la conversion implique un renouvellement mental et psychologique. L'étude portant sur la sociologie des conversions relève purement et simplement de la sociologie religieuse voire de la théologie à une dimension plus large.

Pour ce qui est de notre étude, nous avons retenu comme objet d'analyse la catégorisation des sujets chrétiens en pays sénoufo et cela parce que des facteurs sociaux et historiques sont sûrement en cause. Nous nous sommes donc appuyés sur la catégorisation des chrétiens sénoufo à travers les sacrements du baptême et du mariage.

Pour y arriver, nous avons mené dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire des investigations dans les deux plus vieilles paroisses du pays sénoufo : la paroisse Saint Jean-Baptiste de Korhogo située plus au Nord du pays sénoufo (la plus vieille des paroisses de toute la région) et la paroisse Sainte- Jeanne d'Arc de Katiola située au Sud du pays sénoufo et deuxième plus vieille paroisse de la région. Nos investigations y ont consisté à faire une étude minutieuse des registres de sacrements. Nous y avons

¹⁷⁹ H. CARRIER, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Presses de l'université grégorienne, 1960, p.63.

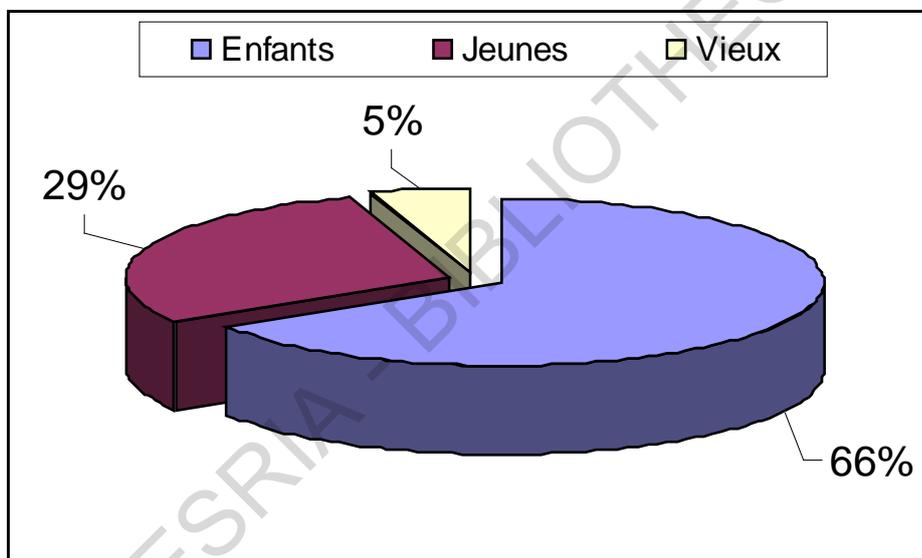
¹⁸⁰ Idem.

délibérément déterminé un échantillon de 3000 personnes repérées dans lesdits registres soit 1500 personnes par paroisse. Ces 3000 personnes se répartissent comme suit : les 750 premiers baptisés et les 750 derniers baptisés entre 1904 et 1977.

3.1. Les baptisés

En se référant aux 750 premiers baptisés de la paroisse Saint Jean-Baptiste de Korhogo, 66% ont entre 2 et 15 ans, 29% s'inscrivent dans la tranche d'âge de 15 à 25 ans et 5% ont plus de 50 ans.

Graphique n°2 : Répartition par tranche d'âge des populations baptisées



Sources : Registres de baptêmes n° 1 à 1000 puis n° 10500 à 12 312 de la paroisse Saint-Jean Baptiste de Korhogo.

Cependant, en se référant aux 750 derniers baptisés jusqu'en 1977, on note que 60% des fidèles chrétiens admis au baptême ont entre 10 et 20 ans, 35% ont entre 20 et 50 ans et 5% ont plus de 60 ans.

A l'analyse, les 750 premiers baptisés de la paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo sont des indicateurs du mécanisme de conversion en pays sénoufo.

En effet, en pays sénoufo comme partout ailleurs où les missionnaires se sont implantés, toute adhésion au christianisme avait pour aboutissement le baptême. Nous l'avons déjà dit : il s'obtenait à l'issue de

trois ou quatre années de catéchisme régulier. De ce fait, les enfants constituaient le plus gros lot de convertis et donc de baptisés. L'école étant un puissant moyen d'apostolat des missionnaires, il était bien évident que les écoliers furent les plus nombreux parmi les baptisés. L'évangélisation en pays sénoufo avait commencé avec l'école donc avec les enfants, alors, on pourrait retenir que l'action missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, n'a eu en premier un écho favorable qu'auprès de la couche écolière.

L'intérêt attaché par les missionnaires à l'instruction des enfants est révélateur à plus d'un mécanisme de conversion. L'école présentait d'énormes avantages pour la conversion des enfants. Ils devraient servir d'appui pour faire reculer l'animisme. Les adultes étaient trop enfoncés dans leurs pratiques pour qu'on puisse les en sortir. Par contre, les enfants représentaient une matière informe que l'on pouvait modeler pour faire la base de la société chrétienne de demain. Il fallait instituer une sphère sociale chrétienne qui empièterait petit à petit sur la sphère ancienne jusqu'à la faire disparaître. La formation pour la conversion des enfants semblait convenir à l'entreprise. L'espoir des missionnaires était donc fondé sur les écoliers pour pénétrer le monde traditionnel dont les structures étaient cohérentes et solides.

C'est tout dire : les enfants ont constitué la matière à conversion des missionnaires en tout temps. L'influence exercée sur elle fut forte. Les actions de charité et de bienfaisance attirèrent de nombreux enfants tout au début de l'évangélisation en pays sénoufo. Outre les vêtements, les jouets, les sucettes et les jeux ont contribué à faire gagner des âmes puérides pour le catéchisme régulier.

Quant aux jeunes, ils n'étaient attirés par la religion chrétienne que pour bénéficier des connaissances techniques, artisanales et agricoles que leurs offraient les missionnaires dans les écoles professionnelles de tissage et d'agriculture.

Par contre, jusqu'en 1977, les vieux qui recevaient le baptême étaient d'une extrême rareté. Ceux qui se convertissaient à la religion chrétienne, ne le faisaient pas par conviction parce qu'ils restaient toujours attachés aux pratiques anciennes. Les vieux qui se faisaient baptisés étaient des parents d'élèves.

Pour ce qui est des 750 derniers baptisés de la paroisse St Jean-baptiste de Korhogo en 1977 et en comparaison aux 750 premiers baptisés, on note toujours et encore que les enfants ont constitué la catégorie sociale la plus favorable au baptême. Ces deux tableaux confirment une fois encore que l'action missionnaire s'était toujours orientée vers la couche infantile et juvénile. Nous nous sommes largement étendus sur ce fait. Cependant, nous allons nous attarder sur le fait que les vieux sénoufo, furent toujours réfractaires à la religion chrétienne. Cette attitude était plus remarquable dans la zone de Korhogo et ses environs où les institutions traditionnelles étaient solides. Le Sud du pays sénoufo, notamment le pays tagbana (avec Katiola comme chef-lieu) manifestait plus d'intérêt au christianisme.

Selon Monseigneur Kélétioui, les Tagbana étaient plus ouverts au christianisme parce qu'ils ont été très vite libérés de l'emprise du poro. Pour lui, leur descente du Nord au Sud du pays sénoufo, les aurait coupé des réalités traditionnelles du groupe sénoufo. De sorte que les Tagbana se sentirent isolés et rejetés par leurs concitoyens du pays sénoufo (Tiembara, Nafara, Niarafolo et autres)¹⁸¹.

La tâche fut donc facile pour les missionnaires catholiques en pays tagbana. Monseigneur Wach, avait noté dans son rapport annuel de 1946 que le sud de la Préfecture apostolique du nord qui comprenait les Missions de Niakaramandougou, Katiola et Boniérékaha était plus favorable au catholicisme à cause de leur indépendance vis-à-vis de leurs concitoyens du nord du pays sénoufo (Tiembara et nafara)¹⁸².

Ainsi, vu que les Tagbana n'étaient pas assujettis au fait traditionnel notamment le poro, les missionnaires virent en eux le sous-groupe sénoufo le plus disposé à la foi chrétienne. Le pays tagbana était donc « un terrain de compromis » pour le missionnaire. Ce fut dans la région de Katiola que l'on trouva le plus d'adultes baptisés.

Le baptême étant un sacrement important, le mariage en était un autre par quoi l'on pouvait expliquer l'adhésion du chrétien sénoufo à la foi religieuse chrétienne.

¹⁸¹ Annexe 1Témoignage de Monseigneur Jean-Marie Kélétioui à Katiola page 348.

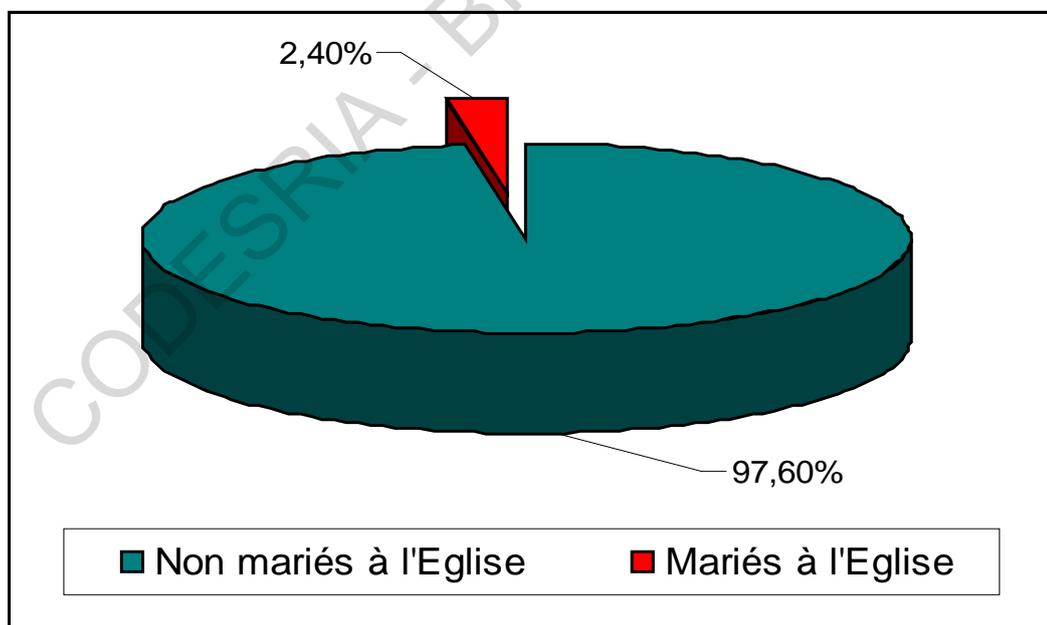
¹⁸² Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945.

3.2. Les couples mariés chrétiens

Si dans les débuts de l'évangélisation du pays sénoufo, quelques baptêmes s'administraient, les mariages étaient pratiquement rares. Entre 1923 et 1977, le nombre annuel de mariages chrétiens à Ferkessédougou oscillait entre 2 et 8¹⁸³. Ce faible taux de candidats au mariage était dû probablement à l'âge. En effet, à cette période, les hommes se mariaient le plus souvent au-delà de 25 ans. Or, la majorité de baptisés était moins jeunes. Pour le cas spécifique de Ferkessédougou, les premiers baptêmes eurent lieu en 1926 et les premiers mariages chrétiens ne furent célébrés qu'à partir de 1932. Le nombre de baptisés à Ferkessédougou entre 1926 et 1932 s'élève à 87 et le nombre de baptisés ayant plus de 25 ans n'étaient que 2.

A la paroisse Saint Jean-Baptiste de Korhogo, 97,6% des 750 premiers chrétiens recensés dans le registre des sacrements, ne sont pas mariés à l'Eglise. Cependant, jusqu'en 1977, dans ladite paroisse 65,4 % n'étaient pas mariés.

Graphique n°3 : Statut matrimonial des chrétiens baptisés de la Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo (1904 et 1923)



Sources : Registres de baptêmes n° 1 à 1000 puis n° 10500 à 12 312 de la paroisse Saint-Jean Baptiste de Korhogo.

¹⁸³ MISSION CATHOLIQUE, Association des Chrétiens catholiques de Ferkessédougou, « L'évangélisation de la Paroisse Notre Dame de Lourdes de Ferkessedougou » in *Revue de la Paroisse*, 2006 p. 23.

En pays sénoufo de Côte d'Ivoire, depuis que les missionnaires y ont fait des adeptes, le droit matrimonial de l'Eglise a toujours été la grande croix des chrétiens et des missionnaires, avant de devenir la pierre d'achoppement à la conversion des chrétiens. S'il eut quelques baptêmes dans le pays sénoufo, les chiffres relatifs au mariage témoignent avec éloquence du manque d'intérêt des chrétiens sénoufo pour le mariage chrétien.

Dans la tradition coutumière sénoufo et africaine en général, on ne tient pour mariés que ceux qui ont accompli correctement les exigences coutumières y compris les rituels. Se marier pour l'Africain, ce n'est pas donner le jour à une nouvelle famille, mais c'est fortifier la lignée clanique et renforcer la famille globale.

Après avoir longuement estimé que la famille nucléaire était le meilleur modèle possible, les missionnaires occidentaux se rendirent compte des limites de la famille restreinte qu'ils défendaient. Ainsi donc, leur attention était portée uniquement sur les deux conjoints. Selon le témoignage de Monseigneur Kélétagui, « *pour la chrétienté africaine, le droit matrimonial chrétien était trop restreint et limité pour être pratiqué* »¹⁸⁴. C'est pourquoi, les missionnaires d'Afrique, prirent la sage habitude d'attendre le total accomplissement coutumier du mariage pour accéder à la bénédiction nuptiale. Ainsi, le mariage chrétien se juxtapose au mariage traditionnel.

Les missionnaires avaient toujours estimé que l'abandon de la polygamie serait un élément indispensable de la conversion des Africains. C'est pourquoi, force était de noter que les Sénoufo convertis au christianisme, refusait le modèle canonique quelque soit sa valeur.

Pour la majorité des Sénoufo, « *le véritable mariage était le mariage coutumier. Et cela parce que le mariage coutumier permettait le divorce et la polygamie. La difficulté majeure aux chrétiens africains était le mariage civil et la polygamie. Nombreux sont les adultes chrétiens en pays sénoufo qui ne pratiquaient pas le mariage civil imposé comme condition préalable pour le mariage à l'Eglise* »¹⁸⁵. La population intellectuelle chrétienne comprit autrement et différemment le mariage civil et chrétien que la population rurale analphabète.

¹⁸⁴ Annexe 1Témoignage de Monseigneur KELETIGUI Jean-Marie sur le mariage chrétien.

¹⁸⁵ Idem.

III. Les problèmes de l'action missionnaire

Nous les avons classés en deux catégories distinctes : les problèmes généraux et les problèmes spécifiques.

1. Les problèmes généraux

Comme problèmes généraux, nous pouvons citer les deux guerres mondiales et les difficultés financières.

1.1. Les guerres mondiales

La mobilisation des missionnaires pendant les guerres de 1914-1918 et celle de 1939-1945, handicapa l'évangélisation du pays sénoufo et le développement des Missions en Moyenne Côte d'Ivoire.

De 1914 à 1918 les missionnaires de Korhogo et de Katiola les principaux centres d'évangélisation du pays sénoufo, furent mobilisés. Le R.P. Bedel et son équipe de missionnaires pionniers, ont dû abandonner leurs activités missionnaires pour la patrie. A la fin de la guerre, le Père dès son retour dans sa mission de Korhogo, constatait avec amertume la fermeture de toutes les stations d'évangélisation et la tombée de certaines bâtisses en ruines. Il lui fallut reprendre l'œuvre de construction des Missions.

La seconde guerre, entravera aussi l'activité missionnaire. Certaines Missions telle que celle de Niakaramandougou, du fait de la mobilisation des missionnaires. La conséquence fut que les nouvelles missions du nord créées à cette époque sont restées fermées par manque de personnel. D'autres continuèrent leur développement avec des missionnaires démobilisés.

Outre les deux guerres mondiales, le problème qui se posait au niveau des missionnaires se situait au plan financier.

1.2. Le manque de ressources financières

Le budget annuel alloué par Mission, au début de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire par les Pères de la SMA de Lyon, s'élevait à 3000 F¹⁸⁶.

Le budget de 1908, voté par le Conseil des délégués missionnaires était au total de 60 000 F. Ces chiffres si dérisoires ne pouvaient couvrir les charges des missionnaires. L'œuvre était abondante, les ouvriers étaient si motivés mais, les moyens financiers faisaient lourdement défaut. Des missions furent menacées de fermeture dont celle de Korhogo. N'eut été l'esprit de sacrifice des missionnaires, aucune mission dans le pays senoufo, n'existerait dans les premières heures de la présence missionnaire.

L'action missionnaire souffrit énormément des difficultés financières. Les missionnaires ont eu à faire appel à leur imagination en faisant des activités extra-mission telles les champs, les petits métiers de cordonnerie, de soudure pour avoir des ressources¹⁸⁷ et couvrir ainsi certaines dépenses de leurs Missions.

A côté des problèmes d'ordre général, il y a des problèmes que nous considérons comme spécifiques.

2. Les problèmes spécifiques

Les problèmes propres à la région que les missionnaires avaient à charge d'évangélisation étaient liés à sa vaste étendue, aux caractères du climat et ses rapports avec l'administration coloniale à travers les lois de construction en vigueur dans la région.

¹⁸⁶ Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit*, p.64.

¹⁸⁷ Les ressources véritables des missionnaires étaient essentiellement constituées des œuvres pontificales, de l'aide du Gouvernement, de l'apport de la communauté chrétienne et des parents et amis des missionnaires. Mais aussi variées que paraissaient ces ressources, elles étaient impuissantes face aux nombreuses charges et besoins de l'heure. Les œuvres pontificales comprenant la Propagation de la Foi, l'œuvre de St Pierre, si généreuses fussent-elles, ne pouvaient couvrir les entreprises des missionnaires dans le pays sénoufo puisqu'elles s'occupaient de maintes autres missions dans le monde.

2.1. La vaste étendue du pays sénoufo et les caractères du climat

Le pays sénoufo était si vaste pour les missionnaires qu'il a constitué une difficulté majeure pour l'implantation des missionnaires. Il s'étend sur une superficie de 55 000 km² et la densité à l'époque était faible. La localité de Korhogo comptait en 1902, 5000 à 6000 habitants. Selon les missionnaires, les populations du pays sénoufo vivaient dans un "habitat dispersé". Ce qui aurait contraint les Pères Bedel et Fer à ne visiter que les villages installés sur des axes de communication facile. En 1902 où les missionnaires foulèrent pour la première fois le pays sénoufo, il existait de grandes agglomérations telles Ferkessedougou, Sinématiali, Korhogo, Katiola et Boundiali. Les missionnaires n'avaient pas les moyens de transport adéquats pour parcourir tout le pays sénoufo.

Outre l'étendue immense du pays sénoufo, notons les catastrophes climatiques au nombre des difficultés des missionnaires sur le terrain. Pendant la saison sèche, les feux de brousse étaient récurrents dans la région. Ce qui endommageait fortement les maisons et les constructions missionnaires. A titre d'exemple, la Mission de Katiola brûla en 1927, puis celle de Niakaramandougou en 1940, ensuite l'école missionnaire de Kouto disparut sous les flammes en 1953. La saison des pluies étaient aussi porteuses d'appréhensions chez les missionnaires. La foudre et la violence des tornades étaient redoutables. En 1953, deux maîtres d'écoles furent foudroyés et installa ainsi la crainte chez les missionnaires. Aussi, la même année le vent la tornade arracha la toiture en pailles de la Mission de Korhogo.

Ces malheurs se multiplièrent et furent des entraves à l'implantation missionnaire et au développement des activités missionnaires dans la région.

Cependant, l'administration coloniale à travers ces lois de constructions en vigueur dans la région a freiné un tant soit le processus d'installation des missionnaires dans la région.

2.2. Les lois de construction en vigueur dans la région

Les lois de constructions fixées par l'administration civile causaient de sérieux problèmes à l'installation matérielle des missionnaires dans le pays sénoufo tout comme dans la colonie. Et cela, parce que toute concession était accordée à titre provisoire. Le bénéficiaire du titre disposait d'un délai de cinq ans pour mettre en valeur sa concession. Mais des mesures intervenaient avant l'expiration du délai fixé. Ainsi la loi de construction en briques cuites ou en pierres survenue en 1929 mit les missionnaires en difficulté, car presque toutes leurs constructions étaient en briques séchées au soleil.

L'administration coloniale, à travers ces lois de constructions, montre bien qu'elle exécute le pouvoir politique. L'exercice de ce pouvoir en certains points s'est heurté à l'œuvre d'évangélisation au moment où les missionnaires occupaient progressivement le pays sénoufo.

2.3. La laïcisation de l'enseignement

A ce niveau, les difficultés proviennent du fait que l'Etat français voulait contrôler les activités des Missionnaires. Pour lui, ils devraient avant tout être "des agents de francisation et d'expansion de la langue française : l'usage de celle-ci est imposée à des sociétés missionnaires qui, malgré leurs origines nationales, sont dès cette époque largement internationales par leur recrutement et par leur perspectives"¹⁸⁸.

Ainsi donc le décret de 1922 imposa aux écoles de mission un enseignement en langue française, le respect des programmes officiels et la possession de diplômes d'enseignement par les maîtres : cette dernière condition est alors gênante pour les Pères.

En effet, les dispositions de l'article II de la Convention de St Germain sur la liberté d'action des diverses associations religieuses en Afrique soutenaient l'idée de l'anticléricisme. Dans la colonie de Côte d'Ivoire, on entreprit la laïcisation de l'éducation. L'administration coloniale avait évité

¹⁸⁸ B. SALVAING, « Missions chrétiennes, christianisme et pouvoirs en Afrique noire de la fin du XVIII^{ème} siècle aux années 1960 : permanences et évolutions » in *Outre-mers, Revue d'histoire*, n° 350-351, 2006, p. 322.

d'user de toute forme de brutalité.

Ce fut d'abord par des mesures détournées qu'elle pensa parvenir à leur but. Le premier procédé fut d'amener les missionnaires à renoncer eux-mêmes à toute éducation. Pour ce faire, il fallait rendre impossible l'enseignement missionnaire. On imposa alors une réforme de l'enseignement. Celui-ci devrait être désormais technique et n'être dispensé qu'à un effectif assez réduit d'élèves afin d'assurer des débouchés à tous. Le R.P Hamard, alors préfet apostolique de la Côte d'Ivoire avait appelée cette réforme "la théorie de Monsieur Mairot" du nom d'inspecteur de l'enseignement au gouvernement général d'Afrique occidentale qui eut à faire une tournée d'inspection en Côte d'Ivoire en 1906. Cette réforme se résume en deux points essentiels :

Le premier point stipulait :

« l'instruction ne doit pas être répandue à profusion dans les colonies parce que, outre qu'on arrive souvent qu'à former des déclassés et des quémandeurs de places, incapables de les remplir, elle devint un danger politique et social, des gens instruits étant plus difficiles à gouverner que des ignorants »¹⁸⁹.

Le deuxième exigeait :

« l'instruction qu'on doit donner à ceux d'ailleurs peu nombreux, que l'on veut instruire doit être essentiellement professionnelle. On peut montrer à parler le français, à lire et à écrire à un petit nombre d'indigènes, mais on ne doit pousser cette instruction élémentaire que jusqu'au point essentiel à atteindre pour les former à une profession manuelle. Tout au plus serait-il permis d'avoir une maison spéciale où l'on développerait l'instruction un peu plus dans le but de former des commis de factoreries où des employés subalternes de l'Etat »¹⁹⁰.

Cette réforme mit les missionnaires en difficulté. Ils n'avaient reçu, eux-mêmes, une formation technique.

L'administration coloniale le savait. Elle voulait ainsi pousser les missionnaires à bout afin qu'ils se résignent dans l'enseignement.

La deuxième mesure dont l'intention manifeste était de décourager

¹⁸⁹ Archives de la Société des Missions Africaines : Entry 30/723, Rapport du Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire au Supérieur Général, Rome, anno 1906.

¹⁹⁰ Idem

les missionnaires fut la suppression des indemnités scolaires en janvier 1904. L'allocation de 285 francs que le gouvernement versait par mois pour chaque école, résultait de la convention scolaire passée entre le préfet apostolique et le gouverneur de la colonie, M. Roberdeau, organisateur des écoles catholiques en Côte d'Ivoire, le 12 février 1900. Aux termes de cette convention, la Mission procurerait le local, le matériel et les fournitures scolaires et fournirait un maître européen et un moniteur qui rempliraient leurs fonctions sous le contrôle de l'administration coloniale. Ce contrat n'aura fonctionné que quatre ans. Le coup semblait fatal pour les missionnaires. Sans formation technique pour réaliser le programme de M. Mairot et sans aide, le renoncement à l'enseignement était inévitable. Mais les pouvoirs publics ne laissèrent pas le temps aux missionnaires de réagir. La fermeture des écoles intervint deux ans après la suppression des indemnités scolaires . En effet, vers le milieu de l'année 1906, le Gouvernement général de l'Afrique Occidentale Française, dépêcha un envoyé dans la colonie de Côte d'Ivoire pour enquêter sur l'état de l'instruction publique. Pendant, un mois, il inspecta les écoles missionnaires. Mais les résultats de cette visite ne furent connus que deux mois après. Les écoles de Bingerville et d'Abidjan furent fermées par ordre administratif. La raison était que le Gouvernement avait décidé de créer une école laïque dans chacun des deux centres et qu'il ne voulait souffrir de la concurrence d'une école de Mission. En 1907, les sept écoles catholiques furent fermées, dont celle de Korhogo. Celle de Katiola sera supprimée dans les années 1910. Officiellement, l'enseignement catholique n'existait plus en Côte d'Ivoire. Cependant, dans les stations secondaires, les écoles de catéchisme continuèrent à fonctionner et l'enseignement catholique faisait son chemin par son truchement.

Vue toute l'injustice dont ils sont victimes, il s'installa donc une méfiance durable entre Missions et Etat colonial, qui s'accompagna cependant de la volonté de chacun des deux partenaires d'utiliser au maximum à son profit les avantages apportés de l'autre .

Le tableau n°8 page 245, intitulé résultats statistiques de l'œuvre missionnaire renferme toutes les réalisations des missionnaires en pays sénoufo. Cependant, si nous faisons un bilan de l'action missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, nous pouvons en retenir des positifs mais aussi des négatifs.

I. Les réussites

Elles se trouvent surtout au niveau de l'action d'éducation. Si limitée que paraissait l'action éducative sur les Sénoufo, elle n'occupait pas moins une importance considérable dans l'action sociale globale de la présence coloniale. Des écoles missionnaires, sortit une élite intellectuelle qui constitua la première génération des dirigeants politiques et sociaux du nord. Evidemment la formation de tous ces dirigeants ne revenait pas en totalité aux missionnaires, mais « *on constatait une part active des chrétiens lettrés issus des écoles missionnaires dans la vie sociale politique des localités de Katiola, Ferkessédougou et Korhogo* »¹⁹¹. Les avantages de l'école sont indéniables pour les Sénoufo : l'école, fut un facteur d'évolution et de changement de mentalité.

Développée et répandue par les missionnaires dans le pays sénoufo, l'école phénomène social, est devenue le pôle de changement de la société sénoufo, par la création de nouveaux besoins, l'émergence d'une mentalité nouvelle, la définition de nouveaux rapports sociaux (du fait de l'émancipation rapide des jeunes du fait coutumier). Le processus scolaire tendait à la rupture de l'ancien système de valeur et à l'affaiblissement de l'organisation sociale traditionnelle.

Grâce à la scolarisation, on assista lentement à une rupture quant à l'attitude traditionnelle de certains membres de la société. De nouveaux comportements qui naissaient des connaissances acquises à l'école, de l'imitation des modèles sociaux proposés dans les livres en classe, façonnaient pour les uns et les autres, un ensemble d'attitudes différentes

¹⁹¹ Annexe 1 Témoignage YEO de Victor Ténéna sur l'action missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire page 410

de celles du passé. La ville, centre de rayonnement culturel, favorisait cet état de fait. D'ailleurs, c'est à partir des centres urbains que l'école s'est développée et répandue vers le monde rural. La ville constituait le lieu où des gens instruits se réunissent : cadres, fonctionnaires. Elle a exercé une forte influence sur la mentalité du Sénoufo du village. C'est dans les centres urbains que le modernisme se développa davantage. Selon Ténéna Victor, la ville regorgeait de nombreux évolués qui avaient tendance à se démarquer du monde rustique avec ses contraintes, ses visions plurielles, ses codes et lois. C'est vu sous cet angle que Ténéna Victor témoignait pour dire que les villageois considéraient qu'aller à l'école des Blancs, " c'était devenir Blancs" c'est-à-dire abandonner son monde originel¹⁹². Nombreux étaient ceux qui considéraient que la religion chrétienne était celle du Blanc. L'école missionnaire, fut le ferment d'évolution du monde rural avant les indépendances ; elle fut et demeure le facteur de mutation prépondérant de la société sénoufo. C'est tout dire, avec l'école missionnaire, les mentalités évoluèrent au cours des années qui précèdent l'indépendance.

Cependant, des facteurs d'espoir surgirent à l'aube des années 60 jusqu'aux années 70 : l'avènement d'un clergé nouveau, facteur d'un renouveau, l'esprit du Concile de Vatican II donnèrent de l'élan au catholicisme.

En effet, la formation d'un clergé africain entraînait d'heureuses conséquences pour l'Eglise catholique au nord de la Côte d'Ivoire. Enfants du pays, les prêtres indigènes réunissaient des possibilités de contact et d'assimilation plus grandes. Le problème de compréhension des dialectes allait se résoudre. Les vérités religieuses allaient pouvoir s'adapter aux exigences de la vie intérieure des Sénoufo.

Cependant, l'incertitude demeurait quand même au rejet de l'efficacité du rôle de ce clergé indigène. Le déplacement d'un prêtre Tagouana en pays Tiembara, l'affectation d'un prêtre Nafara en pays Tagouana posait le problème de la langue, quand bien même son assimilation restait facile car nous avons vu que les variantes linguistiques avaient une très grande importance. En outre, ces prêtres éloignés de leur milieu familial et social dès leur enfance ; ces prêtres auxquels on a appris le mépris des valeurs

¹⁹² Annexe 1 Témoignage de Victor Ténéna Yéo sur l'action missionnaire en pays sénoufo de Côte d'Ivoire page 323.

traditionnelles ; ces prêtres qu'on a éduqués entièrement dans la société occidentale chrétienne pouvaient-ils ou pourront-ils faire un retour vers les valeurs traditionnelles qu'ils ignoraient pour opérer une adaptation permettant le progrès du catholicisme en pays sénoufo ? Ce fut un problème énorme et urgent d'autant plus que la crainte du syncrétisme restait permanente.

Le deuxième facteur porteur d'espoir au catholicisme, était l'esprit du concile de Vatican II. Catholicisme et Société traditionnelle devraient connaître des lendemains de bonne entente. Cela a été possible grâce à l'intégration de certains éléments culturels dans les célébrations liturgiques (messe) et autres cérémonies religieuses chrétiennes (veillée funèbre, mariage...etc.). Les missionnaires devinrent plus souples face à la tradition.

II. Les échecs

Les échecs de l'action furent plus grands. L'objectif missionnaire qui visait à barrer l'expansion de l'islam du nord au sud n'a pas été atteint ; la croisade anti-islamique déclenchée au début du siècle dans les régions du nord n'a pas aussi connu de succès. *L'islam que les missionnaires avaient considéré comme un des grands obstacles à l'évangélisation se développait dans le nord. Dans les villes, les villages et marchés grouillaient colporteurs, commerçants et marabout dioula. Les chefs adoptaient de plus en plus le mode de vie des Mandé. Les noms et prénoms musulmans prenaient le pas sur les noms et prénoms sénoufo ; la langue bambara sur les dialectes sénoufo, devenant même la langue vernaculaire et commerciale. La barrière que constituait le catholicisme était réellement franchie*¹⁹³.

Cependant, l'emprise de l'islam sur les populations du nord devait être ramenée à ses justes proportions. En effet, l'expansion des mœurs mandé-dioula n'entraînait pas, une adhésion automatique du Sénoufo à l'islam. Vivre à la manière mandé, parler la langue Bambara était pour l'individu Sénoufo un signe d'évolution, un signe d'ascension vers une vie moderne qui ne devait pas pour autant exclure les pratiques ancestrales. C'est pourquoi l'on peut avancer qu'il y avait peu de Sénoufo-musulmans.

¹⁹³ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.Cit.* p. 195.

Outre l'expansion de l'islam, il y eut une expansion du protestantisme en Côte d'Ivoire. Son introduction en pays sénoufo de Côte d'Ivoire a été tardive. Les premiers missionnaires protestants baptistes y sont arrivés en 1940. Leur présence s'était soldée par un impact qualificatif. Leurs dispensaires de Ferkessédougou et de Torgokaha, près de Korhogo, drainaient déjà beaucoup plus de monde que leurs établissements selon le témoignage de Victor Ténéna. Et cela parce que contrairement aux missionnaires catholiques, les protestants ont respecté les valeurs sociales. Ils ont par ailleurs réussi dans l'étude du sénoufo dans laquelle ils prêchaient et chantaient. Ils transcrivaient parfaitement leurs chants chrétiens, la Bible et autres livres imprimés en sénoufo que leurs centres bibliques vendaient.

Aussi, les missionnaires avaient-ils essuyé un échec dans la transformation des valeurs sociales traditionnelles. La structure sociale était restée intacte ; le pouvoir des chefs coutumiers s'était affermi. Le poro n'avait pas souffert de leurs assauts. Certes, les pratiques extérieures du poro ont subi des transformations en s'adaptant aux exigences du temps, mais les fondements n'ont pu disparaître.

Est-il encore besoin de dire que l'extension de la polygamie dans les milieux chrétiens témoignait une emprise superficielle du catholicisme ? Est-il encore besoin de dire que le nombre de chrétiens obtenus en un demi-siècle était un échec ?

En guise de conclusion, retenons que l'oeuvre d'éducation fut la plus grande oeuvre missionnaire de développement social. Les écoles primaires catholiques et les écoles secondaires catholiques ont imprimé leurs marques dans l'éducation de la jeunesse et des populations analphabètes à travers les centres de formation ménagère (tricotterie, menuiserie, maçon).

Mais pour le reste, la présence missionnaire fut une « catastrophe » pour la société sénoufo ; catastrophe due non pas au dogme catholique, mais aux pratiques chrétiennes et à la manière dont les missionnaires ont présenté la foi catholique. Ce sont les pratiques chrétiennes plus que tout qui étaient en parfait désaccord avec l'organisation sociale sénoufo. La monogamie imposée ne pouvait se comprendre dans la société sénoufo et la foi chrétienne telle que présentée par les missionnaires était « mortelle » pour l'individu sénoufo. En imposant la foi chrétienne, les missionnaires

catholiques cherchaient à vider le Sénoufo de sa personnalité, de son essence. Certes, ils n'ont pas réussi à réaliser totalement ce fait, mais ils avaient quand même fait naître dans le cœur du chrétien, du petit écolier, un certain sentiment de mépris à l'égard des valeurs traditionnelles.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Conclusion partielle

Les résultats de l'éducation, le sentiment de reconnaissance et de confiance né chez le Sénoufo ayant bénéficié des soins gratuits, l'établissement des centres d'apprentissage, le nombre de convertis, bref la situation de l'œuvre missionnaire après plus d'un demi-siècle, démontraient une certaine présence active des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire¹⁹⁴.

L'étude des rapports des missionnaires avec les Sénoufo consistait aussi dans l'œuvre missionnaire. Les résultats de ces rapports ne font pas apparaître leur vision de la société à évangéliser, tout comme les celle des populations qui reçoivent l'évangile. Ainsi, dans la partie de notre étude qui suivra nous allons croiser les regards de nos deux protagonistes pour en savoir davantage.

¹⁹⁴ La liste des missionnaires catholiques ayant exercé en pays sénoufo est en annexe .

TROISIEME PARTIE :
REGARDS CROISES ENTRE
MISSIONNAIRES
CATHOLIQUES ET SOCIETE
SENOUFO DE COTE D'IVOIRE

En venant dans le nord de la Côte d'Ivoire et en s'y installant, les missionnaires catholiques avaient leurs idées, leur perception de la société sénoufo qu'ils voulaient évangéliser.

Leur formation dans les séminaires qui insistait sur les caractéristiques de l'Afrique et surtout de la colonie de Côte d'Ivoire, pays de mission, ainsi que les rapports des conquêtes militaires des capitaines sur les conquérants mandingues dans le nord avaient forgé en eux des opinions sur les sénoufo. Ces idées préconçues allaient orienter leur action sur le terrain. Inversement ceux qu'ils avaient l'intention de convertir ainsi que les convertis eux-mêmes ne tardèrent pas à se faire aussi une idée de ces Blancs d'une autre trempe que des administrateurs coloniaux. Ces regards croisés eurent inévitablement des conséquences à la fois sur la société sénoufo et sur l'action missionnaire elle-même.

Pour connaître les perceptions des missionnaires de la société sénoufo, nous avons procédé à un découpage périodique en trois temps : les perceptions des missionnaires de la société sénoufo de Côte d'Ivoire avant leur établissement dans le nord de la Côte d'Ivoire en 1904 ; les perceptions des missionnaires de la société sénoufo de Côte d'Ivoire entre 1904 et 1954 et les perceptions des missionnaires de la société sénoufo de Côte d'Ivoire entre 1954 et 1977.

I. La perception des missionnaires de la société sénoufo avant leur établissement dans le nord de la Côte d'Ivoire en 1904

Le Père Jean-Marie Bedel, dans *Cahier des Souvenirs : voyage au nord en 1902*, affirmait que « les pays du nord de la Côte » avaient été dépeint sur les cartes d'Afrique qu'ils utilisaient comme étant des

« *Etats de Samory, région de Sikasso, de Kong* ».

Selon lui,

*"on ne parlait guère des régions du nord de la Côte d'Ivoire, si ce n'est de Kong et du Cercle de Kong occupé par des militaires venus du Soudan"*¹⁹⁵.

Pour comprendre pourquoi les missionnaires avaient une telle idée des régions du nord, référons nous à l'expansion mandé à travers le nord de la Côte d'Ivoire entre le XVII^{ème} et XIX^{ème} siècle.

En effet, l'histoire des peuples du nord se trouvait liée à celle des Mandé-dioula qui se cristallisèrent autour de Kong et de Dabakala. Les invasions étrangères des Mandé-dioula avaient eu pour conséquence la modification de la cartographie de la partie septentrionale de la Côte d'Ivoire. Le pays sénoufo fut bouleversé, assimilé et soumis au royaume de Kong. En effet, les Sénoufo Falafala de Kong, battus par les Ouattara, le royaume de Kong se constitua et régna sur le pays sénoufo, lui vendant du sel, des bœufs et des noix de Kolatier.

¹⁹⁵ Jean-Marie BEDEL, Catholique, « Cahiers de Souvenirs de voyage 2 juillet 1896-22 mai 1902 », in *Op.Cit.* p.24.

A la suite du royaume de Kong au XVIII^{ème}, de petits Etats sénoufo se développèrent autour de Ferkessédougou, Sinématiali, Komborodougou, Napiéolodougou, Guiembé et Niélé dont les rivalités étaient croissantes. Les chefs de Korhogo réussirent à imposer leur domination morale sur les chefs environnants. Les dissensions intestines furent à l'origine de la formation des chefferies Nafara de Komborodougou et de Napiéolédougou qui se séparèrent de Sinématiali.

Ces principautés n'eurent pas le temps d'exercer leur domination. De nouvelles invasions survinrent. Au nord-ouest, ce fut Vakaba Touré d'Odienné qui lança des raids contre le pays sénoufo. Au nord, les rois de Sikasso Tiéba Ouattara et son fils Ba Bemba mirent le siège devant Sinématiali en guise de représailles. L'arrivée de Samory Touré fut durement ressentie, à la fin du XIX^{ème} siècle. Après avoir soumis les chefferies de Korhogo, Sinématiali, Napiéolodougou, Komborodougou, Guiembé et Ferkessédougou qui lui fournissaient soldats et vivres, Samory conquiert et dévasta le nord-ouest du pays de la Haute Bagoé et le pays de Kong, de Katiola et de Dabakala où il s'installa avant Tombougou. Ainsi Samory ruina le pays sénoufo et le vida de ses hommes par les déportations, l'esclavage et les massacres ; les ressources économiques ne furent pas épargnées par le pillage. Le pays sénoufo présentait à la fin de ce XIX^{ème} siècle un tableau sombre par le fait de Samory qui l'a mis à feu et en sang.

C'est d'abord, le Djimini qu'il assujettit après de violents combats qui durèrent deux semaines ; il venait de mettre fin à l'indépendance du Djimini qui durait depuis 1850. En réalisant la conquête du Djimini, Samory venait de jeter les bases de son projet de s'établir dans le nord de la Côte d'Ivoire. Samory et ses troupes avaient ravagé le sud du pays sénoufo. Mais, le conquérant obtint la soumission des Tiembara de Korhogo avec à leur tête Péléforo Gbon Soro. Celui-ci se rallia à Samory craignant d'être pris pour cible par les guerriers de Samory. L'alliance fut scellée conformément aux rites traditionnels par la consommation du dèguê. Bien que ressentit comme une trahison par les Wattara de Kong, cette alliance de Korhogo avec Samory lui avait permis de s'approvisionner en céréales, mais aussi en effectifs de son armée où de nombreux sofas avaient déserté n'ayant pu supporter la famine et la nostalgie du terroir natal. Korhogo et ses villages

rattachés pouvaient se considérer comme privilégié parce qu'ayant été épargnés par les luttes guerrières de Samory. Bien que ce village avait gardé une certaine prospérité qui contrastait avec les localités sénoufo du sud du pays sénoufo, la société sénoufo était estampillée des empreintes de Samory et frappée par la misère de ses habitants.

Les conséquences des actions guerrières de Mory Touré et Samory Touré avaient eu un vibrant retentissement auprès des missionnaires installés au sud de la Côte d'Ivoire.

Les stigmates du passage désastreux de Samory étaient si visibles dans le pays sénoufo qu'on y penserait à la fin du monde. Les missionnaires avaient été informés de cet état avant d'entreprendre leur voyage d'exploration dans le nord de la Côte d'Ivoire en 1902. De nombreux clichés et stéréotypes développés dans l'esprit des missionnaires chargés de cette mission, caractérisaient la société sénoufo comme étant une société ruinée et affamée. Pour eux, le pays sénoufo était donc une région à assister du point de vue sociale et humanitaire. Cette considération influença-t-elle leur perception quand ils s'implantèrent en pays sénoufo de Côte d'Ivoire à partir de 1904 ?

II. La perception des missionnaires catholiques de la société sénoufo de Côte d'Ivoire entre 1904-1977

Les représentations mentales et sociales que les missionnaires se firent antérieurement de la société sénoufo, ont été mises à l'épreuve du terrain. Une fois en pays sénoufo pour l'évangélisation, les missionnaires se rendirent compte de la réalité des faits.

1. Les caractères moraux attribués à la société sénoufo par les missionnaires : 1904-1954

Les informations rapportées sur la société sénoufo leur paraissaient si fondées que se succédant, les missionnaires regardèrent la société sénoufo comme étant « esclavagiste », « fétichiste », « polythéiste » et « immorale ».

1.1. Une société « esclavagiste »

Les premiers missionnaires installés en pays sénoufo dès 1904 se firent très tôt une idée de la société sénoufo : l'esclavagisme était si remarquable, qu'ils ne pouvaient s'en empêcher de la qualifier d'« esclavagiste ». Monseigneur Diss en 1912 l'avait ainsi noté dans son rapport annuel adressé à la Sacrée Congrégation :

" l'esclavage que l'on dit aboli partout règne ici en maître, les Noirs sont absolument soumis aux chefs de cantons et de villages"¹⁹⁶.

En 1930, ce même haut responsable ecclésiastique installé à Sinématiali, insista sur le caractère esclavagiste de la société sénoufo :

" les chefs indigènes disposent des jeunes gens et des jeunes filles. Ces considérations favorisent la progression lente du catholicisme : l'esclavagisme ; il règne un peu partout dans la Préfecture, il est florissant dans pas mal de contrées chez nous"¹⁹⁷.

Le caractère esclavagiste de la Société sénoufo à l'époque de Monseigneur Diss, s'observait dans l'existence de classes de citoyens : la classe du peuple libre et la classe servile. Les hommes libres connus sous le nom de *horong* étaient membres à part entière du lignage au service duquel, il devrait être soumis par le travail. Il se faisait appeler *fomofollo*, homme pauvre. S'il possédait quelques moyens, il se reconnaissait supérieur aux captifs « *hommes de rien* ». La classe servile était composée d'individus, d'hommes et de femmes fournis par les guerres, les condamnations judiciaires et les dettes contractées .

De tout temps et ce jusqu'aux alentours de 1960, les chefs coutumiers sénoufo détenaient de nombreux captifs et d'asservis soit dans leur concession, soit dans leur village de plantation. Des notables entretenaient « *trente ou quarante esclaves* »¹⁹⁸. Des familles parvenues à émerger de la masse populaire entretenaient quelques unités d'artisans.

Cependant, le Révérend Père Knops pensait que l'esclavage chez les Sénoufo avait un fondement économique. Les épidémies décimant la

¹⁹⁶ Archives SMA : 13/80.307.Entry 28.962, Anno 1912.

¹⁹⁷ Archives des Missions Africaines, Entry n° 32501 ; Rubrics n° 13/80302, Anno 1930

¹⁹⁸ Pierre KNOPS, 1956, « l'esclavage chez les Soudanais d'Afrique Occidentale » in *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, Tome LXVII, p.78.

population et les grandes fêtes funéraires poussaient les Sénoufo à recourir à des esclaves pour augmenter leur nombre et pour s'occuper des champs lorsqu'ils s'adonnaient aux joies des fêtes. Les expéditions punitives, les dissensions intestines n'étaient alors que des prétextes. Il rapporte que deux chefs nafara qu'il ne nomme pas, se sont livrés la guerre pour une mine d'or imaginaire qui se trouvait à la frontière de leurs deux chefferies. Il en conclut que seule la rentabilité économique était le véritable mobile¹⁹⁹.

Si certains esclaves connaissaient des sorts tragiques, les esclaves domestiques n'étaient pas autrement traités que les membres de la famille qui les employait. Par ailleurs, ils jouissaient de nombreuses occasions d'affranchissement. L'acquittement d'une dette, le rachat d'un esclave par sa tribu d'origine, des services rendus à la famille ou à la société, le mariage d'une esclave avec un homme libre étaient autant de conditions de liberté. Plus encore, "*quand les discordes surgissent à propos d'une succession, on y mettait fin en donnant tout l'héritage, y compris les esclaves, à un esclave qui devenait alors affranchi*"²⁰⁰.

On voit ainsi que cette catégorie sociale en pays sénoufo était instable puisqu'on retrouvait la liberté aussi facilement qu'on devenait esclave. L'esclave affranchi entrait alors dans la catégorie des individus libres et pouvait grimper les échelons de la société par l'initiation au poro.

Outre le caractère esclavagiste attribué à la société sénoufo, les missionnaires l'avaient aussi regardé comme une société « *immorale* », « *polythéiste* » et « *fétichiste* ».

1. 2. Une Société « *immorale, fétichiste et polythéiste* »

Regardée avec l'œil du missionnaire moralisateur et civilisateur de l'époque, la société sénoufo, était « *immorale, polythéiste et fétichiste* » ; et cela non seulement à cause de la « *polygamie* » mais plus encore à cause de « *l'initiation au poro* », forte institution traditionnelle société.

En 1930, Mgr Diss s'était attaqué à elle, la présentant comme une des causes de la « *lenteur de la mise en œuvre des règles du catholicisme* » et « *un autre gros obstacle de l'évangélisation en pays*

¹⁹⁹ Pierre KNOPS, 1956, *Op.cit.* p.78.

²⁰⁰ Idem

sénoufo »²⁰¹. Le poro, taxé de « société secrète », de « confrérie occulte » selon Monseigneur Diss, était « la franc – maçonnerie » des Sénoufo qu'il avait péjorativement appelés « Noirs » dans son rapport annuel de 1930. Pour se faire mieux comprendre de ses Supérieurs en France, Monseigneur Diss eut justifié les attributs accordés au poro :

" cette société secrète opère dans le mystère, dans l'ombre de la nuit. Elle a sa langue à part, ses signes convenus, ses mots de passe ou quelques particularités peu apparentes capables d'en tenir lieu. Et que font-ils ces initiés au fond de leurs conciliabules écartés auxquels la forêt ou un bosquet touffu prête mystère ?

*Est-ce cet abîme d'impudicité que nous laissent supposer les anciens cultes secrets de l'antiquité ? (...) c'est difficile à établir. Tout ce qui s'y passe reste d'autant plus caché que la moindre révélation serait punie de mort. D'ailleurs, la morale païenne déchaîne trop de licences pour que les hommes, surtout en groupe aillent dans le secret pour en chercher d'inédites"*²⁰².

La particularité de cette « société secrète », était selon Monseigneur Diss, la pratique de la polygamie qu'elle encourageait et celle du fétichisme qu'elle fortifiait. Il l'avait ainsi expliqué pour dire :

*"la polygamie y suffit déjà largement et le raffinement des luxures s'allie mal avec la fruste crudité des âmes fétichistes. Toujours est-il que l'on peut supposer beaucoup d'indécences dans ces réunions (...)"*²⁰³.

Le Poro que Monseigneur fustigeait était la société secrète où les rapports humains consistaient pour les dominants (les vieux) à assujettir les dominés (les jeunes). Il argumente et précise :

"qu'il existe chez les Noirs un mobile souvent aussi puissant que le désir des gens : l'appétit de domination. S'acquérir et d'assurer un rang prépondérant ou simplement convenable dans les affaires du village, avoir une large part des profits, se prémunir contre la décadence et l'isolement de la vieillesse, s'assurer des appuis, rester considéré, tout cela mêlé à des traditions qu'on ne raisonne

²⁰¹ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA
" Entry : 34501, Rubrics : 13/80302, anno : 1930

²⁰² Idem.

²⁰³ Ibidem.

plus, mais qui commandent de faire ce qu'on fait les ancêtres. Voilà ce qui pousse l'homme dans la force de l'âge, à se séparer peu à peu du commun et à entrer dans la société secrète où il devine une force spéciale"²⁰⁴.

Vu que la pratique du poro renfermait un mystère, Monseigneur Diss avait tendance à spéculer sur la valeur réelle du poro qui constituait pour lui « *un simulacre de religion* », un « *appareil emprunté au culte païen* ». Il s'était interrogé sur le triste sort des initiés au poro dans le bois sacré : « *Et nos pauvres Noirs, se rendent-ils bien compte de ce qui s'y passe, de ce qu'on y cherche ?* ». Pour lui, ces adeptes du poro n'étaient rien que des partisans du fétichisme. Cette forme de fétichisme résidait en particulier dans les rites religieux qui consistaient à

*« une mise en scène, capable de colorer le vrai mobile de l'association : tatouage, imposition d'un nouveau nom qui ne sert à l'initié que dans l'intimité des réunions, jeûnes préparatoires, mutilations plus ou moins légères, presque partout l'ivresse préalable de décoctions excitantes, le tam-tam, la danse, l'empanachement du costume, la présence de fétiches spéciaux et de têtes de mort représentées comme relique des ancêtres »*²⁰⁵.

Monseigneur Diss, chef de l'Eglise entre 1923 et 1946, n'eut jamais compris l'intérêt et le but du poro. Même si pour lui, le poro a pour mission de « *conserver les anciens usages* », il ne rencontra jamais son assentiment. Dans tous les rapports adressés à ses Supérieurs, il insista à dessein sur le fait que le poro constituait « *un grand obstacle pour la cause du missionnaire et de l'évangélisation* ».

Il avait remarqué que dans le pays sénoufo rien ne se faisait sans ordre du chef de village ou de famille. Or dans le sud, en particulier à Memni où il avait travaillé de 1912 à 1921, « les jeunes et les adultes manifestaient plus d'autonomie et d'indépendance ». Il déplora donc que dans le pays sénoufo

²⁰⁴ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA" Entry : 34501, Rubrics : 13/80302, anno : 1930.

²⁰⁵ Idem

« les indigènes ne connaissent guère que leur chef, auquel ils obéissent presque aveuglement. Cette soumission, bien souvent frise l'esclavage » avait-il dit en 1925²⁰⁶.

Dans les villages, les individus étaient totalement pris en charge par la communauté ; mais en retour, ils devaient une obéissance inconditionnelle aux autorités traditionnelles.

En définitive, les regards de Monseigneur Diss furent hostiles à la société sénoufo. La pratique du poro avec son corollaire de fétichisme, de polythéisme et de polygamie était l'aspect de la société sénoufo le plus incriminé.

Inscrit dans la même veine, Monseigneur Wolf qui succéda à Monseigneur Diss à la tête de la Préfecture Apostolique de Korhogo, s'était montré moins virulent mais aussi critique à l'égard de la société sénoufo. Dans son rapport de 1946 adressé au Supérieur Général des Missions Africaines en France, il avait aussi dépeint négativement la société sénoufo et manifesté des sentiments hostiles à l'égard du poro :

"il n'est pas d'importation extérieure, mais le culte national et ancestral depuis des siècles, par lequel nos braves gens croient rendre à Dieu, les devoirs qui lui sont dus, aux moyens de sacrifices d'animaux, l'offrande de fruits de terre pour s'attirer des bienfaits ou conjurer des malheurs.

On peut compter ainsi dans la Préfecture Apostolique de Korhogo, 800 000 païens ignorant tout de notre foi, de nos vérités religieuses et du grand mystère de la Rédemption (...).

Le poro, société secrète ou en termes plus clairs, la police du pays, constitue la force du paganisme. Très organisé, il maintient encore les populations dans les vieilles croyances et coutumes. La société secrète sénoufo règne en despote par la crainte qu'elle inspire et les moyens de force qu'elle emploie (...)"²⁰⁷.

Monseigneur Emile Durrheimer, en 1951, avait aussi fustigé la pratique du « fétichisme » en pays sénoufo. Pour lui, le fétichisme constituait avec l'islam « *un des blocs impénétrables dont l'influence était remarquable*

²⁰⁶ *Rapport quinquennal*, 1925, Archives des Missions Africaines, Entr.28.981, rubr.13/03.07, anno 1925.

²⁰⁷ Mgr Wolf, « coup d'œil sur la Préfecture Apostolique de Korhogo », texte dactylographié, Préfecture Apostolique de Korhogo, 1947 p.2.

sur les populations sénoufo ». Il avait en substance écrit dans son rapport général annuel de 1951:

« le fétichisme toujours solidement organisé en société secrète ; il se contente de conserver les anciennes coutumes dont certaines sont incompatibles avec notre sainte religion »²⁰⁸.

Au regard de chefs d'accusation dressés contre la société sénoufo, notons qu'effectivement au moment où les premiers missionnaires catholiques arrivaient en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, le poro avait atteint son apogée ; elle était une forte institution qui régissait toute la société sénoufo. Le village était le lieu de prédilection de la pratique du poro ; or toute la société sénoufo était constituée de collectivités villageoises organisées et fonctionnant sous les ordres des vieux, garants moraux de la vie traditionnelle.

C'est pourquoi, on pouvait noter avec l'administrateur Veindex en 1934, l'omniprésence des "sinzang" ou bois sacrés dans le pays sénoufo:

" celui qui parcourt le pays sénoufo (...) peut remarquer aux environs immédiats de chaque village, la présence d'un boqueteau plus ou moins étendu (...) une ombre épaisse et mystérieuse dans ces lieux"²⁰⁹ avait-il noté.

Cette omniprésence s'expliquait par le fait que le bois sacré était considéré comme un endroit sacro-saint, le haut lieu des pratiques socioculturelles sénoufo, visité en permanence par les âmes des ancêtres. C'était dans ce cadre mythique qu'étaient forgées la mentalité et la personnalité du Sénoufo. L'aspiration suprême de tout Sénoufo était l'accès à la plénitude de la vie. Pour y accéder le Sénoufo candidat à l'initiation devrait subir les épreuves et être soumis à des obligations pendant un cycle de sept ans. Un groupe restreint de personnes détenait des qualités par l'utilisation du langage secret. De même, il détenait le secret de certains pouvoirs mystiques pour soit se protéger ou soit pour nuire en cas d'attaques ou de menaces. Cependant, la règle du silence devrait s'observer au risque de courir la mort en cas de révélation des secrets à un

²⁰⁸ Addenda au Prospectus Status missionis, Monseigneur Emile Durrheimer, rapport général au Supérieur Général des Missions Africaines, 1951.

²⁰⁹ M.J.VEINDEX, 1934, « Nouvel essai de monographie du pays sénoufo », in *Bulletin du Comité d'Etude historique et scientifique de l'AOF*, T.XVII N° 4, Paris, pp.588-589.

non initié. Toutes ces formes de pratiques traditionnelles intègrent ce que les missionnaires ont appelé "animisme", "fétichisme" "polythéisme".

Les missionnaires à partir de ces considérations développèrent des représentations sociales et mentales hostiles à l'endroit de la société sénoufo.

En pays sénoufo de Côte d'Ivoire, au temps des « *anciens sénoufo* » dont leur mentalité fut l'objet d'études menées par le Révérend Père Pierre Knops, retenons

« qu'à la périphérie de l'animisme auquel elle n'était pas étrangère, gravitait la magie dans ses quatre formes : la divination, le fétichisme, la médecine et la sorcellerie »²¹⁰.

Le volet de la magie que les missionnaires dénoncèrent avec véhémence fut le fétichisme. Plus spectaculaire dans l'environnement villageois par le foisonnement omniprésent de ses témoins matériels, il n'occupait cependant que la deuxième place dans la hiérarchie des valeurs magiques. A propos, Pierre Knops avait écrit :

"Dans l'ancienne société sénoufo, on reconnaissait le féticheur ou Katiengfollo, prédestiné à son art par hérédité, une force mystique innée, appelée fang et l'aptitude à la communiquer à un objet perceptible, lequel devient à son tour capable d'écarter ou de neutraliser d'autres puissances mystérieuses, nuisibles et agressives censées résider dans la nature ou émaner de la malice humaine. C'est elle qui donnait leur efficacité aux gris-gris de toute forme et dimension, mis à la disposition des hommes pour leur défense collective ou individuelle contre les agissements des esprits des revenants aussi imperceptibles que l'ombre d'une insecte, mais réels, qui hantent régulièrement l'univers et contre la malveillance des envieux et les envoûtements des sorciers. Et comme l'ancien Sénoufo, n'espérait pas d'une consultation divinatoire des ordonnances matérielles et tangibles, il s'était toujours rendu chez le fétichisme, le plus souvent sur avis du devin, afin d'obtenir pour l'apaisement de ses angoisses .

La matière et la présentation extérieure du support de la force magique remis à l'utilisateur ne donnaient guère lieu à différenciation. Selon leur destination à la protection de l'individu ou

²¹⁰ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p.84.

*à la sauvegarde publique d'un groupe, on distinguait les fétiches privés et les fétiches collectifs*²¹¹.

Ainsi, dire de la société sénoufo qu'elle est fétichiste, appelait à une interprétation et à une lecture non pas fallacieuse mais réaliste.

La société sénoufo au temps des premiers missionnaires était une société villageoise, régie par les principes et lois du village. La pratique du fétichisme avait réussi à pénétrer dans le domaine social et culturel et à s'en servir pour devenir plus efficace, il y a eu là une hérésie comparable à celles qui portent atteinte à l'orthodoxie des religions plus évoluées à cette époque dont le christianisme était le porte flambeau.

Si les missionnaires ont regardé la société sénoufo comme une société fétichiste, il n'en demeurerait pas moins qu'il l'eut qualifié de « *perverse et d'immorale* ». Inscrit dans cette logique, Monseigneur Diss s'était attaqué à la polygamie des vieux, autre fait social institué dans le pays sénoufo. Pour lui, elle est la cause d'immortalité chez les jeunes. Il s'est longuement expliqué en disant :

" la fille dispose moins d'elle-même que le garçon, elle est bien la chose de sa maman étant petite, et plus tard la chose du chef, une fois arrivée à un certain âge. D'office et sans lui demander son avis et consentement, elle est promise en mariage à tel vieux, qui a déjà un certain nombre de femmes. Il arrive aussi que les garçons et surtout les filles soient données en récompense d'un service rendu, en échéance d'un cadeau de quelque importance. Ils deviennent les esclaves de l'acquéreur. Elles deviennent les femmes des polygames (c'est une conséquence toute naturelle) sont un signe de richesse et par contre d'influence. Par ailleurs de nos indigènes chez les Nafara, les Kiembara et chez d'autres tribus, est une vie qui rappelle le communisme. Tout est commun, tout appartient en même temps au chef. Ce système ne permet pas aux jeunes gens de faire ce qu'on appelle "une petite fortune" ; ils ne possèdent rien, pas de liberté de se marier avec qui ils veulent, avec qui leur plait. Tout cela, c'est l'affaire du chef des chefs. Ces jeunes gens de par la coutume en vigueur sont forcés à un célibat prolongé ... On devine tout ce qu'il y a d'immoral, d'injuste dans ces coutumes. Quand le chef trouve que tels jeunes gens ont suffisamment travaillés pour lui,

²¹¹ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p.86.

qu'ils ont été fidèles esclaves de toutes ses volontés, il profite d'une fête (généralement la fête des ignames) pour leur donner une moitié choisie par lui-même et non par les jeunes gens".

Monseigneur Diss stigmatise ici le manque de liberté des jeunes soumis à des chefs qui décident de leurs rapports conjugaux. Avec véhémence, il dénonce :

"D'un autre côté les filles prises, toutes les jeunes par leurs chefs et vieux polygames, ne jouissant pas de la vie conjugale qui par le fait même, est complètement avilie, exclue même. Ici, encore, on peut juger de l'immortalité qui règne dans de tels milieux hommes et femmes sont rabaissées au niveau de la bête et pire parfois. La conséquence logique d'un tel état de choses, c'est la compréhension, j'allais dire la nullité des devoirs maternels... et le néant des droits de la femme. De celle-ci, on attend qu'une chose qu'elle travaille, c'est la bête des sommes, et qu'elle soit féconde. On sait que c'est la honte la plus grande que de n'avoir pas d'enfants...

Les soit-disants mariages, si mariages il y a sont donc tout ce qu'il y a de plus instable. Les femmes passent souvent par trois ou quatre maris (...). On peut dire que la famille n'existe pas. L'héritage d'ailleurs ne passe jamais du père aux enfants. Si le défunt a eut plusieurs femmes, elle passe à son frère ou à quelqu'un de ses proches parents. Les enfants suivent la mère et reste quelque fois sur le pavé.²¹²"

Plus tard dans son rapport de 1934, Monseigneur Diss évoqua la pauvreté des populations comme cause de l'immoralité des Sénoufo. Il dit en substance :

" à côté des obstacles à notre religion chrétienne (que sont à peu près tous les chefs), il faut noter la pauvreté partagée de la grande, très grande majorité des Noirs (...). Beaucoup de jeunes gens ne peuvent prendre une femme et fonder un foyer parce qu'il n'a pas de quoi payer la dot ou qu'ils n'ont pas suffisamment travaillé pour le chef. La fiancée doit être achetée d'une façon ou de l'autre. D'où cette autre conséquence : le jeune homme est voué au célibat ;

²¹² Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA " Entry : 34501, Rubrics : 13/80302, anno : 1930.

tandis que les jeunes filles sont vendues trop souvent contre leur gré à tel vieux, riche et polygame²¹³."

Les affirmations de Monseigneur Diss, contraste avec les écrits du Père Knops après des recherches approfondies sur la polygamie des « Anciens Sénoufo » :

" comme le ratio penche légèrement du côté féminin, la majorité de la population, tandis que l'élite seule, notables et leur entourage, se réserve le surplus de femmes. Sans en amoindrir le motif physiologique, la polygamie simultanée a pour mobiles avoués le prestige et le profit économique. Le degré de considération porté à un roi se mesure en effet, à l'importance de son écurie de chevaux, de son parc bovin, de la superficie de terres cultivées et du nombre de ses épouses légitimes et ses concubines. Si la renommée accorde environ 150 femmes au chef suprême de Korhogo et une soixantaine à un de ses collègues voisins, il n'est pas interdit de voir là une exagération à enfler leur prestige. A l'exception d'une demie douzaine de favorites de race étrangères, confiées à la garde d'un eunuque, le harem, loin de mener l'existence dorée des fictions orientales, est engagée dans le circuit agricole au même titre que la compagne du monogame"²¹⁴.

La pratique de la polygamie présentait donc des avantages chez l'homme mais également chez la femme comme l'indiquait le Père Knops :

" l'abondance du travail à fournir à la maison et aux champs par une épouse unique, est un des motifs pourquoi peu de femmes s'opposent à la polygamie de leur mari ; celui-ci constatera un rendement accru de travail, qui augmentera le bien-être de toute la famille, de sorte que tout le monde sera content! Il est de tradition que la première épousée, intitulée tyétyòllo, qui occupe une situation préférentielle, assume un rôle de doyenne et dirige les affaires domestiques, ce qui ne diminue guère la position des suivantes. Aucune ne sent amoindrie auprès de la femme du monogame, mais elles affichent toutes une certaine vanité d'avoir la faveur d'un homme socialement supérieur. Loin de manifester de la jalousie à

²¹³Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA " Entry : 29002, Rubrics : 13/80307, anno : 1934.

²¹⁴ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p.47.

l'égard d'une jeune recrue conjugale, les anciennes accueillent leur nouvelle compagne avec cordialité"²¹⁵.

Une catégorie de citoyens sénoufo issus de la hiérarchie supérieure traditionnelle pratiquait bien évidemment la polygamie dans la société sénoufo. En effet, la grandeur et l'honorabilité des chefs se mesuraient par le nombre de femmes et d'enfants que possédaient un chef ou ses notables.

Monseigneur Diss et les missionnaires ignoraient, que la société sénoufo comme toutes les sociétés africaines dans leur ensemble valorisaient l'image de la famille nombreuse. Elle se présentait comme une entité fortement intégrée, dont les membres partagent les mêmes valeurs culturelles et entretiennent entre eux des liens de parenté et de solidarité. Cellule de base de la société sénoufo, la famille a pour principale fonction d'assurer, par la procréation, la perpétuation du groupe social. Une grande progéniture présentait plusieurs intérêts. D'abord, elle constituait un facteur essentiel humain de production agricole. Ensuite, une descendance nombreuse garantit le cycle de transmission de l'identité culturelle de génération en génération. Enfin, les parents sont censés pourvoir plus tard aux besoins de leurs parents devenus vieux.

C'est pourquoi par le passé, avoir beaucoup d'enfants était perçu comme un signe de bénédiction divine et de prospérité. Or, pour avoir beaucoup d'enfants, il fallait y avoir beaucoup de femmes. Ce comportement matrimonial des vieux en pays sénoufo, imprime des traits caractéristiques à la société sénoufo d'alors.

L'intransigeance des missionnaires envers l'esclavage domestique était aussi vigoureuse envers la polygamie, celle-ci considérée comme un des vices fondamentaux de la Société sénoufo et de l'Afrique à cette époque. La polygamie était vue comme étant « *le plus fort bastion de Satan* » par les missionnaires.

La polygamie, selon les Pères, favorisait la soumission excessive de la femme, les facilités données aux polygames par l'islam qui avait fortement marqué de ses empreintes le pays sénoufo de Côte d'Ivoire selon les missionnaires.

²¹⁵ Pierre KNOPS, 1980, *Op.cit.*, p.48.

1. 3. Une société « islamisée »

A l'arrivée des premiers missionnaires catholiques dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire, l'islam était en progrès considérable dans le cercle de Kong, dans lequel était inclus le pays sénoufo. Les musulmans y avaient marqué de leur empreinte leur présence dans les contrées sénoufo, si bien que l'islam était aussi vu comme l'une des principales pierres d'achoppement à l'évangélisation du pays sénoufo. En 1923, Monseigneur Diss, inscrit dans cette vision des choses et évoquant les obstacles à l'évangélisation affirmait :

*" parmi les obstacles, j'en citerai deux : les vieux d'abord et les vieilles si vous voulez, les musulmans ensuite "*²¹⁶.

L'islam dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire fut considéré comme un « sérieux concurrent » qu'il fallait déstabiliser.

Le 3 avril 1923, Monseigneur Diss exposa les fruits de son étude sur l'islam intitulé « *la situation de l'islam dans la préfecture : ses origines dans la Haute-Côte d'Ivoire, son extension* ». Dans cette étude, il traitait de l'attrait psychologique qu'exerçait l'islam sur les populations sénoufo :

*"les fétichistes ont le grand respect pour les marabouts. Leur talent de mise en scène et leur pompe théâtrale n'y sont pas étrangers ; mais la vraie cause de cette déférence est la foi des musulmans, l'assurance de leurs manières et de leur ton, la supériorité de certains de leurs dogmes sur les fouilles informes des croyances animistes (...), la solidarité qu'ils manifestent dans leur relation journalière et surtout le prestige de quelques sciences et instruction, de l'école, du livre, de l'écriture "*²¹⁷.

Les écrits de Monseigneur Diss, cachait mal sa crainte vis à vis de l'islam. Il avait accusé le Dioula, « *l'agent propagateur de la foi musulmane dans le pays sénoufo* » comme étant responsable de l'expansion de l'islam dans le pays :

" le Dioula, ce juif errant est habile et retors ; sous prétexte de commerce, il s'infiltré partout (...). Il gagne de l'argent (avec Allah, c'est son Dieu), il en prête. Le pauvre indigène ne pouvant rendre ce

²¹⁶ Joseph DISS, « Au pays des Sénoufo », EMA, août, 1923 p.127 in P. TRICHET, 1995, *Op.cit*, p. 278.

²¹⁷ Archives des Missions Africaines 2D31 « Relations islamo – chrétiennes » in *Bulletin de liaison Abidjan*, N°50, mars 1988 pp. 5-12 in Pierre TRICHET, 1995, *Op.cit* p. 284.

*qu'il a emprunté, le Dioula, l'exploite d'une autre façon et admet qu'on solde ses créances avec des femmes (...). Oui l'islam descend vers la côte comme la coulée de lave sur le flanc de la montagne en feu, entraînant et perdant tout avec lui (...). L'islamisme est, de tous les obstacles, le seul vraiment redoutable, et là où il a pris racine presque irréparable "*²¹⁸.

L'attrait et la séduction qu'exerçait l'islam sur les populations du pays sénoufo était le fruit de la « *diplomatie religieuse* » de proximité menée par les familles maraboutiques. Leurs atouts intellectuels et religieux étaient énormes de sorte à déclencher des adeptes dans la société sénoufo. Les méthodes de séduction des musulmans étaient efficaces et créaient une certaine confiance et estime entre eux et les Sénoufo. Monseigneur Diss lui-même expliquait sans exagérer quelque peu l'efficacité des méthodes de ces musulmans :

*" dans l'endroit où il a établi sa demeure, le Dioula sera en peu de temps le roi de la situation ; on le salue, on copie ses gestes et ses manières... et bientôt, ses obligés revêtus de boubous, se prosternent comme lui : ils font salam ! ils sont islamisés ! à Korhogo, à l'époque du ramadan, nombre d'indigènes, les vieux surtout s'en vont du côté de la mosquée, le soir pour faire comme les musulmans : se prosterner et invoquer Allah et son prophète "*²¹⁹.

A la lumière de ce qui précède, on comprend aisément que la présence de l'islam en pays sénoufo avait suscité des appréhensions farouches chez les missionnaires. Combattre la société sénoufo revenait à combattre aussi tout ce qui pourrait l'encourager à garder ses pratiques anciennes.

La tolérance des musulmans vis-à-vis des coutumes anciennes sénoufo telles la polygamie, la consultation de devins, les rites et rituels sacrificateurs avait fait gagné des adeptes dans le rang des populations « *fétichistes et polythéistes* » sénoufo .

Par ailleurs, le Sénoufo était plus favorable à l'islam parce qu'il était considéré par les Noirs en général comme une religion facile plus proche de

²¹⁸ Joseph DISS, « Etat de la mission », in *Echo des Missions Africaines*, février 1923, pp. 23-24 in Pierre TRICHET, 1995, p.285.

²¹⁹ Monseigneur DISS, « Au pays des Sénoufo » in *Echo des Missions Africaines*, 1923, pp. 142-144.

la civilisation africaine. L'islam paraissait être un " concurrent déloyal " pour les missionnaires.

Pour eux, " *l'islam était entièrement dépourvu de spiritualité et tolérait les superstitions aussi « primitives » que celles du paganisme*". Mais, fallait-il fustiger l'islam sans en découvrir les raisons de fond qui militent en faveur de son choix comme religion par les Noirs en général et les Sénoufo en particulier ?

*L'islam était vu par nombre d'Africains comme un facteur de civilisation développant l'égalitarisme, la fraternité, l'activité économique, le savoir et détruisant le tribalisme*²²⁰. Il a lieu de reconnaître qu'en respectant, les coutumes africaines et en étant moins intransigeant sur le plan de la polygamie, l'islam s'était imposé aux Sénoufo par sa tolérance, la simplicité de sa pratique et de son enseignement, sa morale moins exigeante que le christianisme et par son « *caractère formaliste des pratiques demandées* ». En effet, « *l'islam demandait peu de choses aux « nègres » alors que le christianisme leur présentait les aspects impossibles à toucher et transcendants de la religion* ».

Malgré l'attrait que l'islam eut exercé sur les populations sénoufo, la grande majorité de ceux-ci avait gardé des attaches solides et fidèles aux institutions traditionnelles de leur terroir ; celles-ci fondaient l'ordre politique traditionnel²²¹. On pourrait ainsi dire que l'islam au début du XX^{ème} siècle avait superficiellement pénétré le monde sénoufo.

Nous venons de voir la perception des missionnaires catholiques entre 1904 et 1940. Cette perception si négative contrastait avec celle que les missionnaires eurent à partir de 1940.

2. La perception missionnaire de la société sénoufo : 1954-1977

Pendant la période 1954-1977, la société sénoufo suscita un vif intérêt chez les missionnaires. La société sénoufo, jadis diabolisée devint un centre d'intérêt pour les missionnaires ethnologues, sociologues et anthropologues.

²²⁰ Bernard SALVAING, 1994, *Op.cit*, pp.97-98.

²²¹ La conversion à l'islam à cette époque signifiait très souvent pour certains Sénoufo le rejet des cultes ancestraux. Le converti ne jouissait pas de ses pouvoirs de responsabilité : il n'avait pas le droit de participer aux rites traditionnels et aux funérailles d'un initié fut il son parent.

2.1. La culture sénoufo, objet d'étude par des missionnaires

Pour se rapprocher de la société sénoufo, les missionnaires remirent à l'ordre du jour le projet d'apprentissage approfondi du Sénoufo, initié en 1908 et abandonné des années plus tard pour manque de suivi et d'intérêt manifeste.

2.1.1. L'apprentissage méthodique approfondi de la langue sénoufo par les missionnaires

Dès 1908, les missionnaires s'étaient donnés comme devoir et obligation d'étudier la langue indigène comme l'avait si bien recommandé le Directoire de la Préfecture Apostolique de la Côte d'Ivoire. Cette recommandation faite aux missionnaires avait ses fondements dans les articles rédigés par le Directoire de la Préfecture Apostolique de la Côte d'Ivoire. Ces articles étaient libellés comme suit :

"Article 98 : de là découle le devoir strict et rigoureux d'apprendre la langue des peuples au milieu desquels ils vivent, parce que c'est le moyen de leur faire du bien et de les amener à la connaissance des vérités de la foi.

« Article 99 : ce devoir est tellement important qu'il prime tous les autres. Un prêtre qui ne pourrait pas après de réels efforts, apprendre la langue parlée dans le pays où il exerce le Saint Ministère, devrait demander à être déchargé de ses fonctions.

« Article 104 : autant que possible, les catéchismes et les instructions catéchistiques à l'Eglise se feront en langue indigène »²²².

Mais, cette initiative n'avait pas produit l'effet escompté. Ce n'est qu'en 1955 que les missionnaires instituèrent dans le pays sénoufo, un test d'aptitude de connaissance du sénoufo. Ce qui donnait droit à la juridiction et à la promotion de Curé des Paroisses dans le pays sénoufo. Cet examen se tenait entre le mois d'août et de décembre après l'arrivée de tout missionnaire dans la Préfecture Apostolique. L'examen auquel était soumis tout prêtre qui aspirait à des fonctions supérieures comportait :

²²² Archives de la Société des Missions Africaines : 13/80307 (1941-1950).Entry : 29014.Rapport quinquennal, Rome, Anno, 1945.

"1 : la présentation d'un travail de linguistiques composé par l'intéressé lui même, dictionnaire, grammaire, traduction d'évangélisation, de cantiques, de prières etc.

« 2 : un thème et une version qui peuvent être remplacés par une conversation avec un indigène en présence de l'examineur.

« 3 : un sermon d'une durée de dix minutes au moins prononcé en langue du pays.

« 4 : une interrogation portant sur les devoirs du confesseur et sur la confession : question à poser au pénitent, exhortation à lui faire etc.

a- Le missionnaire doit obligatoirement faire lui-même en langue du pays les catéchismes, la lecture de l'évangile, les instructions.

b- Prières et Cantiques seront dits et chantés exclusivement en langue du pays

c- Seul l'examen passé avec succès donne droit à la juridiction

d- La nomination d'un missionnaire au poste de quasi-curé est soumise entre autres conditions, à la connaissance aussi satisfaisante que possible de la langue en usage dans la quasi-paroisse où il est affecté ²²³.

La langue Sénoufo avait bien intéressé les missionnaires de la Moyenne Côte d'Ivoire si bien qu'ils établirent un essai imprimé. Recommandation fut dès lors faite aux missionnaires de consacrer une heure minimum à l'étude de la langue. Passionné d'ethnologie, le Père Pay, basé à Komborodougou, s'était attelé à la transcription du nafara. Tout comme, à partir de 1954, le Révérend Père Convers, alors missionnaire à Korhogo, avait élaboré une grammaire et des dictionnaires en locale sénoufo. Après la deuxième guerre mondiale, les Pères qui arrivaient étaient pleins de zèle et décidés à faire l'effort d'apprendre sérieusement la langue. Dans son rapport de 1955 Monseigneur Durrheimer avait écrit :

" il était temps d'entreprendre avec méthode des études linguistiques, de chercher à pénétrer les secrets des divers dialectes et de confier les règles qui les régissent. Trois de ces dialectes possèdent maintenant leur grammaire ; deux d'entre elles ont été rédigées cette année. Une quatrième sera terminée sous peu. Plusieurs missionnaires ont fait récemment leur sermon en langue locale du pays. Je ne cesse d'encourager de telles initiatives, de

²²³ Archives de la Société des Missions Africaines : 13/80307 (1941-1950).Entry : 29014.Rapport quinquennal, Rome, Anno, 1945.

*faciliter (...) ces études de langue, profondément persuadée de tels travaux décupleront en peu de temps nos possibilités d'apostolat*²²⁴.

Cependant, cette volonté de chercher à apprendre le sénoufo, porta-t-elle du fruit ?

Non, puisqu'il n'y eut aucun missionnaire capable de parler couramment le sénoufo. Mais, quelques uns d'entre eux arrivaient à balbutier quelques mots et phrases selon Monseigneur KélétiGui²²⁵.

L'échec dans l'assimilation de la langue indigène pourrait s'expliquer par tout d'abord, la multiplicité des dialectes sénoufo. Ensuite, il y eut le manque de maîtres qualifiés. Les missionnaires se contentaient, surtout dans les premières années, des mots reçus de leurs élèves, témoignait Joachim Coulibaly²²⁶. Il allait de soi qu'un enfant, même adolescent, ne pouvait comprendre le génie de son dialecte à tel point de la transmettre, d'autant plus que le vocabulaire religieux dont ils avaient le plus besoin était ignoré des enfants.

A cela, s'ajoutait la mobilité des missionnaires. Pour une question de manque de personnel et de désir de faire participer tout un chacun aux joies et aux peines de chaque station, les missionnaires étaient soumis à un déplacement continu d'un centre à un autre. Dans ces conditions, il était difficile d'assimiler un dialecte indigène. Il eût fallu pour espérer un résultat positif que le missionnaire demeurât longtemps dans un même endroit.

Cependant, il faut noter que la volonté réelle à étudier la langue sénoufo à manquer aux missionnaires. Sinon, comment comprendre que malgré les directives et recommandations du Directoire de la Préfecture Apostolique, la plus haute instance suprême de l'Eglise au nord de la Côte d'Ivoire à cette époque, les résultats s'affichèrent négatifs. Les velléités exprimées çà et là par les missionnaires n'ont pas été vigoureusement entretenues par les missionnaires eux-mêmes. Les missionnaires bien que conscients de la nécessité d'étudier le sénoufo, n'en ont pas fait un principe primordial. Pourtant tout part de la communication. C'est ce qu'a réalisé

²²⁴ Addenda au Prospectus Status Missionnis 1955, Archives des Missions Africaines Entr.7120

²²⁵ Annexe 1 Témoignage de Monseigneur KELETIGUI sur l'étude de la langue sénoufo par les missionnaires page 348.

²²⁶ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Joachim sur l'étude de la langue sénoufo par les missionnaires.

d'ailleurs le colporteur dioula dès son installation dans le pays sénoufo, au côté des chefs sénoufo. De par la langue, le Dioula fut intégré dans la société sénoufo. Ce qui lui permit d'y avoir une bonne assise. Le Dioula en bon stratège, adopta une attitude empreinte d'intérêt manifeste pour l'homme sénoufo, à qui ils apprirent leur connaissance théorique de l'islam puis leur langue comme moyen de communication et leur religion comme la clé de couronnement d'un tout.

Par contre, le missionnaire en arrivant dans le pays sénoufo a eu mission de l'administration coloniale, d'apporter la civilisation française à des indigènes. Ils furent préparés et conçus dans le moule civilisateur de la colonisation. Ils avaient donc la double mission d'évangéliser et de civiliser. Ces deux missions prirent le pas sur toute autre action. De sorte que s'intéresser profondément à la langue de la population à civiliser et à évangéliser n'était que subsidiaire. La priorité était ailleurs. Il fallait en effet, selon le programme établi par les missionnaires imposer la langue du civilisé (le français) à travers l'école, la religion chrétienne. En soi, cela fut essentiel pour l'action missionnaire. La conséquence nette fut la méfiance des Sénoufo et la confusion des missionnaires d'avec l'administration coloniale. A ce sujet, pour l'ensemble des Sénoufo, il n'y avait pas de distinction à faire.

Par ailleurs, l'échec enregistré de l'initiative missionnaire à étudier le sénoufo, est aussi imputable à la configuration de la société sénoufo elle même. Ainsi, il est nécessaire de rappeler qu'à cette époque, la gérontocratie villageoise a freiné les missionnaires dans leur élan. Les oppositions catégoriques des vieux en général à la religion chrétienne ne pouvaient encourager les missionnaires à étudier une langue qui leur paraissait difficile et multiforme. Cependant, par rapport aux autres circonscriptions ecclésiastiques de la Côte d'Ivoire, les missionnaires de la Moyenne Côte d'Ivoire avaient fait un effort considérable dans l'étude des dialectes sénoufo, à en croire le rapport de la Délégation ecclésiastique de Dakar en 1954²²⁷.

Malgré tout, retenons que l'apprentissage de la langue locale n'a pas débouché sur un véritable intérêt pour la culture sénoufo. Elle a cependant

²²⁷ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p. 106.

permis, dans le cas les plus favorables, un changement de regards des missionnaires de la société sénoufo.

La connaissance poussée de la langue n'a pas été le lot de tous les missionnaires ; mais certains tels le Père Boutin²²⁸ et plus tard les Pères Blancs venus à Korhogo dans les années 80, sont parvenus grâce à la maîtrise de la langue à mieux connaître, comprendre et aimer la Société sénoufo. L'apprentissage n'était qu'un pas en avant pour l'étude de la société sénoufo.

2.1.2. L'étude des institutions de la société sénoufo

En étudiant la société sénoufo, il s'agissait pour certains missionnaires, de prendre conscience de la réalité existentielle du terrain à évangéliser. Ils étaient conscients des rapports conflictuels que leur regard péjoratif de la société sénoufo avait engendré dès les premiers moments de l'évangélisation du pays sénoufo. Des missionnaires savaient que le pays sénoufo était évangélisé hors de son contexte socioculturel.

L'initiative de mieux connaître les coutumes sénoufo avait été renforcé par Monseigneur Emile Durrheimer en lui donna une impulsion vigoureuse dès les années d'après deuxième guerre mondiale.

En intellectuel et enseignant avisé, il comprit la nécessité de l'étude de la société sénoufo.

Il avait dès lors incité les missionnaires du Vicariat Apostolique de Katiola, à s'intéresser aux mouvements du culte *massa* ²²⁹ tant dans leur aspect religieux que dans leur aspect sociologique et anthropologique.

De tous les sujets et thèmes d'études en rapport avec la société sénoufo, les missionnaires ethnologues ou anthropologues, manifestèrent

²²⁸ Le Père Boutin est actuellement missionnaire à Dikodougou dans le pays sénoufo. Il reste l'un des vétérans missionnaires de la Société des Missions Africaines exerçant toujours et encore son ministère dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire.

²²⁹ L'univers religieux au début des années 50, est momentanément remué par un fort courant nouveau, le culte de Massa. Ce nouveau culte, né au Mali en 1946, atteint la circonscription de Korhogo en 1950-1951. Par conséquent, tous les villages de la région ont alors « un temple de Massa ». Un paysan du village de Wolo, dans la région de San au Mali, M'péni Dembélé, est à l'origine de ce mouvement. Une corne de bélier renferme la force de Massa ; des émissaires l'apportent au temple construit par tout le village. Les prescriptions assez usuelles dans les cultes entraînent l'abandon du culte domestique traditionnel : les adeptes jettent leurs statuette fétiches ou « masques ayant tué » ; il y a aussi un rite à base d'ablutions dans le but de guérir les malades et de faire mourir les « vrais faux » sorciers.

plus d'intérêt au poro, société initiatique sénoufo. Et cela, parce que certains missionnaires avaient subitement cru aux vertus profondes du poro. Les plus déterminés pour cette cause furent les Pères Gabriel Clamens, Convers, Pierre Knops et Leitchnam, Jean-Paul Eschilman, René Luneau, pour ne citer que ceux là.

En effet, le Révérend Père Gabriel Clamens, avait mené une « prospection artistique » dans les cercles de Katiola et de Korhogo en septembre 1952. Ce qui lui a valu la publication de nombreuses études dans la revue « *Notes Africaines* » de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN)²³⁰. Il eut à son actif une collection de fétiches, des morceaux de gris-gris, de bracelets, des objets sculptés, de tam-tam, masques, statuettes collectés à la faveur du mouvement du culte de *Massa* en pays sénoufo. Le coutumier paroissial de mars 1952, de la Paroisse Sainte Jean-Baptiste de Korhogo, nous informe à ce sujet et confirme que le Révérend Père Convers avait effectué plusieurs voyages à cette époque à Korhogo et était revenu chargé de tous ces objets jetés par les Sénoufo :

*" Jusqu'en novembre 1952, la collection d'art sénoufo du R.P Clamens, avait notablement augmentée. Il entreprit des démarches auprès du Conseil Général et du Gouverneur pour que le Gouvernement français achète la collection. Dans cette optique, il se rend à Abidjan pour prendre attache avec le Gouverneur. Celui-ci donne son accord pour l'achat de sa collection. La somme de trois millions de franc votée par le Conseil Général pour cette collection sera versée. La mission et le R.P Clamens expédie donc la collection constituée de 300 pièces : masques, statues, statuettes en bronze, bijoux, fétiches ...etc."*²³¹.

Après cette première collection du Révérend Père Clamens à Korhogo, deux autres furent menées dans la région de Tafiré. Le coutumier paroissial de février 1953 à ce titre nous fait état d'une collection d'une centaine de statues et d'une centaine d'objets en cuivre émanant des Tagwana et des Tafiré²³². Toutes ces collections des missionnaires en pays

²³⁰ Voici quelques publications du Père Gabriel Clamens :

- « Des noms de personne en dialecte tagwana » *Notes Africaines*, N°46, Dakar 1950.
- « Langue secrète du Poro » *Notes Africaines*, N°51, Dakar, 1951.
- « Anthroponymie nyarafolo » *Notes Africaines*, N°52, IFAN, Dakar, 1952.

²³¹ Coutumier paroissial, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, mars 1952.

²³² Idem

sénofo ayant eu un large écho en France puis en Europe en général avaient attiré d'ailleurs de nombreux ethnologues européens vers le pays sénofo. Le coutumier paroissial de février 1953, nous dit qu'un français, deux suisses, un allemand et un membre correspondant de la revue *Tropiques* avaient effectué un déplacement dans le pays sénofo pour mener des recherches sur les richesses culturelles sénofo²³³.

Dans la même veine, le Révérend Père Pierre Knops, ancien missionnaire à Katiola, Korhogo et Sinématiali, porta un intérêt tout particulier à la société sénofo. Il le fit en marge de ses activités missionnaires. En anthropologue et sociologue averti, il entreprit l'étude de la société sénofo "*non pas seulement pour l'adaptation ou l'inculturation du message évangélique, mais surtout pour sa culture personnelle et pour la communauté scientifique*"²³⁴.

Il s'évertua à confiner dans un ouvrage intitulé « *Les anciens Sénofo : 1923-1935* » toutes ces notes recueillies sur la société sénofo après de longues et rigoureuses recherches sur les Sénofo. Ce fut une série d'études ethnologiques et anthropologiques sur le pays nafara, publié dans le *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*. Le Révérend Père Knops y fit une description objective du poro. Sa description portait sur tous les aspects même les plus secrets du poro. Il fit aussi ressortir, la valeur sociale de cette institution traditionnelle, pilier et symbole de la société sénofo.

Les initiations au poro des Révérends Pères Convers alors missionnaire à Dikodougou en 1957 et Leitchman missionnaire à Sinématiali, témoignaient avec force de l'intérêt des missionnaires au poro.

Avec les désaveux de leurs homologues, les Pères apprirent à mieux connaître la société sénofo en respectant son organisation, ses institutions et ses structures. Après un contact prolongé avec les Sénofo, ils se rendirent compte que le droit coutumier qui régit leur vie familiale et sociale, loin de s'opposer à l'esprit de l'Évangile apparaît plutôt comme une pierre d'attente, comme une porte ouverte pour la pénétration de la foi. Ils admirèrent chez le Sénofo, le respect des vieux, l'esprit d'obéissance, le

²³³ Coutumier paroissial, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, mars 1952.

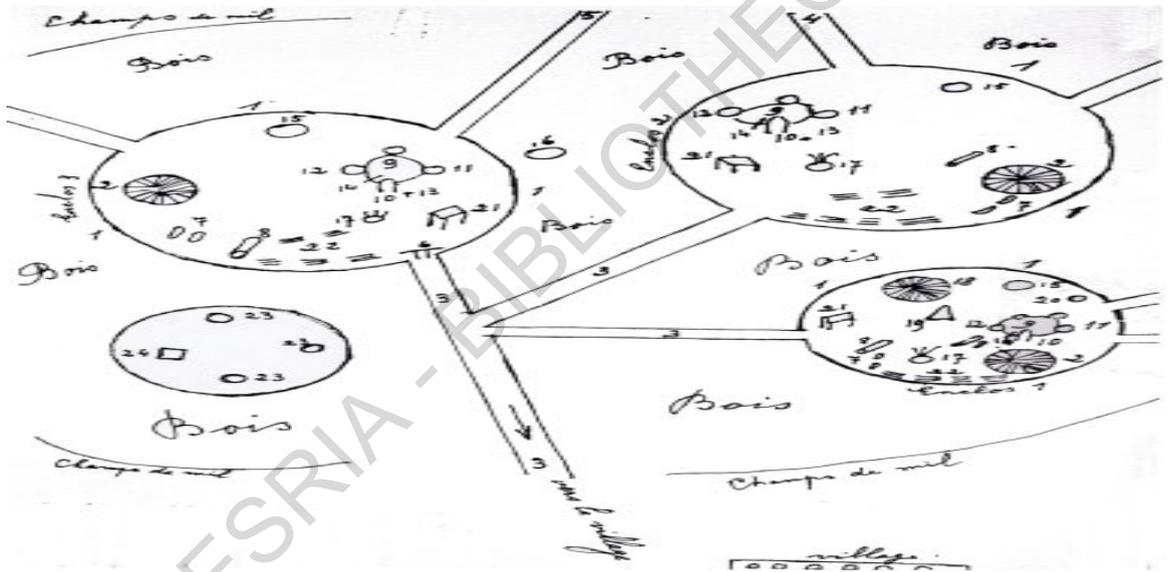
²³⁴ Tiona OUATTARA, « Les formes sénofo de l'oralité dans l'œuvre du Révérend Père Pierre Knops » in *Godogodo, Revue d'Histoire, d'Art et d'Archéologie Africaine*, N°14 spécial, EDUCI 2004, p.63.

sens du travail et leur endurance aux diverses épreuves de l'initiation au poro. Mieux encore, un art sénoufo d'expression chrétienne prit forme avec la sculpture et les toiles comme nous le montre ces illustrations ci-après.

Quelques illustrations de l'intérêt missionnaire à la culture sénoufo

Les planches, les masques et les objets d'arts ci-dessous ont été collectés dans le pays sénoufo par les missionnaires sociologues dans les années 50 et 60. Ils ont été présentés à l'exposition permanente des collections de la Province de l'Est des Missions Africaines à Haguenau le mercredi 10 juillet 2002. Ces photos, les titres ainsi que les commentaires qui les accompagnent sont des missionnaires eux-mêmes. Leurs intérêts pour ces objets d'arts ont été si manifestes qu'ils représentent un patrimoine culturel pour la Société des Missions Africaines. Source : © Smastrasbourg.org.

Planche n°1 : Croquis du Père Pierre Knops, décrivant le bois sacré chez les Sénoufo forgerons de Côte d'Ivoire, près de Sinématiali.

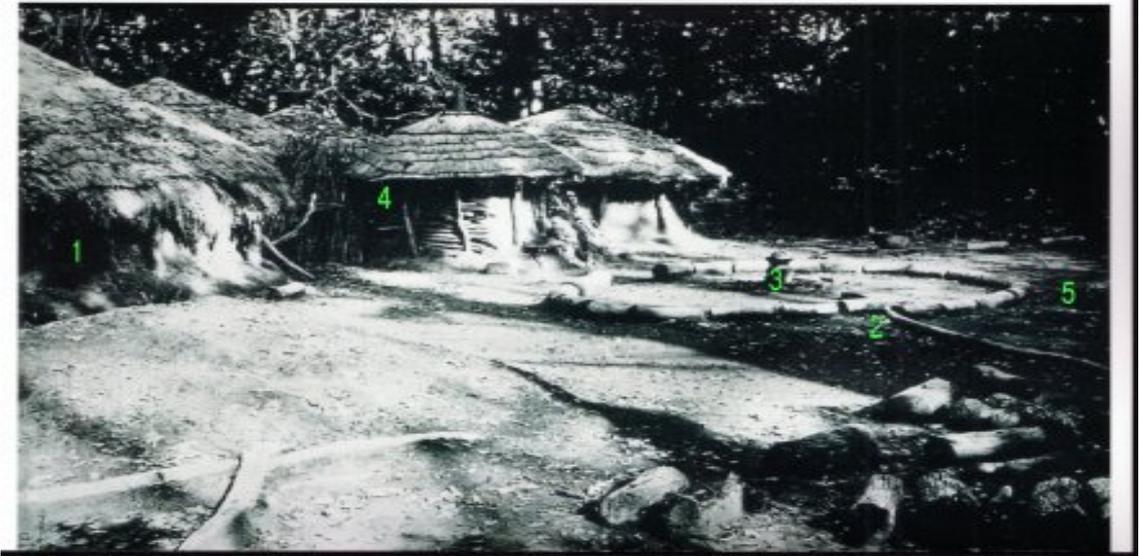


Légende :

- 1 : **Zinzange** : enclos fait de rondins superposés. 13 : **Zandia** : linteau du niong.
 2 : **Bagu** : case du surveillant. 14 : **Kurlolo** : maillet de bois placé près du zandia (sonnette).
 3 : **Kahakolgo** ; sentier vers le village. 15 : **Zolo** : tas de cendre pour uriner.
 4 : **Sieghkolgo** : sentier vers les plantations. 16 : **Ponon** : lieu de sacrifice des chiens errants.
 5 : **Lohogkolgo** : sentier vers le ruisseau. 17 : **Tiergué** : fagots surélevés pour les effets et ustensiles
 6 : **Gpahawele** : portique d'entrée. 18 : **Polo** : case pour des surveillants en sur nombre.
 7 : **Kangolo** : bois intouchables. 19 : **Lohotio** : cône de terre portant un pot d'eau pour les ablutions.
 8 : **Podiali** : idem. 20 : **Pongpaha** : case pour le tambour pongbwé.
 9 : **Tiokaha** : enclos des initiés. 21 : **Péré** : Phallus de terre recouvert d'un abri où l'on dépose les balais.
 10 : **Niong** : entrée (bouche) de l'enclos. 22 : rondins servant de sièges.
 11 : **Tegpaha** ; case dite de la panthère. 23 : trois petites cases devant lesquelles il y a un récipient d'eau et une statue d'ancêtre pour les sacrifices.
 12 : **Tiélégpaha** : case dite de l'arachide. 24 : socle de terre où repose le masque Korunbla, lors du décès d'un forgeron.

Photo n°15 : L'intérieur du Bois Sacré de Sinématiali en 1972.

Photo : Père Knops développée par le Père Jacques Jacob²³⁵



La photo ci-dessus ainsi que la légende qui l'accompagne sont inédits© sma-strasbourg.org. Source : www.sma-strasbourg.org

Légende

- 1 : case du surveillant.
- 2 : bois posés en rond pour les initiés.
- 3 : cases de l'arachide.
- 4 : case de la panthère.
- 5 : Père et son abri à balais.



Photo n°16 : La porte senufo, une porte qui s'ouvre sur l'éternité. Photo Père J. Varoqui.

Ouvrir une porte, c'est s'ouvrir soi-même à un espace différent. Suivant le style de la porte on s'attend aussi à entrer dans une ambiance différente. Alors ouvrons une porte senufo...Elle est sculptée d'animaux aquatiques, tortue, crocodile, serpent. Elle peut représenter un troupeau d'animaux, antilopes ou vaches, et des hommes occupés à leurs tâches artisanales et agricoles. Elle peut aussi représenter un calao qui symbolise la mémoire traditionnelle, ou le masque kpéli qui, avec le même sens, est le seul à avoir visage humain chez les Senufo.

Source : Musée Africain des Missions Africaines, Cadier en Keer (Pays-Bas). Cette photo ainsi que les commentaires qui l'accompagnent sont inédits. © Sma-

strasbourg.org

²³⁵ Le Père Jacques Varoqui a séjourné dans le diocèse de Korhogo d'octobre 1975 à 1978 et de 1987 à 1990, principalement à la mission de Komborodougou, au sud de Korhogo ; il s'est beaucoup intéressé à la culture senufo qu'il a découvert avec admiration et a aimé faire découvrir.

Toile n°1 : Peinture sur toile de Korhogo



Toile peinte du village de Fakaha, dans la région de Korhogo, chez les Nafara-Sénoufo de Côte d'Ivoire. Illustration moderne du tohu-bohu primordial qui a précédé l'avènement de l'être humain et nécessité la spécification des espèces vivantes. Dans ce processus, le masque gboniugo, au centre, est un partenaire antique qui crache le feu pour faire régner l'ordre du bien. Il ressemble à un cynocéphale, le singe à face de chien. C'est un chasseur de génies maléfiques. Autour de lui la nature est luxuriante.

Source : Musée Africain des Missions Africaines, Cadier en Keer (Pays-Bas). Photo : Père M. Heilig. Cette toile ainsi que les commentaires qui l'accompagnent sont inédits. © Sma-strasbourg.org.

Photo n°17: La tête du wahou, masque senoufo qui sort aux funérailles
Photo : Société des Missions Africaines de Lyon



Le masque peut dépasser 1 m de longueur, pour une largeur d'environ 50 cm et une hauteur moyenne de 60 cm ; le diamètre intérieur du casque varie entre 30 et 40 cm. La vision est assurée à travers la gueule du masque. Il est enduit d'un cirage à base de noir de fumée et de beurre de karité. A chaque nouvelle utilisation, on le décore de points d'argile ocre et blancs. Un serpent peint, mais parfois sculpté en relief en travers du heaume, en complète souvent l'iconographie à la base de l'encolure. Un chant dit qu'un jour le calao trouva une graine près d'une source; il la donna au caméléon, qui la remit au serpent, et celui-ci la transmet à la femme. Avec l'apparition des peintures industrielles, cette décoration est devenue permanente. L'habit du porteur fait partie intégrante du masque. C'est une sorte de combinaison de coton peinte qui recouvre totalement le corps. Les manches sont assez longues pour cacher les mains. La décoration du tissu imite généralement la fourrure de la panthère, mais peut aussi n'être décoré que de damiers en noir, blanc ou rouge, les seules couleurs connues chez les Sénoufo : le blanc représente la terre, le noir l'eau et le rouge le feu. Dans une main, le porteur du masque tient une corne remplie de soies et de piquants de porc-épic, qui peuvent être enduits de poison. Il marche à la manière intrigante des caméléons. En principe, les enfants, les non-initiés et les femmes non ménopausées ne doivent pas voir ce masque. On se déchausse en sa présence. **Source** : Musée Africain des Missions Africaines, Cadier en Keer (Pays-Bas). Cette photo, le titre ainsi que les commentaires qui l'accompagnent sont inédits. © Sma-strasbourg.org.

Photo n°18 : La forme la plus archaïque du *wahou*.

Photo : Société des Missions Africaines de Lyon



Photo n°19 : Une forme de *wahou* : *Gpéligeniugo*.

Photo : Société des Missions Africaines de Lyon



Gpéligeniugo est plus fréquent chez les *niafara* et les *tiembara*. Normalement, il ne porte pas de butoirs, mais a de grandes oreilles plates. Par contre, il a les attributs en cimier de *wabou*. L'exemplaire présenté ici est un peu bâtard. Il est sculpté en bois dur et lourd. Ce masque est de la région de Sinématiali. Il a pour fonction magique de maintenir l'ordre cosmique, une sorte de juge de paix. Très usé, il a été réparé et porte les séquelles de l'abandon. Etait-ce à cause de ses fractures, de son poids, ou encore des incitations de la religion du prophète massa, dans les années 50, à se défaire de tous les fétiches ?

Source : Musée Africain des Missions Africaines, Cadier en Keer (Pays-Bas). Cette photo, le titre ainsi que les commentaires qui l'accompagnent sont inédits. © Sma-strasbourg.org

Toile n°2 : Peinture ayant pour objet le décryptage d'un pagne funéraire senufo

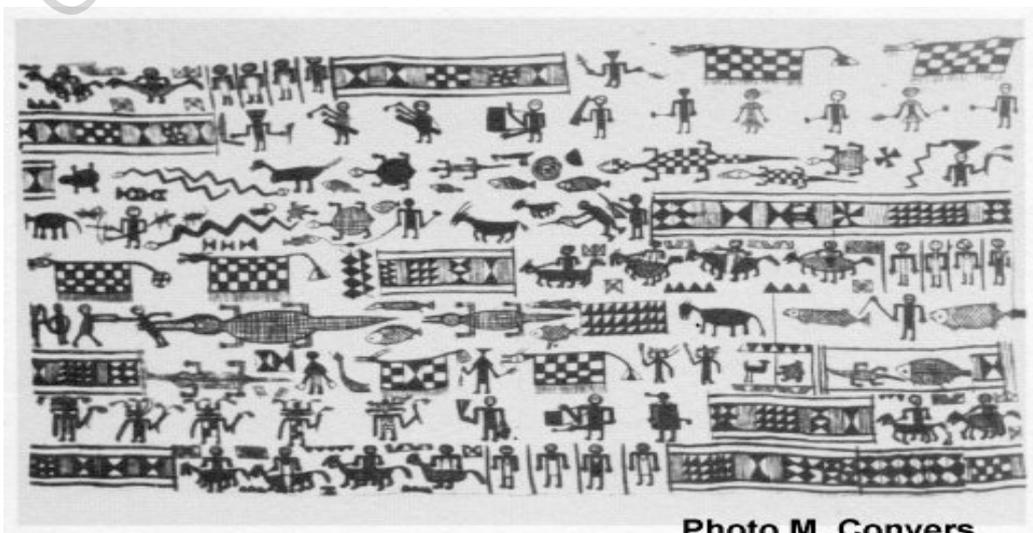


Photo M. Convers

Toile n°3 : Peinture ayant pour objet le décryptage d'un pagne funéraire sénoufo



Source: Musée Africain des Missions Africaines, Cadier en Keer (Pays-Bas). Photo : Père J. Varoqui. Cette photo ainsi que les commentaires qui l'accompagnent sont inédits. © Sma-strasbourg.org.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

Les critiques subjectives et tendancieuses des missionnaires à l'endroit de la société sénoufo avaient désormais donné lieu à des curiosités scientifiques.

Mais, quoiqu'intéressés à l'étude du poro en particulier, les Pères n'avaient pu réellement bénéficier des faveurs des vieux. Admis comme étranger dans le bois sacré, ils n'avaient eu accès qu'aux informations générales du mystère qu'entoure le poro. Les vieux toujours méfiants et réservés n'oseraient pas divulguer des lois secrètes qui régissent la société initiatique sénoufo.

Toutefois, l'audace et la volonté de certains missionnaires ont permis de briser une fois de plus le mur de méfiance dressée par les missionnaires à cause de leurs regards péjoratifs sur la société sénoufo. Un nouvel épisode de l'évangélisation s'ouvrait. Ce qui obligatoirement eut une incidence positive sur la perception des missionnaires catholiques de la société sénoufo.

Nous venons de lever le voile sur les regards que les missionnaires ont porté sur la société sénoufo. Cependant, il nous revient, outre les critiques faites après chaque point de vue, d'analyser plus en profondeur les fondements historiques et sociologiques de leurs regards à l'endroit de la société sénoufo.

Qu'est-ce qui expliquent les regards changeant et évoluant des missionnaires sur la société sénoufo pendant notre période d'étude ?

Pour nous, les missionnaires de la première génération n'étaient que des civilisateurs. En tant que tels, ils regardaient la société sénoufo avec les yeux de ceux qui y étaient pour changer l'ordre religieux voire politique établi. Par contre, les missionnaires de la deuxième génération (des intellectuels), loin des yeux de leurs prédécesseurs, furent plus proches de la société sénoufo.

En effet, les perceptions que les missionnaires avaient de l'Afrique, leur personnalité et leur idéologie colonisatrice avaient déteint sur leurs regards sur la société sénoufo. Les Noirs étaient considérés comme les descendants de Cham.

Les missionnaires catholiques venus s'installer en pays sénoufo au début du XIX^{ème} siècle, furent conçus dans le moule de la colonisation, de la civilisation blanche et donc de la supériorité de l'homme Blanc par rapport à l'homme Noir. Non seulement ils étaient conscients de leur appartenance à la « *civilisation supérieure* », mais ils croyaient tous que la malédiction de Cham²³⁶, fils de Noé rapportée par la Genèse (chapitre 09, 22-27) s'étendait à tous ses descendants considérés comme étant les africains. Cette image Noir comme étant le fils de Cham tire son origine dans la Bible.

Le texte biblique cité plus haut demeure très elliptique quant à la nature de l'acte de Cham : il "*vit la nudité de son père*".

Le Talmud²³⁷ et l'exégèse chrétienne proposent plusieurs interprétations, qui d'ailleurs n'ont pas forcément une connotation sexuelle. En effet, l'expression hébraïque "*voir (ou découvrir) la nudité de quelqu'un*" signifie : faire honte à quelqu'un, l'humilier. Ce qui laisse le champ libre à de multiples hypothèses.

²³⁶ Inventée de toute pièce par les juifs entre le II^{ème} et le IV^{ème} siècle, la légende de Cham devenu noir a atteint l'Europe au XVIII^{ème} siècle.

Selon Wikipédia, la *Malédiction de Cham* ou *Malédiction de Canaan* est un épisode biblique au cours duquel Canaan est puni à la place de son père, Cham, lequel a en effet contemplé la nudité de son propre père Noé. En effet, Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères. Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père; leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils, le plus jeune. Et il dit : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! Il dit aussi : Béni soit YHWH, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Qu'Elohim agrandisse Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave !

La tradition judéo-chrétienne considère souvent Cham comme l'ancêtre des peuples noirs, ses frères Sem et Japhet étant respectivement les ancêtres des habitants de l'Orient et de l'Europe. Sem, en particulier, est l'aïeul d'Abraham, lui-même ancêtre des Arabes et des Hébreux. Il est à noter que la tradition musulmane fait de l'un des fils de Japhet l'ancêtre des Chinois. Le pays de Canaan tel qu'il est défini en Genèse 10 : 19 correspond à l'ancienne Phénicie, leur territoire. Ce territoire est formé aujourd'hui par la Syrie, le Liban et une partie de la Jordanie.

²³⁷ Le Talmud (talmoud : *étude*) est une compilation des discussions rabbiniques se rapportant à la législation (*halakha*), à l'éthique, aux coutumes (*minhag*) et à l'histoire des Juifs. Le Talmud possède deux composantes: la Mishna (*Répétition*) (c. 200 EC), première consignation par écrit de la Loi orale juive, et la Guemara (c. 500 EC), une discussion sur la Mishna et d'autres écrits tannaïtiques qui s'aventure souvent dans d'autres sujets et élabore largement sur le Tanakh (la Bible hébraïque). Les termes *Talmud* et *Guemara* sont souvent utilisés de manière interchangeable. La Guemara est la base de tous les codes de la loi rabbinique et est abondamment citée et commentée dans les ouvrages de littérature rabbinique ultérieurs.

En revanche, ce qui apparaît de façon très explicite dans ce texte, c'est l'objet de la malédiction : Noé maudit Canaan, et lui seul. Aucune parole n'est prononcée contre Cham. Pourquoi est-ce Canaan qui doit "payer" ? Que s'est-il passé ? Cela n'est pas précisé. En tout état de cause, il n'existe pas de "malédiction de Cham" à proprement parler, ni dans ce passage ni ailleurs dans la Bible. Enfin, les trois autres fils de Cham, c'est-à-dire *Koush*, *Mitsrayim* et *Pout*, ne font l'objet d'aucune malédiction. Pourtant, l'attribution et l'identification de l'Afrique à Cham, devenue une tradition conforta l'image mauvaise que l'homme Blanc eut des Noirs. De la malédiction de Noé devenue malédiction divine, l'Afrique porta des stigmates dans la couleur de ses habitants. Les Ethiopiens ou Coush, fils de Cham et la couleur noire de leur peau fut ainsi associés à l'obscurité et au mal dans l'inconscient collectif occidental ; ils renvoient aux forces de l'ombre et de l'enfer.

En définitive, la vision médiévale de l'Afrique a jeté le discrédit sur ce continent. Cette considération permet d'expliquer le regard missionnaire au XV^{ème} siècle lorsqu'il abordait l'Afrique pour les premières tentatives d'évangélisation, mais plus encore au XVIII^{ème}, XIX^{ème} et XX^{ème} siècle lorsque les Africains seront soumis en esclavage et à la colonisation.

Des représentations particulières et des images de l'Afrique et des africains furent progressivement construites et diffusées par différents acteurs parmi lesquels les premiers explorateurs comme le témoigne Semi-Bi Zan :

"beaucoup de récits de voyage en Afrique, laissés par les Européens des siècles antérieurs au XVIII^{ème} siècle confirmèrent les jugements négatifs émis à l'endroit des Noirs depuis l'Antiquité. Rappelons que ce sont les Portugais qui au milieu du XV^{ème} siècle, débarquèrent sur la côte occidentale de l'Afrique et arrivèrent avant la fin du siècle, au cap de Bonne Espérance, sur la côte orientale de l'Afrique et en Inde. Nombre de voyageurs de cette époque laissèrent aux Européens des images peu flatteuses des Noirs. Dans l'ensemble, les observations faites par les Blancs, qui avaient séjourné en Afrique, ne firent qu'enraciner l'image négative du

continent, transmise par l'Antiquité et le Moyen Age : l'Afrique se réduisait à une contrée peuplée de sauvages et de monstres"²³⁸.

Les récits de voyage des Pères Godefroy Loyer et Gonzalez ont influencés négativement les premiers missionnaires à la conquête de l'Afrique au XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècle. Le Père Bedel dans son cahier de souvenir au début du XIX^{ème} siècle en témoigne :

" le Père Godefroy Loyer, dominicain du couvent de la Bonne Nouvelle de Rennes, avait été Préfet Apostolique des Missions des Frères Prêcheurs, aux côtes de Guinée. Dans la relation de son voyage publié à Paris en 1714, il parle de la Côte d'Ivoire et il écrit ceci : « Les peuples qui habitent cette terre d'Issiny²³⁹ sont les plus féroces de tous les nègres. Jusqu'ici on n'a pu les apprivoiser et leur langue est des plus difficiles. Ils sont anthropophages et mangent tous les Blancs qu'ils peuvent attraper et leurs propres voisins, lorsqu'ils peuvent les prendre en guerre. Côte difficile à aborder, remarquait le P. Loyer, à cause des grands brisants.

*C'est ce que nous apprîmes de quelques passagers ayant séjournés à la Côte d'Ivoire (...), nous montraient que le jugement du P. Loyer était encore valable pour la fin du dix-neuvième siècle (...)"*²⁴⁰.

Toutes ces représentations négatives développeront une l'idéologie colonisatrice des Blancs en Afrique au début du XX^{ème} siècle. Cela avait bien longtemps commandé l'action missionnaire en Afrique.

En fait, dans le dernier quart du XIX^{ème} siècle, s'impose une idéologie colonisatrice alimentée par un besoin stratégique et économique d'empire colonial. Les missions du colonisateur se confondent dès lors avec celles du missionnaire chrétien qui fut d'ailleurs considéré comme, un instrument de la colonisation.

La colonisation trouva une justification dans l'image de peuples colonisés décrits comme non civilisés et incapables de se développer par

²³⁸ Zan SEMI.BI, « La perception de l'Afrique et des Africains par les penseurs Français du siècle des Lumières » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série histoire, Université Nationale de Côte d'Ivoire, tome XVIII, 1990, p.40.

²³⁹ Il s'agit de l'actuel Assinie où le P. Loyer séjourna

²⁴⁰ Révérend Père BEDEL Jean-Marie, Catholique, « Cahiers de Souvenirs de voyage 2 juillet 1896-22 mai 1902 », in Op.Cit. p.5.

eux-mêmes. Cette justification de l'entreprise coloniale de la colonisation fut renforcée par l'idéologie des missionnaires catholiques et protestants.

Les missions chrétiennes ont très tôt tenté de s'implanter en Afrique. Les missionnaires furent d'ailleurs les premiers européens à pénétrer dans certaines régions de ce continent. A partir de 1820, des sociétés de missionnaires catholiques furent créées. Leur objectif était de lutter contre l'esclavage et la traite, ainsi que de former des Eglises locales en Afrique. Mais, c'est surtout à partir du milieu du XIX^{ème} siècle que se développèrent les principales sociétés missionnaires telles que les Missions Africaines de Lyon, ou plus tard les Pères Blancs, en 1868. Tandis que jusque-là les tentatives d'évangélisation des missionnaires s'étaient globalement révélées infructueuses, la course engagée par les pays européens pour la conquête coloniale permit aux Missions catholiques de se développer. Les missionnaires pénétraient désormais en Afrique précédés ou immédiatement suivis par les armées européennes chargées de « *pacifier* » le continent.

L'idéologie de la mission civilisatrice, trouva un fondement religieux dans le discours missionnaire. A une époque où, en France, les tensions opposant l'Eglise à la République se manifestaient parfois violemment, l'expansion coloniale semble au contraire recueillir une large adhésion. Au début du XX^{ème} siècle, les missionnaires lancèrent ainsi des publications en métropole, telles que *L'écho des missions africaines*, *L'almanach* ou *L'africain*. Ces revues contribuèrent à leur niveau à véhiculer des représentations souvent stéréotypées de l'Afrique, dans lesquelles les africains étaient représentés de manière paternaliste comme de « *grands enfants* » aux comportements puérils, à qui il fallait apporter les lumières de la civilisation.

Les missions chrétiennes se virent d'ailleurs conférer un rôle et un statut officiel dans l'entreprise coloniale. Ceux-ci furent définis lors de la conférence de Berlin de 1885 puis précisés en 1919. Les textes écrits à ces deux dates garantissaient la liberté de conscience et de libre exercice de tous les cultes, et les grandes puissances coloniales de l'Afrique s'engageaient à favoriser les institutions religieuses qui tendront à conduire les indigènes dans la voie du progrès et de la civilisation.

Dans une large mesure, l'action des puissances coloniales et les Missions catholiques se complétèrent. En effet, le rôle de l'Eglise ne se limita pas aux actions d'évangélisation des peuples colonisés dans les colonies françaises, mais aussi à étendre l'influence française : l'on se souvient de l'appel du Gouverneur Binger aux missionnaires Société des Missions Africaines pour prendre en charge l'enseignement. Ainsi, par le simple fait que le mouvement missionnaire en Côte d'Ivoire (comme en bien des endroits) soit imbriqué dans celui de la colonisation, l'œuvre missionnaire s'est présentée comme une composante des forces colonisatrices : les administrateurs européens, les commerçants et les missionnaires. En outre, les activités pastorales transmettent nécessairement une part de la civilisation européenne à travers l'école (l'accès à la doctrine chrétienne n'a de meilleurs ponts que la langue française), l'histoire française qu'on enseignait.

Par ailleurs, il n'est pas à nier que des missionnaires aient agi, volontiers, en faveur de l'influence de la métropole. Les mises en garde contre ce genre de comportements en sont une preuve. Michel Bee nous donne en résumé deux principales interventions du Pape Benoît XV en 1919 et 1920. La première exprime l'inquiétude du Souverain Pontife aux missionnaires

"de l'esprit national qui sévit dans certaines publications missionnaires et fait passer les intérêts de sa propre nation avant ceux de l'Eglise"²⁴¹. La deuxième rappelle que le "missionnaire doit se garder du désir de répandre sa langue nationale parmi les indigènes, pour ne pas être suspect de se préoccuper avant tout des intérêts de sa nation"²⁴².

Il n'est pas impossible que les missionnaires en Côte d'Ivoire soient de ceux qui ont provoqué de telles prises de position. Mais, le patriotisme des Pères se manifestait à un niveau individuel et non comme objectif pastoral officiel.

Nous l'avons dit plus haut : en allant en Moyenne Côte d'Ivoire, les missionnaires ont avancé l'argument du barrage la route à la progression

²⁴¹ Michel BEE, *Les missions en Basse Côte d'Ivoire 1895-1938*, Thèse de troisième cycle, Université de Paris-Sorbonne, 1970 p. 72 in l'Abbé A.J. SEKONGO, *Op.cit*, p.9.

²⁴² Idem

de l'islam. Si cela a constitué un mobile, c'était pour faciliter leur œuvre d'évangélisation. C'est de cette dernière aussi que dépendaient les actions en faveur de l'influence française : bien des Pères européens voyaient leur civilisation comme un moyen d'évangélisation, pétrie qu'elle est par la tradition chrétienne depuis les premiers siècles de notre ère. Pour certains missionnaires, avoir de l'estime pour leur propre civilisation et de la manifester dans la « *diplomatie pastorale* » ; cela permettrait de se défendre contre les tendances anticléricales.

A cet effet, le Père Planque face à l'hostilité française contre les missions disait en 1905 :

*" si nous faisons aimer la France en même temps que nous invitons à la religion, les rapports officiels et les voyageurs peuvent en témoigner (...). C'est que nous travaillons comme français dans nos missions d'Afrique (...). La situation de nos missionnaires a été souvent avantageuse au succès des affaires politiques"*²⁴³.

L'esprit civilisateur dominait la mentalité et donc le regard du missionnaire. Ce qui expliquait aussi la volonté des Pères de la première génération de transformer la société sénoufo pour y imposer la civilisation française.

Les missionnaires catholiques avaient décrit la société sénoufo selon une vision générale sans en prendre la peine de l'étudier en profondeur. En général, les critiques et jugements portés contre la société sénoufo s'adaptaient et étaient parfois moins vifs suivant les circonstances, les intérêts et les enjeux du moment. En effet, pour justifier un échec missionnaire auprès des supérieurs hiérarchiques et pour sensibiliser l'opinion chrétienne d'Europe afin d'obtenir quelques dons, on présentait la société sénoufo sous les aspects les plus sombres.

Aussi, pour attirer de nouveaux condisciples dans leur rang, les Sénoufo étaient présentés comme la population la plus hospitalière, la plus sympathique et la mieux organisée des peuples de Côte d'Ivoire. Le pays sénoufo était dès lors considéré comme,

²⁴³ R.F. GUILCHER, *La Société des missions africaines : ses origines, sa nature, sa vie, ses œuvres*, Lyon: Procure des missions africaines, 176 p. in J-V. ZINSOU, « L'Expansion des missions catholiques en Côte d'Ivoire coloniale : des origines au milieu du XX^{ème} siècle » in *Godogodo*, N° 2, juillet 1976, p. 67.

" *un pays de montagnes et de cultures abondantes rappelant non seulement les paysages de France et de Suisse, mais encore ceux de Palestine ou Mgr Diss voyait se reproduire et se dérouler la vie du temps de Jésus-Christ*"²⁴⁴.

Comme on le constate, les missionnaires avaient opté pour le double langage. De la diabolisation on arrivait à la béatification du milieu et de ses habitants et vice-versa. Là où le missionnaire était bien accueilli, on l'appelait cet endroit « *village de douces mœurs* » contrairement aux autres villages appelés « *villages esclavagistes* ». C'est le constat fait avec Boundiali, Kouto, Sinématiali, Katiola et Boniérédougou taxés de villages de douces mœurs²⁴⁵.

Il est clair que les rétributions, le zèle missionnaire et les circonstances amenaient les missionnaires à travestir leurs propos au gré des objectifs visés. Et ce fut ainsi, jusque vers 1945 alors que les mouvements d'émancipations mettaient en branle le pays sénoufo, Mgr Wach exprima le regret de l'ordre ancien en ces termes :

" *il y a une crise, écrivait-il, qui tend à secouer le vieil ordre des choses si fortement établi sur la base de l'autorité, du travail sur tout un ensemble de coutumes, de vertus familiales et sociales qui ont sagement maintenu le pays dans la soumission et la tranquillité*"²⁴⁶.

La société sénoufo était donc structurée selon le modèle propre aux sociétés lignagères. N'est-ce pas parce que les Sénoufo étaient structurellement mieux organisés qu'ils ont adopté les mêmes habitudes culturelles et la même éducation traditionnelle ? N'est-ce pas aussi parce que la mentalité des missionnaires de l'époque était orientée vers une certaine supériorité vis-à-vis des peuples qu'ils évangélisèrent ?

Rentrons dans l'univers de leur formation intellectuelle pour en savoir davantage.

En effet, la première génération des missionnaires de Côte d'Ivoire était issue des rangs des hommes et femmes enrôlés par la Société des Missions Africaines de Strasbourg. Cependant, qui étaient ces hommes et

²⁴⁴Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, pp.109-110.

²⁴⁵ Idem p. 54.

²⁴⁶ Archives des Missions Africaines 13/80.307.Entry 29014, Anno, 1945, Rome.

ces femmes ? Adékin Emmanuel BOKO, en spéculant sur le personnel missionnaire chargé de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire en ces débuts, s'est interrogé à partir de trois questions fondamentales auxquelles il a tenté de trouver des réponses :

" y a-t-il à la base de cette vocation le seul désir de servir le Christ ? Est-ce un moyen pour les volontaires (missionnaires bien entendu) d'échapper aux bouleversements et aux crises consécutives à la montée du capitalisme ? Quel est enfin le niveau de formation de ce personnel ?"²⁴⁷

A ces questions, les réponses d'Adékin Emmanuel BOKO sont claires et précises :

" bien des missionnaires sont venus participer aussi à l'aventure africaine, une manière de laisser son nom à l'histoire. Mais, nous ne devons pas oublier les autres, ces hommes de bonne volonté venus soulager la misère physique, intellectuelle et spirituelle des Noirs (...). Les nombreuses crises économiques de la fin du XIX^{ème} siècle ont aggravé le chômage en Occident. Or ne partaient en Afrique que les missionnaires capables d'avoir une autorisation d'enseigner. N'était-ce pas un moyen pour échapper au sous-emploi ? (...) Michel BEE, notait « le personnel missionnaire catholique relève d'instituts à qui sont confiés les divers pays de Mission. (...) Le recrutement provient pour les deux tiers de la France pauvre, en cours d'exode rural (Ouest de la France massif central) mais plus précisément des pays de la France noire de la carte, du Chanoine BOULARD, Bretagne, Vendée, Alsace, Velay, pays du christianisme majoritaire et souvent traditionnel. Elevés dans un milieu où à la fois imprégnés encore beaucoup de geste de vie quotidienne, ils ne sont pas sociaux ; en corollaire, ils auront tendance à suspecter de paganisme les coutumes sociales étrangères ».

Leurs études permettent-elles d'établir leur horizon ? Le niveau peut être très élevé car le recrutement du séminaire de Lyon n'intervient qu'après celui du clergé diocésain pour lequel les évêques

²⁴⁷ Emmanuel BOKO, 1982-1983, *Les missions chrétiennes en pays adjoukrou de 1896 à 1939*, Abidjan, mémoire de maîtrise, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Département d'histoire, p. 23.

choisissent les meilleures recrues et celle d'origine sociale européenne "248.

A en croire Emmanuel BOKO, les premiers missionnaires de Côte d'Ivoire, ne font partie d'aucune élite, ni sociale, ni intellectuelle, ni ecclésiastique. Les pères de la Société des Missions Africaines étaient donc d'origine plus modeste : la plupart étaient fils de paysans ou d'artisans. Les premiers missionnaires étaient issus des provinces de la France (petites villes, régions rurales). Cet état de fait permet de comprendre dès le XIX^{ème} siècle l'état d'esprit de la première génération des missionnaires qui ne rêvait d'une chrétienté entachée du fait culturel occidental. Cela est certes juste, mais n'explique pas totalement le comportement de certains missionnaires qui se dévoyaient de la ligne directrice éditée et prescrite par la Propagande et des Pères fondateurs de la Société des Missions Africaines. Mais

"à côté de ces influences culturelles (...), le missionnaire est redevable d'une part notable de son comportement : c'est sa scolarité, son passage au séminaire, les études qu'il a menées afin d'accéder à la prêtrise "249.

Les premiers missionnaires de la Société des Missions Africaines, envoyés en Afrique, avaient reçu divers enseignements dans différents établissements scolaires. Tout commençait dans les écoles apostoliques (le petit séminaire) dont le premier fut Clermont-Ferrand créée en 1877. L'école apostolique dispensait un enseignement qui correspondait à celui des établissements secondaires de la sixième à la première : le futur prêtre s'imprégnait d'une solide culture générale ; il importait que ses connaissances fussent aussi étendues que possible : ses contacts ultérieurs avec des peuples arriérés n'en seraient que fructueux²⁵⁰.

Au dessus des écoles apostoliques se trouvait le grand séminaire de philosophie en Belgique. Un tel établissement devait donner des individus d'une valeur intellectuelle non négligeable. Soigneusement orientés, on n'a pas de doute que les enseignements de philosophie furent profondément

²⁴⁸ Emmanuel BOKO, *Op.cit.*, p. 24.

²⁴⁹ André PICCIOLA, *Op.cit.*, p.205.

²⁵⁰ Idem.

marqués par l'engagement religieux de l'enseignant avec ses conceptions du monde et de l'Eglise²⁵¹.

Du grand séminaire de philosophie, on accédait au noviciat où l'on préparait véritablement à la vie missionnaire. Cette préparation consistait à l'apprentissage des méthodes d'évangélisation sous forme de travaux pratiques par lesquels le futur missionnaire s'efforcerait d'entrer en contact charnel avec le Noir d'Afrique²⁵².

La formation du missionnaire était relativement longue et marquée d'enseignement théologique, philosophique mais aussi culturel. A propos de la formation donnée au Séminaire au début du XX^{ème} siècle, Michel Bee que cite Bernard Salvaing nous dit que le Séminaire de Lyon assurait

*"des études dont la conception et le niveau sont traditionnels et visent à donner une solide base secondaire et classique, aux élèves, sans leur permettre cette ouverture au monde extérieur et surtout africain qui faisait partie des buts de la formation"*²⁵³.

L'on y formait l'évangélisateur avec une pastorale bien définie. *" L'étude profonde et empirique de l'Afrique ne figurait presque pas dans les enseignements dispensés"*²⁵⁴. Et cela, parce que, l'Afrique n'avait qu'à peine été abordée en ces XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

Malgré, le fait que les relations Afrique - Europe dataient de trois siècles plus tôt et que les écrits de Las Casas et du Père Loyer qui avaient rapporté des monographies et autres documents descriptifs des côtes ouest-africaines en Europe au XVII^{ème} siècle, il faut se souvenir que l'Afrique était véritablement mal connue à l'époque :

"surtout les sciences sociales sont encore à leurs débuts et sont en plus dominées par des savants athées et évolutionnistes. Les Pères de l'anthropologie moderne (Max Muller, Tylon, etc.) remettent déjà en cause le racisme « scientifique » contemporain, mais leurs théories n'ont pas encore une grande diffusion, aussi le dogme de la supériorité culturelle de l'occident fait négliger l'importance des cultures non occidentales, surtout celle de l'Afrique, considérée comme une table rase, une cire molle que le missionnaire doit modeler pour faire du Noir un parfait honnête homme, qui sera

²⁵¹ André PICCIOLA, *Op.cit.*, p.205.

²⁵² Idem.

²⁵³ Michel BEE, *Op. Cit.* p.66 in Bernard SALVAING, 1994, *Op.cit* p. 96.

²⁵⁴ André PICCIOLA, *Op.cit.*, p. 205.

*simultanément christianisé et assimilé à la civilisation européenne (...). Il faut enfin faire intervenir un troisième type d'explication : l'idée qu'un missionnaire instruit, trop au courant des systèmes religieux non chrétiens, risque d'être trop indulgent à leurs égards (...)*²⁵⁵.

Or nombreux étaient les missionnaires qui opposaient le refus de partir ou étaient réticents pour l'aventure missionnaire de l'Afrique. L'image de l'Afrique était sombre car elle représentait « *le tombeau de l'homme blanc* », la route pour « *le casse-pipe* » sans espoir de retour.

Quoique l'intérêt de l'étude de l'Afrique fût faible, les premiers missionnaires qui arrivaient en Afrique au début du XX^{ème} siècle, avaient au delà de leur mission d'évangéliser, voulu bâtir le christianisme sur les ruines fumantes des traditions africaines. Pour la première génération des Pères des Missions Africaines, se convertir autrefois, revenait à abandonner son monde, pour un autre plus « *européanisé* », plus blanc. Ce fut un christianisme acculturé dans la civilisation occidentale que les missionnaires civilisateurs ont proposé aux africains. Il n'a pu survivre. Et l'attitude missionnaire ayant été mis en cause en partie, il a paru nécessaire de faire des ajustements et réorienter les missions assignées aux Pères de l'Eglise.

Le développement des sciences en général et le rôle fondamental des contacts Afrique - Europe, expliquent et attestent à la fois ce retournement progressif de l'opinion qui gagnera les sociétés missionnaires en les poussant à « *renforcer la formation des missionnaires partant pour l'Afrique* ».

Le portrait péjoratif de la société sénoufo comme étant « *fétichiste, polythéiste, immorale* » tire également sa source dans les écrits (mythologies) des administrateurs coloniaux ethnologues de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du siècle suivant tels Maurice Delafosse, Marie-Joseph Vendeix. Il est fort probable que les missionnaires s'en inspirèrent pour attribuer des caractères moraux aux Sénoufo. En effet, Maurice Delafosse dans son ouvrage : *Le peuple Siéna ou sénoufo* après avoir avoué le fait qu'il n'a pas eu assez de temps pour approfondir ce qu'il a appelé « la religion des Siéna », livra ses observations obtenues en ces termes :

²⁵⁵Bernard SALVAING, 1994, *Op.cit*, pp. 97-98.

"la véritable religion des Siéna est basée sur la croyance à une autre vie et à l'ingérence des âmes ou esprits des défunts dans les affaires de la vie présente. De là le culte des ancêtres. Les esprits qui gouvernent le monde, qui font arriver les bonnes et les mauvaises choses, et à qui on rend un culte et adresse des prières, sont en principe les mânes des défunts (...)"²⁵⁶.

Marie-Joseph Vendeix, dans son *Nouvel essai de monographie du pays senufo* y donne un aperçu de ce qu'il a appelé « *la religion des Sénoufo* ». Après avoir évoqué les aspects communs « *aux peuples primitifs* », il écrit péremptoirement :

"à l'examen, on s'aperçoit que le caractère fantaisiste du Noir et plus particulièrement du Sénoufo s'adapte parfaitement à ces trois formes de religion et l'on peut dire que les Sénoufo sont en même temps : fétichistes, animistes et naturistes.

"Ils sont fétichistes ayant un culte marqué pour les idoles qu'ils fabriquent afin d'avoir devant leurs yeux l'image de certains dieux protecteurs. Ils attachent également certaines vertus à des objets susceptibles de les protéger. N' y a-t-il pas parmi les civilisés, des objets, fétiches auxquels nous attribuons certains pouvoirs ?

" Ils sont animistes croyant à l'esprit des morts qui, selon eux, habitent une vague région, où ils ont le repos, pas de travail et peuvent se livrer à des libations sans fin d'hydromel et de bière de mil. L'âme des défunts erre parmi les vivants, les protégeant et les avertissant de certains malheurs. Quelques esprits de morts sont possédés de démon et ne cherchent qu'à jouer de mauvais tours aux gens du village. D'aucuns croient en la métempsycose, qui est une forme de l'animisme.

" Ils sont naturistes, obéissant aux forces de la nature, qu'ils craignent adorant celles-ci sous les formes variées où elles se présentent à eux. Le ciel, la terre, le feu, l'eau, le vent, la foudre, les montagnes, les rochers, le minéral, les arbres, les animaux.

En résumé, les Sénoufo possédant des âmes de primitifs mystiques et puériles, il est normal qu'ils aient une religion s'adaptant à leurs mentalités"²⁵⁷

²⁵⁶ Maurice DELAFOSSE, 1908-1909, *Op.Cit.*, p. 13 in Tiona OUATTARA, 1991, *Op.Cit.*, p.65

²⁵⁷ J.M. VENDEIX, *Op.Cit.*, p. 638 in T. OUATTARA, 1991, *Op.Cit.*, pp.67-68.

Les écrits ci-dessus sont similaires à ceux de Monseigneur Diss et de Monseigneur Wach quand ils décrivaient le peuple sénoufo comme un peuple idolâtre et immoral dans les *rapports généraux* que nous avons analysé un peu plus haut. C'est dire que si les missionnaires catholiques se sont montrés inquisiteurs et accusateurs à l'endroit du peuple sénoufo, ils avaient été aussi influencés par les écrits des civilisateurs. On comprend aisément que le contexte historique du moment les avait amené à s'assigner une mission de changement, d'évolution des choses établies et donc de civilisation.

A partir des années cinquante les missionnaires catholiques chargés de l'évangélisation furent moins accusateurs. A l'opposé de leurs devanciers, ils cherchèrent à comprendre le monde sénoufo plutôt que de l'incriminer et de lui attribuer des caractères moraux. Ceux-là étaient plus intellectuels.

En effet, la deuxième génération de missionnaires, avait manifesté un intérêt marqué pour la société sénoufo. On l'a dit précédemment, le vent de Vatican II soufflait dès 1962 certes, mais avant, de nombreux missionnaires européens déjà eurent à démontrer de par leur regard et attitude que la société sénoufo était fréquentable. Les ethnologues et sociologues de la trempe des Pères Convers, Knops, Leitchman et autres avaient dans leurs études respectives rompues avec les anciennes représentations et lavées les anciens clichés de sorte à donner une image positive et claire de la société sénoufo. La deuxième génération des missionnaires catholiques, celle là plus intellectuelle avait permis d'avoir un accès favorable et vrai au monde sénoufo. Une autre catégorie de « *chasseurs d'âmes* », d'évangélisateurs, venait de naître.

La deuxième génération des missionnaires catholiques, avait bien noté et compris que leurs homologues des premières heures installés en pays sénoufo, n'avaient aucune connaissance du pays qu'ils abordaient. Ce fut un vaste champ d'évangélisation qu'il fallait débroussailler, pour implanter la « *croix du Christ* ».

Aucune monographie spécialisée officielle ne leur faisait une description du pays à évangéliser, si ce n'est quelques rapports de l'administration coloniale. Les Sénoufo, leurs us et coutumes étaient fortement inconnus des Pères. La distance du pays sénoufo de la côte

atlantique (plus de 600 kilomètres), et l'inexistence de moyens commodes de transport étaient les difficultés à noter. Mais à cela, s'ajoute le fait que l'administration n'y avait pas mieux conquis le pays sénoufo parce que Samory y régnait en maître.

Le processus de pacification qui est la conséquence de l'arrestation ce de dernier venait d'être entamé. Les missionnaires de la première génération n'eurent aucun temps pour mieux connaître sociologiquement le terrain avant de se lancer dans l'aventure du Nord en ce début du XX^{ème} siècle et mieux de débroussailler le vaste champ d'évangélisation du nord de la Côte d'Ivoire. C'est ce que firent les missionnaires ethnologues, anthropologues et sociologues après près d'un demi-siècle d'évangélisation. L'étude du milieu à évangéliser contribua fortement à orienter les regards des missionnaires catholiques occidentaux vers une société sénoufo, véritable creuset de l'évangélisation. La formation d'une Eglise locale avec l'avènement des premiers prêtres et religieux locaux, mais surtout l'avènement au plus haut niveau de la hiérarchie des Evêques africains sonna le glas d'une vieille époque où la société sénoufo était qualifiée d'attributs péjoratifs. Une nouvelle page de l'histoire religieuse catholique allait s'écrire. Monseigneur Nobou et Monseigneur Kélétiogui, héritèrent d'une vision nouvelle déjà ouverte avec les missionnaires ethnologues, anthropologues et sociologues mais plus encore avec le Concile de Vatican II²⁵⁸. Leurs ministères permirent de colmater les brèches et de dissiper les clichés et les stéréotypes dans les mentalités des missionnaires occidentaux et des populations sénoufo.

²⁵⁸ Le II^e concile œcuménique du Vatican, plus couramment appelé Vatican II, est le XXI^e Concile œcuménique de l'Église catholique romaine ; il a été ouvert par le pape Jean XXIII en 1962 et clos sous le pontificat de Paul VI en 1965. On le considère généralement comme l'événement le plus marquant de l'histoire de l'Église catholique au XX^e siècle, symbolisant son ouverture au monde moderne et à la culture contemporaine faite de progrès technologiques considérables, d'émancipation des peuples et de sécularisation croissante. Des réponses aux questions modernes furent cherchées dans un retour aux racines du Christianisme: la Bible (sur base de nouvelles recherches bibliques) et la grande Tradition, dépoussiérée d'une multitude de coutumes et 'traditions' accumulées au cours des siècles. On y a débattu notamment des célébrations liturgiques, du rapport que devait entretenir l'Église catholique avec les autres Églises chrétiennes, avec les autres confessions religieuses, et la société en général, mais aussi de problèmes plus spécifiquement théologiques, comme la liberté religieuse et la Révélation.

Pour mieux cerner les regards des Sénoufo sur les missionnaires, nous avons procédé à un découpage temporel : d'abord les Regards des Sénoufo sur les missionnaires à leur arrivée dans le nord de la Côte d'Ivoire ; les regards des Sénoufo sur les missionnaires entre 1904 et 1954 ; les regards des Sénoufo sur les missionnaires entre 1954 et 1977.

I. Les regards des Sénoufo sur les missionnaires à leur arrivée dans le nord de la Côte d'Ivoire

A leur arrivée dans le nord, le contexte de l'arrestation de Samory et de la colonisation influença les populations sénoufo si bien qu'elles regardèrent les missionnaires comme étant des « *libérateurs* » au même titre que les autres Français²⁵⁹.

1. Des « *libérateurs* » au même titre que les autres Français

Les français avaient réussi à capturer Samory, maître de la région entre 1893 et 1898. Le pays sénoufo était dès lors pacifié. Les colonnes militaires françaises qui avaient mises fin aux actions sanguinaires de Samory furent accueillies avec délire et joie en pays sénoufo. Tous les Français étant vus comme des « *libérateurs* » et des « *sauveurs* », Gbon ne pouvait que bien accueillir les missionnaires catholiques chez lui à Korhogo.

²⁵⁹ Outre l'administration coloniale, il y avait au nombre des Français présents en pays sénoufo, les commerçants. Ceux-ci avaient entretenu des relations étroites avec les missionnaires, sans doute parce que les deux groupes étaient en contact permanent avec la population sénoufo. Leur installation dans le pays sénoufo remontait à 1905, donc au même moment que s'installaient les missionnaires catholiques. Citons entre autres Maisons de Commerce : Devis et G. Chaumet, Maurel et H. Prom, De la Rochère, La fournière et Cie, Ch. Peyrissac et Cie, J.E. Buham, De Tesière. Ce sont là les premières Maisons de Commerce installées dans le nord. Plus tard, arrivèrent les Etablissements Escarré et Olivier Trabucato, la Compagnie Française de l'Afrique de l'Ouest (CFAO), la Compagnie Française en Côte d'Ivoire (CFCI). On les trouvait dans les chefs-lieux et dans les gros villages : Korhogo, Katiola, Dabakala, Ferkessédougou. Ces commerçants accordaient de l'aide matérielle et une aide financière aux Missions catholiques installées dans le nord de la Côte d'Ivoire.

Cette considération explique en partie l'hospitalité des Sénoufo à l'égard des missionnaires.

Par ailleurs, le fait que Korhogo soit devenu en 1898 chef lieu du cercle du Haut Bandama avec désormais dix neuf cantons, ne fut pas négligeable dans l'attitude hospitalière de Gbon. En effet, Korhogo devint très rapidement le principal centre des nouvelles actions de la colonie en Moyenne Côte d'Ivoire. Dans cette logique, le 09 février 1903, le sergent Candy de l'Administration coloniale construisit un nouveau poste militaire à côté de Korhogo. Pendant ce temps, les relations entre l'administration coloniale et les autorités traditionnelles du pays sénoufo allaient s'établir.

C'est dans ce contexte de pacification et de colonisation du pays sénoufo que les premiers missionnaires élirent domicile dans le pays sénoufo à partir de Korhogo.

Cependant, une fois établis, comment les Sénoufo regardaient-ils les missionnaires ?

2. Des « maître - génies » et des « maître - sorciers »

Tout au début, les missionnaires s'étaient vus attribuer une puissance toute particulière. Les Sénoufo les avaient considérés comme des « maître - sorciers » ou des « maître - génies ». Ces appellations proviennent respectivement de la dénomination en sénoufo: de « *dêhêkpoho* » et « *N'débélé* ». La première raison qui justifie ces appellations s'expliquait par le fait que les missionnaires avaient réussi à s'établir avec succès sur des sites dits hantés que les chefs coutumiers leur avaient cédé. En effet, dans l'imagerie populaire, ces sites étaient les demeures des génies et autres esprits maléfiques. Ces endroits étaient craints et personne ne s'y aventurait. L'occupation de ces sites par les missionnaires qui les ont défrichés pour y construire écoles et missions avait suscité une forte curiosité chez les populations.

Celles-ci avaient de ce fait développées l'idée selon laquelle les missionnaires avaient réussi à dompter les forces surnaturelles maléfiques tant redoutées. Pour elles, il n'était pas possible que le site donné aux missionnaires soit défriché sans que les génies des lieux ne réagissent. Les Pères étaient-ils donc plus puissants que les génies ? s'interrogeaient les

habitants du pays sénoufo.

Le fait que les missionnaires soient considérés comme des « *maître-génies* », ou des « *maître-sorciers* » résidait également dans sa capacité à trouver des solutions aux maladies épidémiques et endémiques qui sévissaient dans le Nord. Ce pouvoir était beaucoup plus apprécié des populations. L'on considérait que le missionnaire possédait la connaissance des choses occultes. On assimilait le pouvoir du missionnaire à celui d'un magicien. Dans l'esprit populaire sénoufo, le bon prêtre était celui qui avait la faculté de conjurer les sorts des esprits maléfiques que le Sénoufo redoutait tant, de guérir tout malade mourant.

L'aspect du missionnaire possesseur d'un pouvoir et d'un savoir extraordinaire dominait les mentalités africaines en général dès les premières heures de l'évangélisation de l'Afrique. Dès leur arrivée sur ce continent, les populations furent émerveillées de voir les missionnaires « tracer des signes sur une feuille ». Ils parvenaient à transmettre un message à ses pairs que ceux-ci lisaient sans difficultés. Ils avaient des méthodes propres à lui pour guérir les malades, et construisaient leur maison avec des méthodes jusque là inconnues. Son savoir était différent de celui du commun des hommes, épouvantait les populations tellement ses actes dépassaient l'entendement. Le Père Henri Schneider, missionnaire dans la région de Katiola était par sympathie surnommé « *trompe-la-mort* » car non seulement, il guérissait les malades qui étaient considérés comme condamnés à mourir, mais il délivrait certains de l'hypnose ; "*tout cela avouait le missionnaire me donnait de l'importance dans la région et j'en ai tiré grand profit pour l'évangélisation*"²⁶⁰.

Les attributs de « *libérateurs* », de « *maître -sorciers* » ou de « *maître -génies* », avaient fortement influencé les perceptions sénoufo des missionnaires à leur arrivée en pays sénoufo.

Mais, qu'en était-il de la période des cinquante premières années de l'évangélisation du pays sénoufo ?

²⁶⁰ Tiona OUATTARA, 1999, *Op.cit*, p.168.

II. Les regards des Sénoufo sur les missionnaires au cours des cinquante premières années de l'évangélisation du pays sénoufo

Les actions sanitaires et les œuvres de charité avaient tout au début des cinquante premières années permis de retenir du missionnaire son humanisme.

1. Les missionnaires, des « *humanistes* »

Les méthodes d'évangélisation (actions sanitaires, jeux et fêtes) utilisés par les missionnaires avaient fini par créer de bons sentiments chez les sénoufo à l'égard du missionnaire. Parmi les critères d'appréciation des missionnaires, il y avait au premier rang leur attitude charitable et courtoise. Le témoignage de Kafana Coulibaly à Korhogo nous situe sur ce fait :

"c'est le Père Vion qui m'a marqué premièrement en bien. Il était sans pareil. Tous les jeudis, il achetait des galettes pour nous ; on n'avait pas de parents en ville (Korhogo), on souffrait. On a beaucoup regretté son départ et beaucoup ont voulu aller avec lui à Kouto, quitter la Mission ; il n'a pas voulu ...Le Père était parfait, vraiment il était bien. Après lui, celui qui m'a aussi marqué fut le Père Edmond Wolf. C'était, un alsacien ; il était bon ! Sa famille était riche, très riche. Il avait beaucoup de choses qu'il donnait aux élèves, aux chrétiens...Son départ a laissé un vide à Korhogo, beaucoup de chrétiens ont déserté la Mission à cause de lui " ²⁶¹.

Ces témoignages révèlent l'esprit de charité des missionnaires. L'idée d'un missionnaire charitable à tout égard avait dès lors créée chez le Sénoufo une représentation mentale et sociale des plus favorables parmi les hommes de race blanche établis et exerçant en pays sénoufo (commerçants européens et colons). Plus encore, la condamnation des abus de l'administration coloniale locale par les missionnaires catholiques créa de bons sentiments chez les Sénoufo. A cet effet, Pierre Néhoulé témoignait pour dire :

²⁶¹ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Kafana sur les attitudes des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par l'Abbé Abou Joseph Sékongo le 9 août 1984 à Korhogo.

"Des fois ils défendaient la population contre les abus de l'administration dont la plupart des commandants étaient « francs-maçons », ou plus exactement ils intervenaient pour leurs adeptes"²⁶².

Selon Kafana Coulibaly,

"lors du travail forcé, l'indigène qui fréquentait la Mission en était préservé. Le Père pouvait obtenir qu'il n'y parte pas. Voilà pourquoi les chefs n'étaient pas d'accord avec eux. A Sinématiali, beaucoup se convertissaient au catholicisme pour que les Pères les protègent du travail forcé"²⁶³.

Le missionnaire fustigeait par moment l'exploitation de l'individu sénoufo²⁶⁴. La critique missionnaire de l'action coloniale consistait à dire que la colonisation servait à exploiter le Noir, à en tirer tout ce que l'on peut au point de vue travail et à stigmatiser la civilisation française en s'élevant contre les conditions de travail, de logement, contre les salaires dérisoires que les employeurs imposaient à la main-d'œuvre venue du pays sénoufo. Ils s'indignaient aussi contre la fatigue, la faim et l'état physique des manœuvres rongés par les maladies pulmonaires, la tuberculose surtout par la dysenterie et par le ver de Guinée comme le témoigne Joachim Coulibaly à Sinématiali²⁶⁵. Cette attitude dénonciatrice qu'adoptèrent les missionnaires rencontra l'assentiment des populations si bien que selon Joachim Coulibaly²⁶⁶, les missionnaires furent par moment mis sur un piédestal. Les populations les regardaient comme des Blancs pas comme les autres, de véritables sauveurs contre les abus coloniaux. Mais ces critiques et autres formes de critique des faits coloniaux amenaient à considérer le

²⁶² Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Kafana sur les attitudes des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par l'Abbé Abou Joseph Sékongo le 9 août 1984 à Korhogo.

²⁶³ Annexe 1 Témoignage de Kafana Coulibaly sur l'humanisme des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par OUATTARA Tiona à Korhogo en 1973.

²⁶⁴ Selon les missionnaires, l'administration coloniale l'exploitait en rendant obligatoire la culture du coton et du caoutchouc qu'elle lui prenait sans contrepartie; elle l'exploitait par l'impôt qui augmentait au fil des années, indépendamment des dons que le paysan sénoufo devait offrir aux agents administratifs ; elle l'exploitait en le recrutant pour les chantiers du chemin de fer Abidjan-Niger et pour les plantations agricoles du sud de la Côte d'Ivoire.

²⁶⁵ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Joachim sur les attitudes des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par COULIBALY Navigué Félicien à Sinématiali.

²⁶⁶ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Joachim sur les attitudes des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par COULIBALY Navigué Félicien à Sinématiali.

missionnaire comme un Bon Samaritain, prêt à rendre service, parce que ployant sous le poids de la pitié à l'égard du Noir.

Mais, si les missionnaires se sont élevés contre l'impôt de capitation et les dons en nature des populations aux colonisateurs, c'est parce que les dons empêchaient de payer leur denier de culte ; s'ils ont combattu l'envoi des indigènes sur les chantiers coloniaux, c'est parce que le travail forcé éloignait de leur champ d'évangélisation, des âmes à convertir parce que la mort emportait le plus grand nombre d'entre eux et que les rescapés ne regagnaient pas tous le pays natal ; et ceux d'entre eux qui étaient chrétiens perdaient la foi chrétienne au contact des milieux qui ne se prêtaient pas à la pratique religieuse. La civilisation pour les missionnaires résidait dans la religion chrétienne. Ni l'administration coloniale, ni les missionnaires n'agissaient en faveur des indigènes.

Les missionnaires en dénonçant l'exploitation à grande échelle du Sénoufo, avaient cependant opté pour une destruction systématique des valeurs établies. Cela amena à regarder les missionnaires comme un déstabilisateur de l'ordre religieux et social traditionnel.

2. Les missionnaires, des déstabilisateurs de l'ordre social traditionnel

Le mode de déstabilisation de l'ordre social traditionnel fut l'opposition systématique à l'exercice du pouvoir traditionnel, le défi lancé au poro et le mépris de toute pratique coutumière.

En effet, la transgression des lois du poro était chose habituelle. Le Révérend Père Vion ne respectait aucune interdiction du poro. Il « *entraît partout où l'accès lui était prohibé, défiant ainsi aux yeux de tous les pouvoirs de l'institution. Dans la circonscription, si on pouvait baptiser un initié, on défendait aux chrétiens de se faire initié ou de participer aux manifestations du poro* »²⁶⁷.

Les missionnaires se livraient aussi à la profanation des lieux sacrés. Le Révérend Père Schneider Henri, missionnaire à Kouto de 1946 à 1948, tua un caïman dans le lac sacré de Dalaba, provoquant la colère des habitants.

²⁶⁷ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, pp.111-112.

A ce niveau, le témoignage de Joachim Coulibaly est éloquent :

*"l'évangile n'était pas du tout accueilli en pays sénoufo, car la plupart des principes évangéliques sont contraires à nos coutumes et les missionnaires avaient été considérés comme étant des déstabilisateurs de l'ordre établi depuis nos ancêtres"*²⁶⁸.

Le travail forcé existait et la société sénoufo à travers les chefs et notables était pourvoyeuse de main-d'œuvre à l'administration. Et quand les missionnaires s'élevaient contre ce fait, " *les chefs et les notables regardaient en mal les missionnaires parce qu'ils se disaient que ces derniers étaient contre leur intérêt*". Dans la société sénoufo les chefs et notables détenaient de nombreux captifs qu'ils exploitaient pour leur propre compte dans les travaux domestiques et champêtres et pour le compte de l'administration qui sollicitait en général les chefs pour l'obtention de la main-d'œuvre sur les chantiers coloniaux. Empêcher les populations soumises à l'Eglise de participer à ces travaux étaient considérés comme une volonté manifeste des missionnaires de détruire l'ordre ancien établi et qui acceptait comme normal ce que le missionnaire dénonce.

Inscrit dans la même logique de reformer la société sénoufo, les missionnaires ne se limitèrent pas aux critiques acerbes et violentes à l'endroit de la société sénoufo. Ils passèrent à la vitesse supérieure en attaquant les symboles et piliers de la société sénoufo. L'exemple le plus éloquent est l'attitude provocatrice et méprisante du Père Onimus qui avait profané à Sinématiali des endroits sacro-saints de la société sénoufo, le 23 avril 1932 :

"ce jour là, au moment où à Katiola, Mgr Diss bénissait la nouvelle église à l'allure de cathédrale, ce missionnaire, à la tête de quelques chrétiens, catéchumènes et élèves chantant « nous sommes chrétiens », avait lancé une croisade contre les bois sacrés abritant le poro et les fétiches du village. Il avait fait incendier d'abord le bois sacré Nawologboho, alors situé entre la Mission et le marché, puis il avait fait détruire les fétiches Kotia et Kofihi, protecteurs du village dont la vue était interdite aux profanes ; il avait alors fait transférer

²⁶⁸ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Joachim sur les attitudes des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire. Entretien réalisé par COULIBALY Navigué Félicien à Sinématiali.

les restes de ces fétiches à la Mission. Il avait fait détruire, en outre, les bois sacrés M'pé et Sékpoho"²⁶⁹.

Ce comportement pour les populations sénoufo de Sinématiali et de l'ensemble du pays sénoufo était un acte de défiance et de mépris des institutions sénoufo. Les chefs coutumiers et les notables malgré l'intervention du Commandant du Cercle de Korhogo et de Péléforo Gbon Coulibaly, avaient donc décidé de laver l'affront par l'expulsion du Père Charles Onimus, par le refus d'envoyer les enfants à l'école, par la mort du Père Alphonse Lebus et des Sœurs Sophie et Bernadette, puis la persécution des chrétiens.

L'attitude des Sénoufo s'expliquait par le fait que les missionnaires étaient longtemps vus comme étant des déstabilisateurs de l'ordre social traditionnel. Et comme ceux-ci n'avaient visiblement pas agi dans le sens de porter atteinte à l'intégrité morale du Sénoufo et à lui afficher ouvertement leur défiance, la tolérance et la cohésion commandaient à l'esprit du Sénoufo de s'abstenir de tout acte de représailles.

Pour justifier l'attitude du Père Onimus, Mgr Diss et les autres missionnaires de la Préfecture Apostolique de Korhogo, disaient qu'il avait agi sous l'effet des boissons alcoolisées et sous l'effet d'une déception. A cet effet, le Père Alphonse Haeussler écrivit plus tard :

"le Père Onimus, par dépit, parce qu'il n'était pas invité à la fête, et sans doute obnubilé par quelques libations ; s'élança au bois fétiche"²⁷⁰.

Quoique motivé par une déception ou être en état d'ivresse, force est de dire que depuis l'implantation des missionnaires catholiques dans le pays sénoufo, ils avaient toujours présenté les coutumes ancestrales, notamment les institutions initiatiques comme l'une des principales causes de la lenteur de la mise en œuvre véritable de l'évangélisation. Il n'existe pas d'ailleurs de Rapports, ni de correspondances des hauts responsables ecclésiastiques qui ne soulignent cet aspect. Ainsi, les missionnaires étaient à la recherche de tous les moyens qui eussent pu freiner cet obstacle et faire progresser davantage l'évangélisation.

²⁶⁹ Père COTE et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, p.59.

²⁷⁰ Archives des Missions Africaines, Strasbourg, dossier classeur 54 A (1-21).

En définitive, on a reproché d'une manière générale aux missionnaires d'avoir rejeté inconditionnellement et en bloc, la société sénoufo soumettant ainsi le futur chrétien au reniement de sa culture. Pourtant, il était recommandé aux missionnaires de ne pas faire des Européens Noirs,

"que le devoir de la Mission, même à l'égard des peuples les plus vils, étaient de ne pas détruire leur caractère national en les christianisant, mais que le chrétien devait continuer à faire partie de son peuple et vivre comme celui-ci"²⁷¹.

La bible étant donnée comme norme pour la vie chrétienne, la Direction de la Mission avait recommandé aux missionnaires d'éviter des prises de positions à partir des jugements humains.

Mais dans la pratique, il s'était avéré impossible de réaliser cette vision. Les missionnaires catholiques ne réussissaient pas dans la confrontation avec les vicissitudes du terrain, à bien distinguer entre ce qui est européen et ce qui était recommandé selon la Bible. Le principe de l'égalité ou de respect pour la culture de l'autre entraînait très tôt en conflit avec l'autre principe appliqué par la Mission, à savoir la prétention de « *civiliser* » et de « *rehausser* », le niveau culturel du peuple.

Au regard de tout ce qui précède, comment peut-on expliquer la perception et les attitudes des Sénoufo vis-à-vis des missionnaires catholiques ?

Ce qu'il y a lieu de retenir avant tout, est que, les représentations et les attitudes du Sénoufo sont fonction de son monde social et de son caractère mental.

Les Sénoufo, sont un peuple hospitalier et pacifique marqué par l'histoire. En effet, les regards sénoufo des missionnaires à qui ils avaient offert gîtes et sites et qu'ils considérèrent comme des « *libérateurs* » au même titre que autres français dès les premiers moments de la présence missionnaire en pays sénoufo, trouvent son explication dans le contexte politique particulier du début de la période coloniale. En effet, tandis que les Sénoufo, ou du moins l'un de leurs chefs parmi les plus influents, Gbon Coulibaly, se soumettait aux Français dès leur arrivée, d'autres groupes tels

²⁷¹ A. DALMALM, 1985, *L'Eglise à l'épreuve de la tradition : la communauté évangélique du Zaïre et le Kindoki*, Paris: Editaf, 289 p.100.

que les Lobi et les Baoulé faisaient l'objet d'une pacification beaucoup plus lente et mouvementée.

Les Sénoufo étaient perpétuellement en quête de sécurité, au point de préférer « *la résignation totale au lieu de la révolte* »²⁷². « *Marqué, sinon traumatisé par l'histoire* »²⁷³, il était animé « *d'une prédisposition quasi-paralysante à cultiver la paix* »²⁷⁴. Dès lors, les Sénoufo étant « *pacifiques* », permirent aux missionnaires de s'établir en pays sénoufo. C'est ce qui explique donc le bon accueil et l'hospitalité offerte aux missionnaires dès 1902.

Mais le regard sur le missionnaire venu en pays sénoufo pour changer l'ordre social et religieux établi, peut se comprendre par le caractère conservateur du Sénoufo. Le conservatisme du Sénoufo s'explique par sa « *mentalité de cultivateur* ». Il était

« *le cultivateur à l'aise à conserver les habitudes patriarcales des races primitives (...). Peu curieux de son naturel, il redoute l'imprévu* »²⁷⁵.

Les caractéristiques du milieu physique que nous avons présenté dans la première partie de notre étude a fini par développer des « *caractères moraux* » plus particulièrement une « *mentalité de paysan* » aux Sénoufo. A cet effet, il fait obstacle à tout changement brusque et à toute innovation majeure relative au fait culturel. C'est pourquoi dans l'imaginaire du Sénoufo, les missionnaires étaient regardés comme des déstabilisateurs de l'ordre social. Le Sénoufo était animé par un profond sentiment de méfiance à l'égard de l'autre. « *Souci viscéral de la sécurité, résignation paralysante et attachement profond à la terre sont les trois traits fondamentaux qui semblent le mieux camper les Sénoufo* », selon Sinali Coulibaly²⁷⁶.

Le missionnaire avait entrepris l'évangélisation du pays sénoufo, mais avait surtout négligé de considérer le Sénoufo dans toute son essence et dans son milieu. Pourtant, le poids culturel pèse lourd dans la vie du Sénoufo et détermine l'ensemble de toutes ces actions et comportements

²⁷² Sinali COULIBALY, 1978, *Op.Cit.*, p.54.

²⁷³ Idem p. 52.

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ G.P. RITALONGI, *Les Bigoudens de Pont-l'abbé et les pêcheurs de Penmarch et de la baie d'Audierno*, Rennes : La Découverte, p. 47.

²⁷⁶ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.cit.*, p.54.

sociaux. L'histoire, le village, la constante de la quête quotidienne de la réalisation terrestre et l'influence remarquable des ancêtres dans les agissements quotidiens eut un fort impact sur la mentalité du Sénoufo. Au fond, les Sénoufo de tout temps restent marqués de leur propre personnalité et par la culture ancestrale (deux choses inséparables).

La mentalité du Sénoufo s'est forgée dans le système traditionnel villageois et à travers les circonstances de l'histoire.

En effet, le sénoufo a été profondément marqué par de nombreuses péripéties qui ont jalonné sa vie jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle : migration, caractère provisoire d'installation, menaces de l'environnement, crainte de la captivité, guerre, recrutement pour les travaux forcés, ont contribué à développer en lui un sentiment profond de méfiance à l'égard de tout ce qui est extérieur au village. Son champ d'initiative, de liberté d'action se trouve circonscrit dans une déontologie codifiée par les anciens. Le Sénoufo crée les conditions de paix, de sécurité à l'intérieur de son univers villageois. Ce qui a fondamentalement marqué et influencé la mentalité du Sénoufo. L'administrateur Veindex la décrivait en ces termes :

"pacifique jusqu'à la passivité poussée à l'extrême (...), il a toujours subi son destin avec un fatalisme outrée. La résignation totale au lieu de la révolte tel est le trait fondamental du comportement sénoufo qui a fait dire de lui qu'il est "un vaincu de la vie". Le Sénoufo, s'épanouit pleinement à travers ce qu'il considère comme sa raison d'être : le labour de la terre. Son éducation de base et surtout l'organisation de la société sont responsables du façonnement de la personnalité de cet homme pacifique et fataliste"²⁷⁷.

C'est sans doute l'une des raisons qui a amenée Sinaly Coulibaly à écrire :

"(...) en cherchant à forger l'homme parfait, l'organisation du poro a produit un homme docile, trop humble, trop captif d'un système de règles ancestrales qui lui laissent une trop petite marge pour prendre des initiatives personnelles (...).

Pétri de la sorte, le Sénoufo est l'homme des fatalités, la caricature de la résignation, l'homme qui craignant à tout instant de troubler

²⁷⁷ M.J. VEINDEX, 1934, *Nouvel essai de monographie du pays sénoufo*, Bulletin du Comité d'Etude Historique et Scientifique de l'AOF, T.XVII N°4, Paris, pp.588-589.

l'ordre établi, se sent en insécurité dès qu'il s'agit de prendre des initiatives en dehors des archétypes léguées par les ancêtres"²⁷⁸.

Le Sénoufo, était profondément religieux, éminemment superstitieux, paralysé par la crainte des forces invisibles détentrices de pouvoirs occultes, dont il faut tenir compte à tout instant de la vie, dans toutes les entreprises. C'est ce qui explique la fréquence des sacrifices, des offrandes, de consultations chez le devin pour conjurer tout éventuel sort et s'attirer les faveurs des bons esprits.

Il aurait fallu aux missionnaires de mieux connaître la psychologie, la mentalité, la personnalité du Sénoufo chez qui la coutume ne déterminait pas seulement les obligations et en ordonnait les manifestations, elle réglait aussi les relations humaines et sociales. Chez les Sénoufo, la conduite morale était définie *kamme*, terme au sens littéral de l'habitude, de manière de faire. Leur habitude et manière de faire étaient calquées sur l'expérience des ancêtres, observées exemplairement à longueur de génération et vécues à la lettre par les vivants.

Chez les Sénoufo, on pouvait constater l'impact étendu et profond du fait religieux dans les gestes discrets²⁷⁹. La vie spirituelle commandait d'une façon déterminante l'ensemble du comportement. Le quotidien s'enracinait dans le sacré. La forme de la religion était l'ensemble des rapports des hommes avec leurs ascendants trépassés (ancêtres) toujours vivants, toujours puissants dans le quotidien.

En marge du culte des aïeux, la croyance aux manifestations des ancêtres était le moteur des croyances en des esprits inférieurs, mannes exclus du séjour des aïeux et voués au vagabondage qui menacent les vivants. La superstition avait réussi à s'infiltrer dans la vie de chaque jour, en y introduisant ces éléments d'inquiétudes et de peur qui obsédaient l'esprit des Sénoufo.

Les ancêtres ayant servi la société, il convenait de les remercier et de les implorer pour que l'ordre établi ne se désagrège pas. Le Sénoufo vivait pour mourir, c'est pourquoi pendant son existence terrestre, il vivait en parfaite communion avec le défunt. Il avait réussi à cœur de s'assurer une

²⁷⁸ Sinali COULIBALY, 1978, *Op.Cit* in C.V. TUHO, *J'ai change de nom...pourquoi*, p.55.

²⁷⁹ ANCI: 3EE2 (7), Cercle de Korhogo, Rapport de l'administrateur des colonies, commandant des Cercles de Korhogo à Monsieur le Gouverneur de la Côte d'Ivoire sur la situation de l'islam dans le Cercle de Korhogo, 25 mars 1911.

vie quotidienne terrestre pleine et remplie, qu'une agréable vie posthume. Pour le Sénoufo, les vivants et les morts formaient un groupe social continu, dont l'unité se manifestait par un échange de culte et de protection. Les sentiments de vénération des défunts se manifestaient par deux cérémonies essentielles : les rites funéraires qui servaient à favoriser l'acheminement des âmes vers sa demeure future et son accession à la vie de l'au-delà, et les sacrifices offerts chaque fois que les intérêts temporels étaient en jeu chez la postérité. Mais toute la vie quotidienne terrestre et la vie posthume du Sénoufo déterminaient son éducation à travers le poro.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Les regards des deux protagonistes avaient abouti à des avantages mais aussi à des inconvénients.

I. Accueil et hospitalité des Sénoufo aux missionnaires catholiques

La perception selon laquelle les missionnaires étaient considérés comme étant des libérateurs au même titre que les autres Français, avaient eu pour conséquence le bon accueil qu'ils réservèrent aux missionnaires.

En effet, l'équipe des missionnaires partie du Sud de la Côte d'Ivoire, le 13 janvier 1902, en direction de la Moyenne Côte d'Ivoire et qui atteignit Korhogo, deux mois après, n'a pas relevé de manifestation hostile majeure de la part de leurs populations hôtes : les Sénoufo.

Le Père Jean-Marie Bedel révéla après son premier voyage d'exploration dans la Moyenne Côte d'Ivoire, en 1902 les bonnes dispositions du chef Gbon de Korhogo, à les accueillir :

"le chef de canton Gbon Coulibaly, vient avec sa suite me saluer au campement. Je lui dis qui je suis et quels sont mes projets. Il me donne de bonne parole et me fait visiter son village et sa maison
"280

Dans chaque localité sénoufo traversée, les missionnaires s'étaient adressés aux chefs, qui pour la plupart, leur ont réservé un bon accueil.

Motivé et encouragé par ses premiers contacts favorables à leur établissement dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire et décidé de fonder une mission d'évangélisation en Moyenne Côte d'Ivoire, le Père Bedel se mit à préparer activement son retour vers le Nord après son périple de 1902. Six mois de préparatifs avaient donc suffi au Père pour reprendre la route tellement qu'il n'y avait pas d'hostilité remarquable dans le pays sénoufo.

Ainsi, tout comme le chef Gbon de Korhogo, le chef Nandjéplé de Katiola favorisa l'installation des missionnaires chez lui. Dans l'optique de fonder une Mission au sud du pays sénoufo, le Père Moury se souvient d'avoir été

²⁸⁰ Père Rosaire COTE et al, *Op.cit* p.12.

bien accueilli par le chef de Canton lorsqu'il se rendait à Korhogo en compagnie du Père Bedel. Il dit alors à son compagnon de route, le Père Porte :

" père, je crois que le Bon Dieu ne veut pas que nous nous installions ici, car nous mourrons avant d'avoir pu commencer. A katiola, lors de son passage, le chef de Canton Nandjéplé et les gens m'ont paru sympathique (...)"²⁸¹.

Pour l'activité missionnaire à Katiola, un terrain au sud du village sur la rive gauche d'un ruisseau leur fut cédé. Ainsi, de 1909 jusqu'à la guerre de 1914-1918, les missionnaires installés à Katiola, n'avaient cherché qu'à multiplier dans un premier temps les contacts avec les chefs et populations bienveillantes des localités environnantes et cela dans le but de se faire accepter dans la région de Katiola. Partout dans le pays tagbana, les populations furent bienveillantes et accueillantes.

A Sinématiali, l'implantation des missionnaires catholiques à Sinématiali fut accélérée par l'appel que le chef Lalourgo avait adressé aux missionnaires de Korhogo en 1922.

Malgré les motivations avouées et inavouées du chef Lalourgo à l'implantation des missionnaires à Sinématiali. En tout cas, le chef de Sinématiali, fut disposé à accueillir des missionnaires sur son sol. Sous lui, la mission de Sinématiali eut ses plus belles lettres de noblesse. Ses bonnes dispositions avaient créé un climat de confiance entre missionnaires et les populations de Sinématiali plus que partout ailleurs dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire. De sorte qu'en 1925, le Père Alphonse Haueussler y était devenu le conseiller de Lalourgo et avait ainsi réussi à rapprocher tout le village de la mission et des missionnaires. Il avait même reçu le nom de « *Monsignori* ». Par ailleurs, les bons rapports de Lalourgo avec les missionnaires avaient permis en mars 1927, l'installation des premières religieuses de la Préfecture apostolique : les missionnaires du Sacré-Cœur de Menton. Sœur Agnès, Sœur Anne et Sœur Andrée reçurent de la part du chef un terrain sur la rive orientale de la rivière qui coule à l'Est du site de la Mission catholique.

²⁸¹ DIOCESE DE KATIOLA, « Histoire de l'évangélisation 1908-1993 », Paroisse Sainte Jeanne d'Arc de Katiola, p.10.

Après Sinématiali, c'est Ferkessédougou à quinze kilomètres qui accueille les missionnaires catholiques en 1923. Et cela grâce aux bonnes dispositions du chef Oulokoumé Silué. Trois ans après leur visite à Kouto, le chef de Canton Nondigui, céda un terrain sur lequel fut construite une chapelle. En 1932, Mgr Diss et le Père Edouard Vonwyl y construisit une école, puis une Eglise en dur. Le père Fix Responsable de la station de Boniérédougou en 1939 notait l'attitude bienveillante du chef Ténié Ouattara :

" la mission de Boniérékaha (...) doit sa fondation à la bienveillance du chef de Canton Djimini nord qui réside dans cette localité. Le chef Ténié Ouattara (...) est un vieillard au jugement lucide désireux de faire bénéficier ses sujets des connaissances qu'apportent les blancs (...). Grâce à l'aide matérielle du chef de Canton, l'école a prospéré puisque tous les villages qui dépendent de son autorité ont envoyé des enfants à l'école de la mission (...)"²⁸².

Au demeurant, notons que les missionnaires furent accueillis dans le pays sénoufo sans difficulté majeure à relever. Cela s'expliquait par le fait que le Sénoufo se caractérisait par son attitude hospitalière légendaire à l'égard de l'étranger. C'est cela qu'ils manifestèrent à la rencontre des premiers missionnaires et de tous les agents évangélistes catholiques à leur établissement dans leur pays.

Pour lui, l'étranger était celui qui a quitté son domicile pour un autre domicile ou pour un autre pays. On était donc étranger d'une cour à une autre, d'un village à un autre, d'un pays à un autre. Pour désigner l'étranger, on l'appelle " *nibon* " ou " *nanbon* " selon qu'on se trouve chez les Tiembara de Korhogo ou chez les Nafara de Sinématiali ou de Napié.

A priori, il faut dire que l'étranger occupe une place de choix dans la culture sénoufo. Cela a un fondement culturel dont l'origine réside dans la légende populaire sénoufo :

" un jour, Dieu décida de visiter les habitants de la pour éprouver leur générosité et leur amour mutuel. Ainsi, il s'est déguisé en un mendiant pour descendre ici-bas. Il arriva chez les Dioula, ceux-ci ne le reçurent pas. Ils le refoulèrent sans état d'âme et ne furent donc pas capable de lui donner unealebasse d'eau à boire. Dieu

²⁸² Pierre TRICHET, 1995, *Op.cit*, pp.239-240.

s'en alla et y revient une autre fois dans un état de noblesse. Cette fois, les Dioula lui réservèrent un bon accueil. En ce moment, l'homme se révéla qu'il était "Dieu" et fit la révélation de ce que c'était lui mendiant qu'ils avaient eu à refouler. Puis Dieu leur dit ceci : « en agissant ainsi avec ce pauvre mendiant, vous m'avez prouvé votre incapacité d'aimer l'autre, d'être généreux avec tous les autres êtres humains. Et parce que vous avez agi ainsi, ce mois sera un mois de jeûne. Vous ne mangerez ni ne boirez tous les jours de ce mois, et cela tous les ans. La terre vous sera ingrate, vos récoltes seront maigres ».

Puis Dieu se déguisa à nouveau en un pauvre mendiant, et cette fois-ci, il alla chez les Sénoufo. Ceux-ci lui réservèrent un bon accueil. Alors, le pauvre mendiant révéla aux Sénoufo qu'il était Dieu et qu'il serait sur terre pour éprouver les humains et savoir leur degré de générosité dans le seul but de bénir tout peuple généreux. Et Dieu d'ajouter : « maintenant que vous m'avez manifestés la générosité de votre cœur, la terre vous sera reconnaissante, elle vous donnera de bonnes récoltes. Grâce à vous, tous les autres êtres humains et tous les humains auront de quoi se nourrir »²⁸³.

Depuis ce temps, le Sénoufo considère l'étranger chez lui comme une présence de Dieu. L'accueil de l'étranger chez soi était donc une bénédiction pour l'hôte. En pays sénoufo, l'étranger était celui qu'on doit respecter pourvu qu'il respecte la tradition. Le Père Bedel, lors de son premier voyage d'observation en 1902, le Préfet Apostolique Hamard et Monseigneur Diss constatèrent ce sentiment d'hospitalité « *qui leur révélait combien la race bambara est plus intéressante que toutes ces petites tribus de la Côte* »²⁸⁴.

Cependant, malgré leur hospitalité, les Sénoufo ne voulaient pas en sourdine de missionnaires chez eux. Explication.

²⁸³ D.D.COULIBALY ; B. DELAY, « Réflexions sur la place de l'étranger dans la culture sénoufo » in *L'amande et sa coque*, Korhogo, 2001, pp.10-11.

²⁸⁴ Archives de la Société des Missions Africaines : 12/80402. Questions générales 1906-1909, Rome.

II. La contestation de l'action missionnaire par les Sénoufo

L'accueil hospitalier et bienveillant réservé aux missionnaires dans la majorité des villages sénoufo entre 1902 et 1950 ne présageait cependant pas une éventuelle rupture ou un éventuel changement d'attitude face à leurs hôtes, les missionnaires. Pourtant, les regards des missionnaires mais aussi ceux des Sénoufo sur l'action missionnaire avaient fini par donner une autre orientation à leur rapport. Les sentiments mitigés des chefs et vieux du pays sénoufo et la persécution de la communauté chrétienne furent des signes manifestes du refus du christianisme en pays sénoufo.

1. L'hostilité des chefs et des vieux du pays sénoufo

L'hostilité des Sénoufo face au christianisme prit plusieurs formes. La perplexité des chefs et vieux du pays sénoufo et les persécutions de la chrétienté ont imprimé une marque hostile de l'attitude des Sénoufo face au christianisme entre 1904 et 1950.

Lorsque les missionnaires eurent des contacts avec les chefs coutumiers sénoufo, ceux-ci leur avait cédé des sites afin qu'ils élisent domicile. Cependant, nombreux furent ces sites qui étaient redoutés par les populations et les chefs eux-mêmes. Explication.

1.1. La cession des sites redoutés par les populations locales aux missionnaires pour leur établissement

Les sites où les premiers missionnaires s'installèrent étaient

*"des forêts sacrés délaissés, des bois habités par les génies, sorte d'esprits malfaisants redoutés par tous dans le pays sénoufo"*²⁸⁵.

A Korhogo, les bonnes dispositions de Péléforo Gbon Coulibaly à accueillir les missionnaires chez lui et y permettre leur installation, ne l'empêchait guère de leur céder une dizaine d'hectares de terres de Korhogo, qui selon l'imagerie populaire étaient habités par des *Bandéguélé*,

²⁸⁵Père COTE et al, *Op.cit* p. 39.

sorte de petites génies grotesques dotés d'une tête (qui rappelle celle du singe) et de pieds retournés. Ce fut un bosquet où personne ne s'y aventurait car craint de tous du fait de la présence de ces mauvais génies redoutables. Le chef Gbon Coulibaly avait cédé cet endroit pensant que les missionnaires n'y tiendraient pas longtemps.

A Katiola, en 1909, les missionnaires reçurent de Nandjéplé un terrain au Sud du village sur la rive gauche d'un ruisseau que l'imaginaire populaire considérait comme étant le lit des forces invisibles nuisibles.

Malgré l'appel pressant de Lalourgo aux missionnaires pour élire domicile chez lui en 1922, il les établit sur un terrain situé sur la rive orientale de la rivière sacrée de Sinématiali. Cette rivière sacrée était contiguë à une forêt dont les génies seraient susceptibles de contrecarrer l'action d'évangélisation.

Ces quelques exemples de sentiments mitigés, ambivalents voire contradictoires éprouvés par les chefs coutumiers sénoufo à l'égard des missionnaires, montrent d'une façon voilée, leur refus diplomatique mais plus encore, leur hostilité à l'installation des missionnaires dans le pays sénoufo pour y mener leurs activités. Cependant, comment expliquer cette attitude ? Il faut dire que les chefs coutumiers et les vieux sénoufo étaient tout simplement méfiants à l'endroit des missionnaires catholiques. Les chefs coutumiers sénoufo ne pouvaient en aucun cas refuser la présence de missionnaires sur leurs sols puisque l'administration coloniale semblait soutenir l'action missionnaire dans la région.

Mais devant les attitudes missionnaires peu favorables aux systèmes et principes de vie de la Société sénoufo, les populations qui auraient manifesté un intérêt particulier pour l'école, décidèrent du retrait de leurs enfants à l'école. Cette réaction mit en mal l'action missionnaire.

1.2. Le retrait des enfants des écoles missionnaires

C'est à l'école que de nombreux jeunes étaient formés et envoyés dans les villages pour servir de relais ou de courroie de transmission pour la propagande de l'évangile. L'on conférait à ces jeunes garçons formés dans des écoles catéchistiques, la qualité de catéchistes et par conséquent

devenaient le fer de lance de l'action missionnaire dans leurs villages d'origine.

Bien que conscients de l'utilité de l'instruction, les chefs coutumiers sénoufo, n'ont pas manqué de rappeler à l'ordre les missionnaires à travers cette attitude de protestation et d'hostilité contre toute tentative de renversement de l'ordre ancien établi. L'école avait donné la liberté aux jeunes filles Nafara de Sinématiali d'accepter ou non l'époux que leur imposaient leurs parents comme c'était la coutume à cette époque. Les Sœurs de Sinématiali avaient entrepris de façonner la mentalité des jeunes filles à leur disposition. Ce qui d'ailleurs avait suscité en 1932 la colère du chef de Sinématiali tel que relaté dans l'Echo des Missions Africaines :

*"le grand chef Fondio est de plus en plus fâché contre notre religion et fait tout ce qu'il peut pour empêcher les chrétiens et les gens du village de venir à la mission (...). Tous commencent à savoir que les chrétiens sont libres et que les chefs ne pourront plus prendre pour en faire leurs femmes ; aussi arrive-t-il que des mères prennent le chemin de l'Eglise pour cette raison, pour pouvoir garder leurs enfants, car ici comme partout, les enfants sont très attachés à leur mère "*²⁸⁶.

Le retrait des enfants de l'école était une réponse aux actions missionnaires qui allaient contre les pratiques institutionnelles.

Cette attitude des chefs et populations sénoufo fut long feu car tous savaient le bien fondé de l'école. A ce niveau Tiona Ouattara explique l'évolution progressive de l'attitude des Sénoufo :

*" du refus total, les chefs traditionnels passèrent à la limitation du nombre des jeunes garçons et des jeunes filles remis aux Pères. A partir des années 1920, on nota la disparité progressive de la résistance à l'instruction "*²⁸⁷.

Les raisons pouvaient aussi se trouver dans le fait que

" les chefs Gbon Coulibaly et Lalourgo auraient mesuré l'intérêt de l'instruction après leur visite à Marseille en 1920 à l'occasion de la Foire Coloniale. Ce voyage a été déterminant dans l'attitude des chefs indigènes à l'égard de l'école si bien que revenu dans leurs

²⁸⁶ Echo des Missions Africaines « Le Bon Dieu dans la brousse », avril 1933 p.92 in P. TRICHET, 1994, Op.cit p.273.

²⁸⁷ Tiona OUATTARA , 1973, Op.cit, p. 113.

villages, les chefs Gbon et Lalourgo avaient profité de leur domination politique et sociale pour convaincre les autres chefs du pays sénoufo des avantages de l'instruction. La prise de pouvoir chez les Pallaka par un chef instruit avait aussi contribué à cette évolution des mentalités ²⁸⁸.

L'attitude des Sénoufo avait évolué envers l'école à cette époque. Cependant, d'autres poches de résistances furent dégagées et les Sénoufo allaient être engagés sur un autre front : la persécution de la chrétienté du pays sénoufo.

2. La persécution de la chrétienté du pays sénoufo

Ce fut la pire forme d'épreuves qu'auraient subies les missionnaires, les catéchistes et sympathisants de l'Eglise dans le pays sénoufo.

2.1. La persécution des missionnaires de la Société des Missions Africaines dans le pays sénoufo

Les coups durs portés contre les missionnaires furent les attaques ciblées perpétrées en certains endroits du pays sénoufo.

En 1928, pendant que le Père Wolf avait réussi à visiter 23 villages pour le catéchisme et l'établissement d'un lieu de culte et que ces processions religieuses attiraient du monde, des inquiétudes se firent sentir au plus haut niveau de la société sénoufo :

"certains chefs trouvent que le Père fait trop de conversions. On cherche noise à des chrétiens que le Père exempte du travail obligatoire. Il fallait trouver quelque chose pour barrer la route à ce prêtre ²⁸⁹.

Le père face aux accusations des chefs et surtout de l'administration locale qui s'indignait contre le fait que le Père Wolf parlait l'Allemand aux petits sénoufo, fut obligé de quitter Korhogo.

Les personnes physiques et des locaux des missionnaires ne furent pas épargnés comme ce fut le cas de l'Eglise de Niakaramandougou en

²⁸⁸ Tiona OUATTARA , 1973, *Op.cit*, p. 113.

²⁸⁹ Père COTE et al, *Op.cit.*, p.32.

1940. Cette Eglise, en effet, fut saccagée au grand dam des missionnaires installés dans cette localité. Le R.P Guérin, témoigne à cet effet :

" un matin de 1940, je trouvai, la porte de l'Eglise forcée, le tabernacle ouvert et les hosties répandues "²⁹⁰.

A cette forme, s'ajoute les envoûtements et les meurtres mystérieux des missionnaires.

Entre 1932 et 1940, de gros nuages étaient amoncelés au dessus de la Mission de Sinématiali. En effet, ces nuages déversèrent leur orage d'insurrections, de malheurs, de meurtres sur les missionnaires de Sinématiali. Ce fut la conséquence directe des actes de mépris du Père Onimus perpétrés contre les bois sacrés de Sinématiali. Le village de Sinématiali, le 23 avril 1932, se souleva spontanément contre la mission. Le Père Onimus fut menacé de mort et fut contraint de quitter la mission et le pays sur conseils de ses supérieurs. Les choses s'aggravèrent avec une tornade effroyable, cinq jours après sur la Mission. Elle arracha la toiture de la mission et sept élèves furent blessés dont trois grièvement²⁹¹.

Le 23 septembre 1933, mourait Sœur Sophie, l'une des premières sœurs installés à Sinématiali en 1927. Puis, en avril 1935, survint le décès de Sœur Bernadette, arrivée à Sinématiali, quatre ans plutôt²⁹².

En 1936, les Pères Louis Wach et Joseph Nonnenmacher, assistèrent impuissants au dépérissement des effectifs scolaires suite au retrait des élèves effectué par les parents qui pour ainsi dire manifestent leur colère contre l'affront du Père Onimus.

A Sinématiali, les décès des Sœurs Sophie et Bernadette et du Père Alphonse Lebus sont les conséquences des actes de défiance des missionnaires. Tout comme la mort de du R.P Vogel (missionnaire à Niakaramandougou) que R.P Guérin attribuait à un empoisonnement²⁹³.

Par ailleurs, les supputations allaient bon train et les spéculations fusaient de partout en ce qui concerne la mort du R.P Vion, en 1937 qui avait eu pour habitude de braver les interdits de la Société sénoufo.

²⁹⁰ Révérend Père Guérin « Témoignage » in *Le Messager des Missions Africaines*, mai-juin 1948 p. 6.

²⁹¹ Père COTE et al, *Op.cit*, p.58.

²⁹² Idem.

²⁹³ Révérend Père GUERIN, *Art.cit.*, in *Le Messager des Missions Africains*, juillet – août 1948.

Les missionnaires ont payé le lourd tribut de leurs actions hostiles à l'égard des institutions coutumières sénoufo. Cependant, les missionnaires Blancs ne furent pas les seuls à subir les réactions coléreuses des Sénoufo. Les catéchistes et autres chrétiens Sénoufo ont été dans le collimateur de leurs « concitoyens » en subissant toute forme de persécution.

2.2. La persécution des sympathisants, catéchistes et chrétiens locaux

Les Sénoufo, qui avaient des liens étroits et des rapports de toute nature avec les missionnaires furent l'objet d'attaques physiques ou mystiques de la part de leurs pays.

Le chef Lalourgo de Sinématiali, était l'un des rares chefs traditionnels sénoufo qui vouait une sympathie inouïe aux missionnaires. Ce qui lui a valu la mort le 20 février 1925. Des langues affirmaient qu'il avait été emprisonné par sa cour et les notables du canton nafara pour son amitié avec les Pères de la mission de Sinématiali, notamment avec Mgr Diss²⁹⁴. Sa disparition était par conséquent, un signe de rupture entre la chefferie traditionnelle et la mission catholique. Le successeur de Lalourgo, Fondio n'avait aucune sympathie dès le début de son règne à l'égard de la mission.

Par ailleurs, selon Kafana Coulibaly, des "chefs traditionnels de korhogo s'opposèrent au baptême chrétien. Ceux des qui se convertissaient connaissaient souvent des fins souvent tragiques "²⁹⁵.

Le catéchiste Léon Pénigüé du village Kpéfélé de la paroisse Sainte Jeanne d'Arc de Katiola, a eu à souffrir de l'opposition de certains animistes hostiles à la religion chrétienne. En 1946, il fut battu par les gens de Kowara pour avoir donné le baptême à une vieille femme en danger de mort²⁹⁶.

A N'danan (près de Katiola), les premiers catéchistes de ce village ont tout de même souffert de l'opposition de certains vieux à la religion catholique. Dans ce village "de jeunes catéchumènes, et chrétiens étaient souvent privés de toute nourriture pour avoir été à la messe ou à la prière et au catéchisme, le dimanche et jour de fête religieuse au lieu d'aller travailler au champ (...). Certains étaient menacés de graves châtements s'ils

²⁹⁴ DIOCESE DE KORHOGO, Paroisse Ste Odile de Sinématiali *Op.cit*, p. 23.

²⁹⁵ Témoignage de COULIBALY Kafana in Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.216.

²⁹⁶ DIOCÈSE DE KATIOLA, 1993, *Op.cit.*, p.23.

refusaient de faire des sacrifices aux fétiches ou d'aller consulter les charlatans ²⁹⁷.

A Niakaramandougou, le chef de village en 1928, s'appelait Arounan Koné. On dit de lui qu'il était un homme affable, courtois et diplomate. Arounan et ses administrés firent un chaleureux accueil au Père Etrillard. Mais, Arounan s'aperçut vite que la nouvelle religion du Père était incompatible avec les us et coutumes dont il était le garant. Et cela parce qu'elle interdisait les sacrifices aux fétiches, la polygamie. Ainsi, décida-t-il de s'éloigner de lui, non pas manu militari, mais de manière diplomatique. Vu que le Père était intraitable, le chef se résoudra par la suite à combattre sa religion avec des mains de fer sous des gants de velours jusqu'à sa mort en 1939. Son neveu et successeur Dofangui ne s'embarrassera de tours de passe-passe pour tenter d'étouffer la religion des Pères. Sa haine contre les chrétiens le poussera à commanditer la mort tragique de quatre catéchistes du village²⁹⁸.

Dans les années 1950, à Kouto, le catéchiste Fernand Limé fut sacrifié par les habitants du village. Il a été mutilé pour demander la pluie car la sécheresse sévissait. Il fallait offrir un organe de corps humain. Fernand Limé, enseignant et catéchiste à Siempurgo qui revenant à Kouto pour la messe du dimanche fut la victime²⁹⁹.

Dans le même ordre d'idée, Monseigneur Emile Durrheimer avait noté dans son rapport annuel au Supérieur général des Missions Africaines, en 1951 :

*« tout récemment, un de nos meilleurs catéchistes a été tué par cinq jeunes gens membres d'une société fétichiste, sur l'ordre du chef de cette société et en vue d'un sacrifice rituel »*³⁰⁰.

De nombreux exemples peuvent illustrer la persécution de la communauté chrétienne dans le pays sénoufo de Côte d'Ivoire, entre 1904 et 1950. Les relations entre les missionnaires et les Sénoufo, n'étant plus au beau fixe, les missionnaires dès 1950, prirent conscience que leurs regards et leurs attitudes hostiles à l'égard de la société sénoufo, les conduiraient

²⁹⁷ DIOCÈSE DE KATIOLA, 1993, *Op.cit.*, p.23.

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ Archevêché de Korhogo, « Communications relatives à l'histoire de l'évangélisation du pays sénoufo » in *Op.cit.*, p.71.

³⁰⁰ Addenda Prospectus Status Missionis, Monseigneur Emile Durrheimer, rapport général au Supérieur général, 1951.

inéluçtablement vers le péril. On assista dès lors à un rapprochement des missionnaires de la société sénoufo. Mais, le contexte sociopolitique marquée par les mouvements d'émancipation et d'opposition contre le colonisateur furent le coup de massue dans les rapports des missionnaires avec la population locale sénoufo.

2.3. Les luttes émancipatrices et de libération contre le colonisateur

Le 30 janvier 1944 à Brazzaville, le Général De Gaule donnait le coup d'envoi pour la marche vers l'indépendance des pays africains en ces termes :

*« Afrique française, il n'y aurait aucun progrès si les hommes ne pouvaient s'élever peu à peu jusqu'au niveau où ils seront capables de participer chez eux à la gestion de leurs propres africains »*³⁰¹.

Ainsi, fut aussitôt en marche les mouvements d'émancipation dans les colonies africaines. En Côte d'Ivoire, le Syndicat Agricole Africain est fondé avec à sa tête Félix Houphouët Boigny. Ce syndicat inspira la création du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) et du Rassemblement Démocratique Africain (RDA). Les militants du RDA se recrutent parmi les intellectuels ayant étudiés en Europe ou ayant reçus une formation politique dans les Groupes d'Etudes Communistes (GEC) implantés à Dakar, Conakry, Bamako et Abidjan. Ceux-ci prônent des idéologies marxistes en leur sein. La séduction qu'exercent le Marxisme créa des sentiments anticoloniaux. Le marxiste se voulait athée et invitait à extirper de la terre les croyances religieuses considérées comme l'«opium du peuple » grâce auquel *« des hommes d'Eglises abusent les croyants et les maintiennent dans une résignation propre à perpétuer l'ordre établi »*³⁰².

La conséquence de l'émission des idéologies marxistes en Afrique fut le déclenchement de sentiments xénophobes contre la colonisation et le colonisateur. Or, l'amalgame et la confusion entre administrateur colonial et missionnaire catholique était établie.

³⁰¹ Alphonse BONI, « vers l'indépendance » in *Vivante Afrique*, n°227, juillet 1963 in Pierre TRICHET, 1966, *Op.cit*, p.13.

³⁰² Idem.

Le Révérend Père Guérin, missionnaire à Dikodougou dans les années 1950, dans le pays sénoufo, expliquait la situation :

*« la nouvelle situation créée par l'évolution politique ne nous est pas favorable pour l'instant. La vague de xénophobie qui l'accompagne ne fait pas assez de distinction entre les missionnaires et les Blancs. Chez les musulmans en particulier, mais aussi chez certains païens et quelques chrétiens. Nous faisons tout cependant pour éviter qu'on puisse faire pareille assimilation »*³⁰³.

La menace du communisme planait sur les missions du pays sénoufo. Les missionnaires redoutaient une fin proche de leurs activités dans le pays sénoufo. Le Révérend Père Guérin cachait mal sa peur en 1947 quand il affirmait : *« on ne tient plus les catéchistes en main comme autrefois »*³⁰⁴. L'inquiétude du Révérend Père était dès lors fondée en ce sens que le vent de liberté qui soufflait sur le pays sénoufo avait rendu difficile les recrutements des élèves pour les écoles missionnaires. Pire les parents retiraient leurs enfants de ces écoles³⁰⁵.

La situation sociopolitique qui prévalait en 1950 à Sinématiali illustrait les difficultés des missionnaires suite à la vague d'émancipation et d'opposition contre l'administration coloniale. En effet, les responsables du mouvement RDA, représenté par le notable Kopala Coulibaly secondé par son neveu Jean-Baptiste Daouda, n'avaient cessé de dénigrer l'action missionnaire à Sinématiali. L'école de la Mission catholique et même le dispensaire des Sœurs avaient été leur cible privilégiée. Le but de leur combat avait été la fermeture de la Mission et de l'école catholique pour l'avènement d'une école publique ils avaient réussi à mettre en exécution leur volonté : une école publique fut ouverte avec près de soixante élèves, mais pas un seul à la Mission catholique³⁰⁶.

Il a fallu l'intervention du Directeur de l'enseignement privé catholique, le Père Antoine Jung et de l'administration coloniale centrale de Korhogo *«pour que cette école soit fermée officiellement au bénéfice de la Mission en 1958 »*³⁰⁷.

³⁰³ Archives Missions Africaines : 13/8.03.07 Entry 29.018 Rome, anno 1947.

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Extrait des Actes du colloque sur le centenaire de l'évangélisation du pays sénoufo, Août 2000, p.25.

³⁰⁶ Idem.

³⁰⁷ Ibidem.

La séduction exercée par le marxisme sur les Sénoufo, décidés de se libérer du joug colonial, avait amenée Péléforo Gbon Coulibaly à soutenir Kopala le représentant du RDA affilié au Parti Communiste Français, pour la succession de Coulibaly Fondio chef de Sinématiali. Cette situation défavorable perdura jusqu'à la prise de position du Pape XII qui fut favorable aux mouvements de nationalités des peuples opprimés. L'évolution des mouvements d'émancipation aboutit à l'indépendance de la Côte d'Ivoire négociée et obtenue par Félix Houphouët-Boigny, qui avait pris ses distances vis-à-vis du Parti Communiste Français et avait dès lors recommandé aux parents le retour et l'envoi des enfants à l'école.

L'évolution du contexte sociohistorique en pays sénoufo influença les regards et les attitudes des deux protagonistes. Marqua-t-elle le niveau d'adhésion des chrétiens sénoufo au christianisme.

III. La fluctuation des niveaux d'adhésion des chrétiens sénoufo au christianisme

Des témoignages révèlent que les premiers chrétiens sénoufo

« assistaient régulièrement à la messe, le dimanche et les jours de fête. Ils y allaient presque chaque jour. Si bien que dans certains centres, les Eglises ne pouvaient plus contenir l'affluence indigène. Cependant, il faut noter que les Eglises avaient des dimensions très réduites. A partir de 1950, à Korhogo, toutes les cérémonies religieuses se déroulaient sur la place de l'Eglise. On peut avancer que cette affluence était due à deux facteurs, à savoir l'obligation faite aux élèves de venir aux offices et le fait de regrouper les chrétiens dans des camps. Les élèves accourraient par peur de la chicotte et du renvoi. Les quartiers de chrétiens produisaient un effet psychologique. Ils y allaient soit par routine soit pour ne pas se remarquer par des absences répétées, car dans ces quartiers et curieusement d'ailleurs, on cataloguait très vite le voisin, même par le plus petit geste »³⁰⁸.

³⁰⁸ Tiona OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.186.

Jusqu'à 1940, les Sénoufo semblaient accepter la monogamie (en 1939, Monseigneur Diss avait béni 43 nouveaux foyers chrétiens) et le niveau de vie chrétienne n'avait souffert d'aucune faiblesse. De 1940 à 1960, on assista à une période de relâchement dans la pratique de vie religieuse. *L'indifférence, l'abandon des sacrements, la désertion des Eglises, le concubinage, la polygamie le divorce et les pratiques dites superstitieuses s'installaient dans les rangs des chrétiens*³⁰⁹. Cette baisse générale de vie chrétienne touchait tous les niveaux. Chez les paysans, c'était l'indifférence. Si le Révérend Père Jean-Pierre Frey ne voyait pas dans cette indifférence une baisse de pratique religieuse, il constatait néanmoins leur absence aux offices. Il écrivait :

*« Lorsque le paysan est au champ, il se considère employé à plein et abandonne facilement toute pratique religieuse. Il aurait bien la possibilité de suivre le catéchisme et d'assister à la messe, car le missionnaire vient visiter une fois par semaine le mini-village. Mais la fatigue et l'ignorance aidant, notre paysan chrétien ne vient pas. Je ne savais pas que le prêtre était passé. Excuse courante sinon habituelle »*³¹⁰.

Quant aux élèves et étudiants, ils revenaient des lycées et collèges « *transformés, méfiants, sceptiques, anti-religieux* » écrit Monseigneur Durrheimer³¹¹. Les causes de ce relâchement étaient : l'émancipation politique, l'expansion du matérialisme, l'exode rural.

Certes ces événements avaient beaucoup joué dans la baisse de niveau de vie chrétienne. Mais la polygamie traduisait l'emprise progressive des vieux sur l'élite intellectuelle chrétienne. Les chrétiens intellectuels ne désobéissaient pas à leurs parents qui leur proposaient des femmes en mariage.

Ainsi, le relâchement des chrétiens bloqua tout prosélytisme nouveau chez les missionnaires qui durent s'attacher à ramener la vieille chrétienté à sa première ferveur. Plusieurs moyens furent utilisés. En effet, dans la zone de Katiola, c'est par des contacts fréquents et individuels, par des visites aux familles, par des conversations familières en langue vernaculaire, par

³⁰⁹ Archives privées du Révérend Père Noel DOUAU in T. OUATTARA, 1973, *Op.cit.*, p.187.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry 481/57, Rubrics : 43/321anno 1957, Rome.

des catéchismes réguliers dans les quartiers chrétiens, par l'action directe de quelques catéchistes plus zélés agissant en véritables militants d'Action catholique que les missionnaires espéraient « reconquérir la masse des baptisés et les ramener à la vie chrétienne véritable, agissante »³¹². On activa l'éducation de la jeunesse par l'introduction de mouvements de jeunes : Cœurs-Vaillants, Ames Vaillantes ; Scouts. On encadra les familles chrétiennes par les mouvements de la Légion de Marie, de l'Action Catholique des Familles (ACF), de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC)³¹³.

Après quelques années, les missionnaires notaient d'appréciables résultats, surtout dans la région de Katiola. Monseigneur Durrheimer notait que de nombreux chrétiens qui avaient abandonné le chemin de l'Eglise les reprirent. Il avait en outre constaté une augmentation des communions de 23% en 1957.

Mais cela suffisait-il pour penser à une foi profonde chez les Sénoufo ?

Si l'on essaie de cerner l'interprétation du christianisme par les Sénoufo, on s'aperçoit que leur foi était superficielle. Selon Joachim Coulibaly :

« les dimanches et les jours de fête, ils prenaient d'assaut les sacristies pour s'approvisionner en eau bénite. Les uns s'aspergeaient le corps, les autres en buvaient ; on mettait dans la sauce ; d'aucuns en versaient quelques gouttes dans leurs eaux ou poteries chaque fois qu'ils prenaient un bain. Ils espéraient par là éloigner les ennemis personnels, écarter les sorciers qui cherchaient à leur nuire. L'eau bénite n'était donc pas différente de l'eau farineuse de Massa qui protégeait l'individu des dangers invisibles. On retrouve ainsi une dimension de la religion traditionnelle transférée dans le christianisme, à savoir la recherche du bonheur sur terre. Cette conception était surtout répandue dans les milieux paysans et illettrés. Les intellectuels n'en étaient pas loin. Pour qu'un projet puisse se réaliser, pour réussir à un examen, le Sénoufo chrétien demandait des intentions de messe. Où donc se situait la différence entre lui et le chef de famille païen qui implore les esprits

³¹² Archives de la Société des Missions Africaines, Entry : 29026, Rubrics : 21/436, anno 1951, Rome.

³¹³ Idem.

protecteurs pour obtenir une faveur sur terre et pour se protéger contre les esprits mauvais ? »³¹⁴.

L'absence de tout syncrétisme religieux en pays sénoufo n'était-elle pas un signe de foi superficielle ? Il n' y eut aucune révolte semblable au Messianisme brésilien, au Vaudonisme, à l'Antonicisme ou au Kinbanguisme congolais. Aucune recherche de réconciliation avec la pensée authentique traditionnelle ; aucune tendance puriste, tel le Harrisme, aucun essai de compromis ; aucune spiritualisation de la religion traditionnelle ; Massa n'en était pas une ; ce fut un mouvement religieux né en dehors et à l'extérieur du christianisme. Pour le pays sénoufo avait connu des facteurs susceptibles de provoquer un tel mouvement. Il eut un heurt de civilisations comme partout en Côte d'Ivoire quand la religion chrétienne s'installait. A la différence du pays sénoufo, il eut un peu partout des mouvements syncrétiques : le Harrisme au sud, le Prophète de Vavoua à l'ouest du pays, Frédéric Bouabré Bruly à Daloa ; vers le centre-ouest, à M'batto, en pays agni, on assistait à un mélange de croyances traditionnelles avec le christianisme.

Si le nord échappa à tout mouvement syncrétique, c'est parce que le christianisme n'avait pas réussi à déraciner les Sénoufo de leurs croyances comme ils l'avaient fait des populations côtières et forestières. Le Sénoufo n'avait pas senti le vide intérieur qui eût pu l'y pousser. Au fond de lui, le christianisme, s'il y était, se superposait aux croyances traditionnelles.

C'est fort de cela et s'inscrivant dans la mouvance de Vatican II, que la politique de l'inculturation fut encouragée.

IV. L'inculturation

Le concile de Vatican II ouvert en 1962 changea la donne religieuse catholique à travers le monde. En pays sénoufo de Côte d'Ivoire, le phénomène de l'inculturation impulsé par Vatican II marqua et influença fortement l'action missionnaire. Cela s'était matérialisé par l'intégration des éléments et valeurs culturelles sénoufo dans la pratique religieuse chrétienne catholique. En pays sénoufo de Côte d'Ivoire, les célébrations

³¹⁴ Annexe 1 Témoignage de COULIBALY Joachim sur l'inculturation en pays sénoufo. Entretien réalisé par COULIBALY Navigué Félicien à Sinématiali

liturgiques furent dès lors empreintes de rythmes et couleurs sénoufo.

1. L'homélie en langue locale

A propos de la langue utilisée pour le sermon, le Concile de Vatican II avait fait une ouverture et posé des balises :

" l'usage de la langue latine, sauf droit particulier, sera conservé dans les rites latins... Toutefois, l'emploi de la langue du pays peut-être souvent très utile pour le peuple; on pourra donc lui accorder une plus ample place, surtout dans les lectures et les monitions, dans un certain nombre de prières et de chants, conformément aux normes... Ces normes étant observées, il revient à l'autorité ecclésiastique compétente de statuer si on emploie la langue du pays et de quelle façon, en faisant agréer, c'est-à-dire ratifier, ses actes par le Siège apostolique"³¹⁵.

L'utilisation de la langue locale comme moyen de communication fut une politique d'inculturation réussie par les missionnaires. De nombreux prêtres européens³¹⁶ tout comme des prêtres autochtones du pays sénoufo disent l'homélie en sénoufo pendant les célébrations liturgiques du dimanche (messe) et autres rassemblements chrétiens en pays sénoufo.

Les prières du « *Notre Père* » et du « *Je Vous Salue Marie* », furent récitées ou chantées en sénoufo pendant les messes du dimanche. De nombreuses paroisses observaient cette forme d'inculturation et accordaient une place importante à la langue sénoufo comme langue liturgique.

Voici un exemple de traduction par un Père européen des prières du « *Notre Père* » et du « *Je Vous Salue Marie* » :

Le « *Notre père* » : " *wé'l to, mon ina yin niennin na lé, kita péré, mon wéhé gboro ; kita mon kafohonan, dé pan siennin pé niennin man, kita mon miema, kola dé pan dala na ba ni pan niennin walé.*

Ma wél' kan panga tiang'-o-tiango li lé né lé ma wél'

³¹⁵ Extrait de « *Redécouvrir Vatican II* » in <http://C:\Documents and Settings\Administrator\My Documents\Doc de recherche\Redécouvrir Vatican II Gaudium et Spes.htm>.

³¹⁶ Nous sommes tombé sous le charme de certains religieux européens qui s'expriment bien en sénoufo. Nous avons assisté à une messe prononcée par un prêtre blanc dans la chapelle du centre de ressourcement spirituel de Lataha à quelques kilomètres de Korhogo.

kapihilé kassulogo soh ba wél' bli wuhulo soh min a pé ki pun wél' niafaga wa yaha woh toh, délé piuhunin ni lé, ma wél' yirgé kapilité ni galé kita ki pa".

Le « *Je vous salue Marie* » : " *mi na mion siéré mari, won yé na gra mingé ni wél' kafolo yé nan mon mi mo, klotiolé gboro ta tiékélé pé mienni wa na lési mon lala ni po gboro ta ; Mari, klotiolé mu, te mari, wél' fumon, kapibolo wahu, pra ni wé, na wél' lagotio ni lé-kittaki pu ka*"³¹⁷.

Ce furent des adaptations classiques que les missionnaires ont opérées pour une meilleure intégration du message évangélique dans le pays sénoufo. Vatican II avait été pourtant formel :

" les adaptations, qui sont admises pourvu que l'unité du rite romain soit sauvegardée, relèvent de l'autorité ecclésiastique compétente sur le territoire. Cette autorité compétente « considérera avec attention et prudence ce qui, à partir des traditions et de la mentalité de chaque peuple, peut opportunément être admis ». (...) « On veillera cependant à ce que les fidèles puissent dire ou chanter ensemble en langue latine les parties de l'ordinaire de la messe qui leur reviennent »"³¹⁸.

Par ailleurs, le Père Cosmao dans l'introduction à l'encyclique *Populorum Progressio* ne disait-il pas :

" traduire, ce n'est pas seulement transcrire d'une langue à une langue ; c'est réexprimer le contenu du message dans une langue vivante, c'est donc aussi nécessairement le réinterpréter, c'est à dire le redécouvrir dans son actuelle nouveauté à partir des questions et dans la lumière diffuse des problématiques qui constituent cette culture et que véhicule cette langue"³¹⁹.

Lors des célébrations liturgiques, outre l'homélie en sénoufo, on assista de plus en plus à l'instauration des chants chrétiens sénoufo.

³¹⁷ Coutumier paroissial de l'année 1945, Paroisse Notre Dame de Lourdes de Ferkessedougou p.12

³¹⁸ Extrait de « *Redécouvrir Vatican II* » in <http://C:\Documents and Settings\Administrator\My Documents\Doc de recherche\Redécouvrir Vatican II Gaudium et Spes.htm>

³¹⁹ Le Père Cosmao que cite, Jean-Marie Kélétegui, *Le Sénoufo face au cosmos*, Op.Cit.p.15

2. Les chants chrétiens en langue locale

La musique occupe une fonction sociale et culturelle importante au sein des sociétés africaines. Elle marque le rythme des mouvements collectifs et en constitue le support indispensable. Son usage est souvent relié au domaine de la religion, de la magie ou à l'exercice du pouvoir. Elle est également un accompagnement indispensable à tous les événements solennels de la vie sociale et religieuse. L'instrument de musique est un moyen de communication entre les membres d'une communauté. Il peut agir comme intermédiaire entre le monde des humains et le monde spirituel. Il est présent dans tous les rituels religieux.

En dehors des occasions de simples réjouissances, la musique traditionnelle des Sénoufo s'exprime selon un calendrier de rites et de cérémonies qui marquent les étapes de la vie dans cette société, comme la naissance ou le décès. Les cérémonies funéraires peuvent être grandioses si elles soulignent la mort d'un dignitaire. Elles ont pour but de commémorer l'esprit du défunt et de demander des grâces purificatrices pour lui. A cette occasion, des orchestres de xylophones : les balafons (*diéguélé*) composés de quatre ou cinq instruments, se forment et jouent pendant l'enterrement et les jours suivants. D'autres instruments peuvent s'ajouter aux balafons, comme des trompes en bois, des tambours et des flûtes traversières. Le balafon sénoufo est composé d'un nombre variable de lames de bois qui reposent sur un cadre horizontal et sous lesquelles sont suspendues desalebasses qui servent de résonateurs.

Ces instruments utilisés dans les rites traditionnelles sénoufo qualifiés de satanique, intégreront le monde chrétien sénoufo.

Dès 1953, Mgr Durrheimer encourage la confection d'un carnet de chants tagbana intitulé « *Tagwana wouroun* » de cents pages. Les paroles sont en tagbana mais les airs sont encore européens. Mais, le mouvement de l'inculturation au niveau des chants autochtones est lancé. Partout, dans le pays sénoufo, le mouvement a été suivi. Le 20 mai 1959, la Sacrée Congrégation de la Propagande donne une impulsion vigoureuse au mouvement en accordant aux missions d'Afrique en général de " *permettre que dans tous les territoires pendant les messes (...) le peuple puisse*

chanter le *Kyrie*, le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* en langue indigène"³²⁰.

Les missions peuvent également permettre l'usage des instruments de musique indigène pendant les cérémonies liturgiques. On note l'intégration réussie des balafons de la société sénoufo dans les célébrations évangéliques. Le côté folklorique donne une coloration particulière aux messes et autres cérémonies religieuses chrétiennes avec les battements des « tambours unificateurs, objet de la communion des âmes ». Les formules latines utilisées pendant les cérémonies liturgiques tendent à disparaître des messes. On y utilise outre certains instruments et chants modernes, des instruments de musique et la langue typiquement sénoufo. Parmi les éléments typiques, on peut citer: la harpe luth, la clochette à percuteur externe, le hochet enalebasse à percuteurs interne ou externe...etc. Malgré que les instruments traditionnels sénoufo aient intégré les célébrations liturgiques chrétiennes, les missionnaires restèrent prudents. Ce ne sont pas tous les instruments qui sont utilisés. Vatican II avait traité de la question en prenant le décret *Sacrosanctum Concilium* évoque la vie liturgique des diocèses, des paroisses et des commissions liturgiques nationales et diocésaines et qui a compétence en matière de musique et d'art sacré.

Outre les homélies en sénoufo et les chants en langue locale, les veillées funèbres chrétiennes sont une forme de l'inculturation les plus pratiquées en pays sénoufo

3. Les veillées funèbres chrétiennes

Elles marquent l'appartenance du défunt au christianisme. Leur intérêt est beaucoup plus manifeste au niveau des personnes âgées. Et cela à cause du fait que les missionnaires donnaient un meilleur traitement aux défunts pauvres. Nombreux sont les vieux en pays sénoufo, jusqu'à une période récente qui dénonçaient l'attitude sélective des hauts dignitaires de l'islam lesquels accordaient plus de considérations aux défunts riches qu'aux défunts pauvres. C'est alors que les veillées funèbres chrétiennes

³²⁰ Pierre TRICHET, 1996, *Op.cit*, p.130.

constituent des moyens efficaces d'attraction des populations locales surtout des vieux et des vieilles. Elles sont de belles occasions pour réunir chrétiens et non baptisés.

Dans le cadre de l'inculturation, les veillées sont l'une des manifestations concrètes du christianisme aux couleurs sénoufo. Elles renferment en une cérémonie funèbre toute la tradition sénoufo : balafons et autres instruments musicaux sénoufo, chants et danse sénoufo, lecture et commentaire biblique en sénoufo. L'institution des veillées chrétiennes aux rythmes et couleurs sénoufo rompt avec les veillées classiques modernes. Elles sont comptées aujourd'hui parmi les cérémonies les plus importantes des chrétiens sénoufo.

Toutes ces formes d'inculturation n'ont eu de succès que grâce à un clergé local teinté de Noirs installés dans le pays sénoufo. L'avènement des Africains à la tête de l'Eglise locale, eut pour conséquence l'évolution et changement des regards tant au niveau des populations indigènes qu'au niveau des missionnaires catholiques.

V. L'avènement des Africains à la tête de l'Eglise locale : évolution et changement des regards

Les circonstances évoluèrent et les perceptions missionnaires de la société sénoufo changèrent d'orientation avec l'avènement en pays sénoufo de Monseigneur Nobou et de Monseigneur Jean-Marie Kélétiogui, premiers Evêques africains du pays sénoufo.

1. Les actions de Monseigneur Auguste Nobou en faveur de la société sénoufo

Monseigneur Auguste Nobou était né le 29 janvier 1928 à Aby, dans la région d'Aboisso, de Nobou Jean d'Aby, son père et de Egnui Adjo d'Assinie, sa mère. Il fit ses études primaires à Bouaké. Après l'obtention du Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (CEPE), il se lança dans la carrière d'enseignant. Quelques années plus tard, il entra au Petit Séminaire de Bingerville, en vue de devenir prêtre. Il paracheva ses études théologiques au Grand Séminaire de Ouidah au Dahomey (actuel Bénin).

Le 05 juin 1959, alors qu'il était âgé de 31 ans, il fut ordonné prêtre à Bouaké, chef-lieu du Diocèse. Affecté à Bougouanou, comme premier poste de son ministère sacerdotal, il y passa plus d'une dizaine d'années. En 1969, il fut muté au Centre d'Accueil Missionnaire (CAM) d'Abidjan, en qualité de Directeur National des Œuvres. Durant trois ans, il s'investit dans son nouveau ministère. Le 15 octobre 1971, il fut nommé Evêque de Korhogo qu'il rejoignit définitivement après son sacre le 9 janvier 1972.

Son esprit d'ouverture et sa simplicité lui permirent de nouer des relations amicales et respectueuses avec les musulmans et les autorités traditionnelles de sa circonscription ecclésiastique. Il avait lui-même annoncé les couleurs de sa collaborations avec tous les acteurs monde religieux sénoufo lors de son sacre en 1972 :

" à mes frères chrétiens, musulmans et animistes, je veux redire ma volonté de travailler avec eux, dans la confiance et les respect mutuel, à tisser les liens de fraternité et des justice dans ce pays qui le leur et qui devient le mien, pour le plus grand bien de notre commune"³²¹.

Monseigneur Nobou donna à l'inculturation ses plus belles lettres de noblesse. Parlant couramment le dioula, il brisa le mur de méfiance qui tenait les musulmans et les animistes loin de l'Eglise. Il fut l'initiateur du dialogue des religions en pays sénoufo. Dans la communauté musulmane tout comme chez les chefs traditionnels, l'on mit Monseigneur Auguste Nobou sur un piédestal. L'admiration qu'on lui vouait forçait le respect de toute la population du pays sénoufo à son égard. L'apostolat fut marqué par son attitude positive et respectueuse de la culture sénoufo, notamment à l'égard des sociétés initiatiques qui rythment la vie sociale des Sénoufo. A titre d'exemple, lisons ce que Tiona Ouattara a écrit :

" quelques années après son installation à Korhogo, il se produit au sein du monde sénoufo, un monde déculturation qui surprit plus d'un observateur. Le Sandogo, institution de préservation de l'identité et moyen de divination par ailleurs, était victime d'un rejet massif dans la société. Partout, vieux et vieilles abandonnaient leurs charges familiales et leurs fonctions de thérapie sociale pour embrasser la religion catholique. Loin d'en être fier, Mgr Auguste Nobou resta

³²¹ Extrait de l'homélie à l'occasion du sacre de Mgr Nobou le 9 janvier 1972.

d'abord méfiant, car il n'était venu pour détruire l'âme senoufo par tous les moyens. Il commit alors des études sociologiques sur le phénomène pour bien le comprendre. Le R.P Raymond Deniel, de la communauté des Dominicains, fut appelé à cette tâche en 1976. La conclusion de ces études fut édifiante et encourageante pour le prélat. Vieux et vieilles du monde senoufo trouvaient dans le baptême chrétien catholique, une source de délivrance des chaînes de l'Institution sandogo. Le baptême débarrassait celui qui devenait chrétien de tous les tabous, de tous les interdits alimentaires et de toutes les contraintes sociales avilissantes qu'exigeait cette institution. Alors, Mgr Auguste Nobou se laissa convaincre et le mouvement prit de l'ampleur, augmentant d'année en année le nombre des conversions au catholicisme"³²².

Mgr Auguste se présenta comme un farouche défenseur de la culture locale sénoufo. En ardent zélateur pour l'inculturation préconisée par le Concile de Vatican II, il s'activa pour une traduction de la bible en sénoufo. Il renforça l'idée de l'utilisation des objets culturels de réjouissances mondaines dans les célébrations liturgiques, en y développant aussi les chants et les rythmes sénoufo. Sous son sacerdoce, on assiste à une floraison de chorales sénoufo dans les paroisses du pays sénoufo.

Les actions positives de Mgr Auguste Nobou à l'égard de la société sénoufo atteignirent leur apogée quand il accorde un intérêt particulier au poro, société initiatique communautaire senoufo qui régit la vie sociale senoufo. Il marquait une rupture avec le passé, en ruinant certaines thèses des premiers missionnaires qui présentaient la société sénoufo comme étant esclavagiste, fétichiste, polythéiste du fait de la pratique du poro dans la région.

Monseigneur Nobou perçut très tôt les valeurs sociales culturelles que dégage l'institution initiatique du poro. Il accorda plus de chances aux candidats au baptême qui étaient initiés au poro. Pour lui, ces derniers étaient les fers de lance pour intégrer la communauté sénoufo encore réticente au christianisme.

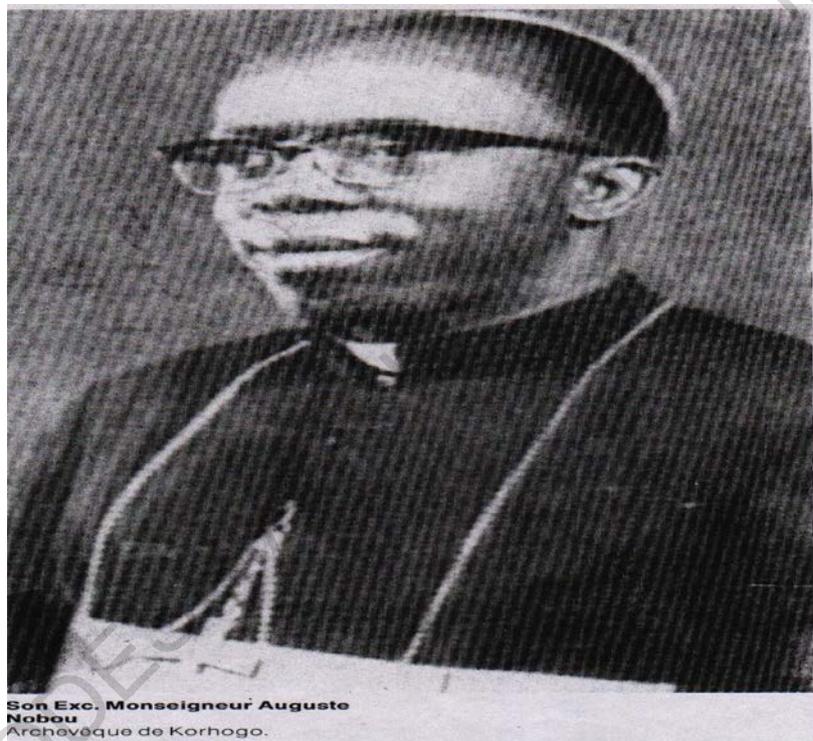
Ainsi, Monseigneur Auguste Nobou imprima ses marques dans la

³²² Texte biographique écrit par Tiona OUATTARA intitulé « Mgr Auguste NOBOU Archevêque Emérite de Korhogo : coup d'œil sur l'homme et son œuvre » p.3.

perception missionnaire de la société sénoufo. Il changea de cap et orienta l'action missionnaire vers une connaissance approfondie de la société sénoufo qui renferme autant de valeurs. Des études sociologiques plus approfondies ont été commis par Monseigneur Auguste Nobou en vue de mieux connaître les institutions de la société sénoufo.

Premier Evêque Africain du pays sénoufo, Monseigneur Auguste Nobou a été appuyé dans sa démarche par Monseigneur Jean-Marie Kélétiogui, nommé en 1977, Evêque du Diocèse de Katiola. Il fut dès lors le deuxième Evêque Africain du pays sénoufo.

Photo n°30 : Mgr Auguste Nobou



2. Les actions de Monseigneur Jean-Marie Kélétiogui en faveur de la Société sénoufo

Monseigneur Jean-Marie Kélétiogui, est né le 12 mai 1932 à Nyénakah dans le Département de Katiola. Il est le premier évêque noir originaire du pays sénoufo. Il admit très tôt que pour une meilleure compréhension de l'évangile et une intégration réussie de la foi chrétienne en pays sénoufo, il fallait allier foi chrétienne et culture traditionnelle sénoufo. Pour matérialiser ses intentions affichées dès sa nomination, il contribua scientifiquement à travers une étude, à comprendre que nulle catéchèse, nulle évangélisation

ne peut se faire en dehors de la mentalité, de la culture des catéchisés et de l'évangélisé³²³.

Monseigneur Jean-Marie KélétiGUI fut le maître d'œuvre de la politique d'inculturation chez les Tagbana. En observateur attentif, il a su trouver des réponses justes, nuancées et prudentes aux questions de nombreux Sénoufo par rapport à la religion africaine. Il milita en faveur de l'idée selon laquelle « *la religion traditionnelle africaine contient d'étonnants points de contact avec le christianisme* ». Dans le même ordre d'idée, il fit ressortir de nombreuses « *pierres d'attentes* » entre l'Eglise et les valeurs traditionnelles sénoufo. Il recommanda d'exploiter ces valeurs réelles, des richesses culturelles capable de servir l'évangélisateur (le missionnaire) et l'évangélisé. La question fondamentale que s'est toujours posée Jean-Marie KélétiGUI en réfléchissant sur les rapports missionnaires et cultures traditionnelles, était la suivante : "*peut-il y avoir évangélisation en profondeur sans connaissance de la mentalité de celui auquel nous apportons le message ?*"³²⁴.

Cette interrogation pose le problème de l'œuvre missionnaire accomplie dans le pays sénoufo et révèle ses insuffisances cachées. Pour y remédier, il s'appuie sur le système de croyance religieuse ayant pour fondement des "*pierres d'attentes*". Les principales pierres d'attentes relevées sont :

" 1 : *La croyance en la survie de l'âme qui vit dans un nouveau corps ;*

2 : *La valeur de l'individu qui possède quelque chose de sacré ;*

3 : *Le sens fort du lien de famille, de groupe, de tribu ; pas de conception de bonheur en dehors du groupe ; exclusion du groupe est égale au grand châtement ;*

4 : *le nañili* ³²⁵

5 : *Le culte des ancêtres*

6 : *Le rôle important des médiateurs*"³²⁶.

Selon Mgr KélétiGUI, ces pierres d'attentes avait leur équivalent dans

³²³ Préface de Mgr Emile Durrheimer, ancien Evêque de Katiola in Jean-Marie KELETIGUI, *Le Sénoufo face au cosmos*, NEA, Abidjan-Dakar. 1978, p.11.

³²⁴ Jean Marie KELETIGUI, *Op,cit* p.16.

³²⁵ Le *nañili* dont la traduction littérale en tagbana est « mon génie », est une sorte de génie propre de chacun, un ange gardien qui suit au jour le jour les instants successifs de la vie, de l'individu. Il préside de plus en plus à sa destinée.

³²⁶ Jean Marie KELETIGUI, *Op-cit*, p.87.

la conception religieuse chrétienne. La première pierre d'attente est l'équivalent du « *dogme de la Résurrection* ». La deuxième équivaut à l'homme créé à l'image de Dieu. La troisième correspond à l'Eglise, grande famille. La quatrième équivaut à l'ange gardien dans la pensée religieuse chrétienne. La cinquième représente le culte des saints, ancêtre de la grande famille qu'est l'Eglise. La sixième, le rôle des Saints qui intercèdent pour l'humanité.

A l'analyse, Monseigneur Kélétiogui avait retenu trois points communs entre culture traditionnelle et foi chrétienne : la conception de l'Homme, l'idée et la conception de la famille, la croyance de Dieu. En effet, le Sénoufo et l'Eglise conçoivent l'Homme comme étant une création de Dieu. Chez le Sénoufo *Koulotiolo* (Dieu) a conçu l'Homme avec trois éléments fondamentaux : le corps, l'âme et la force vitale. L'âme survit à la mort et s'incarne dans les corps vivants, elle a donc une vie éternelle. Cette conception de l'âme qui s'incarne et ressuscite rapproche la culture traditionnelle senoufo du christianisme.

Plus encore, les deux faits se révèlent plus vrais que la conception de la famille demeure un centre d'intérêt pour une inculturation plus réussie dans la société senoufo. En effet, la famille a une importance capitale chez les Sénoufo. En effet, tout s'organise autour d'elle, si elle est par conséquent un creuset de la solidarité, elle peut servir donc à la grande famille qu'est venue instaurer le Christ selon l'Eglise.

Par-dessus tout et vraisemblablement, la foi unique en un Dieu vivant reste fondamentalement le point focal des cultures religieuses senoufo et des cultures religieuses chrétiennes. Les Sénoufo, croient en *Koulotiolo*, Dieu unique. Les nombreuses manifestations culturelles ne sont pas que des intermédiaires entre les hommes et Dieu. Dans la conception senoufo, comme tout autre peuple, on ne s'adresse jamais directement à une autorité. Or, Dieu, est une autorité hiérarchique. Il faut donc s'adresser aux intermédiaires qui peuvent être comparés aux Saints du ciel. Cependant, le Sénoufo contrairement au chrétien ne reconnaît pas que Dieu est une puissance à laquelle il faut s'adresser directement.

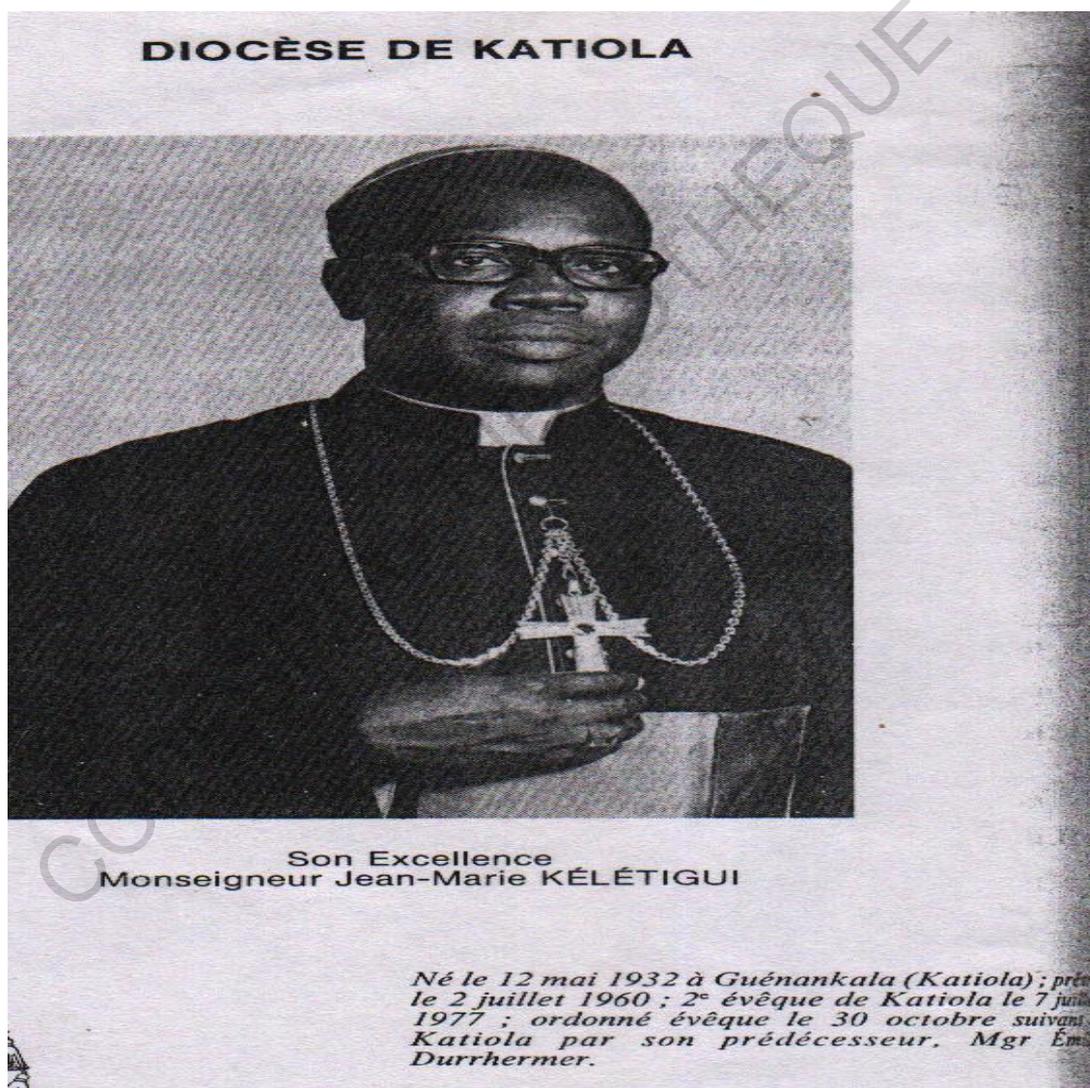
En conclusion de ses réflexions contenues dans son ouvrage intitulé *Le Sénoufo face au cosmos*, Monseigneur Kélétiogui, affirme que

"se convertir n'est donc pas renoncer à ce qu'on est mais plutôt

franchir une nouvelle étape et s'épanouir davantage. La conversion doit être envisagée non comme une rupture ou un renoncement mais comme une ascension, une continuité. Peut-on parler de continuité s'il n'y a pas de suite, de liens, de points de contacts ³²⁷.

Les thèses et réflexions de Monseigneur KélétiGui confortent les missionnaires dans une vision nouvelle de la société sénoufo antérieurement taxée de fond en comble de fétichiste, d'incompatible d'avec la foi chrétienne en général.

Photo n°31 : Mgr Jean-Marie KélétiGui



³²⁷ Pierre TRICHET, 1995, *Op.cit*, p.86.

Conclusion partielle

L'attitude des missionnaires par rapport à la culture traditionnelle considérée comme mauvaise s'est manifestée par des critiques acerbes, des attaques et condamnations verbales, l'opposition farouche contre les institutions traditionnelles. Ainsi, l'enjeu fut l'imposition et le transfert du modèle culturel religieux occidental. En fonctionnant selon ce modèle, les missionnaires s'étaient laissés commander et guider par des stéréotypes et représentations sociales développés en occident depuis la période médiévale. Leur vision de l'Afrique en général et de la société sénoufo en particulier était à tout point de vue négatif. Les rapports annuels et quinquennaux adressés à la Congrégation de la Propagande, organe suprême de décision de l'Eglise catholique à Rome par les responsables locaux de l'Eglise en pays sénoufo dès leur arrivée jusqu'après la seconde guerre en témoigne long.

De leur vision, naquirent des volontés manifestes de transformations culturelles et institutionnelles. Cela montre que l'évangélisation a consisté à une mise en contact brutal de civilisations très différentes.

Au départ, il y a toujours l'idée de reproduire un modèle de chrétienté considéré comme idéal. Mais à la longue et dans les faits se sont produits des phénomènes d'abord d'acculturation, puis d'inculturation c'est à dire d'adaptation de cette religion sous des formes nouvelles (tout en prenant la couleur locale) mais en gardant la substance et l'essence chrétienne catholique. Les missionnaires inscrits dans cette logique avec Vatican II se sont attelés à l'étude de la société sénoufo, à traduire les prières ou des passages bibliques dans les langues locales, à intégrer la culture locale dans les pratiques religieuses catholiques.

Par ailleurs et par dessus tout, cette étude nous a permis de retenir que les rapports des missionnaires avec la société sénoufo ont fluctué dans le temps en allant des rapports moins bons ou distants vis-à-vis de la société sénoufo aux rapports de rapprochement puis d'acceptation mutuelle.

Il convient ainsi de dégager deux périodes déterminants dans l'étude des rapports missionnaires catholiques - société sénoufo de Côte d'Ivoire : une première période d'incompréhension (les cinq premières décennies) marquée par des rapports tendus voire conflictuels et une deuxième

période, qui s'ouvre peu avant le Concile de Vatican II marquée par le changement des regards et d'attitudes des missionnaires à l'égard de la société sénoufo. Ainsi, deux idées forces méritent d'être retenues dans l'étude des rapports des missionnaires avec la société sénoufo : le rejet des institutions de la société sénoufo considérées comme le véritable obstacle à l'évangélisation et l'adaptation qui consista à une ouverture vers la société sénoufo.

La caractérisation des rapports entre missionnaires et sénoufo est la résultante des regards que les uns et les autres se sont portés. Elle constitue le facteur déterminant des conversions et de la profondeur de la foi en pays sénoufo. Les acteurs de l'évangélisation, le milieu physique et les regards croisés ont constitué les éléments du système d'évangélisation. L'action missionnaire telle que menée en pays sénoufo n'avaient pas tenu compte du milieu physique cadre de l'évangélisation et de la mentalité profonde de l'homme sénoufo. Au cours du siècle dernier, elle évolua plus selon les faits historiques en présence, les stéréotypes et les perceptions bonnes ou mauvaises tant des missionnaires que des Sénoufo, moins avec le zèle et le prosélytisme des missionnaires. Ceux-ci conçus dans un moule occidental s'étaient crus avoir une forte « charge civilisatrice ». Les premiers missionnaires, du moins les premiers acteurs de l'évangélisation en pays sénoufo avait regardé et considéré les institutions traditionnelles de la société sénoufo comme des faits diaboliques qu'il fallait détruire sinon transformer pour y porter la croix. Un type de société était donc envisagé par les missionnaires de cette génération dont l'Europe fournit le modèle. Pour eux, le credo était « civiliser pour sauver ». Les précurseurs de la foi chrétienne en pays sénoufo de Côte d'Ivoire était donc partie en guère contre « les diableries » et les « idolâtries » de la société sénoufo dont le poro constitue le ferment.

Il fallait bien comprendre les agissements de ces missionnaires qui péchèrent par ignorance et par méconnaissance des fondements de la société sénoufo. Les institutions sénoufo : la polygamie, l'esclavagisme, le fétichisme et le poro, qui caractérisaient la société sénoufo à l'arrivée des premiers missionnaires et cela sur près d'un demi-siècle, avaient été incriminés. De toutes ces institutions le poro a le plus essuyé les tirs groupés des premiers évangélisateurs. L'institution initiatique que constitue

le poro était le pilier principal de la société sénoufo, société à caractère villageois. Sa forte influence et son omniprésence dans la vie des populations à évangéliser (les Sénoufo) gênaient les missionnaires qui ne saisirent pas le bien fondé d'une telle institution. Pour la majorité de ces missionnaires, le poro était la religion des Sénoufo. Or dans l'idée du missionnaire des premières années d'évangélisation du pays sénoufo, seule la religion chrétienne avait raison et valeur d'être. Elle est universelle et offre le salut aux âmes égarées par l'animisme et le fétichisme. La société sénoufo en renfermait en son sein selon les missionnaires.

Pourtant le poro n'était nullement la religion du sénoufo par laquelle il trouve le salut. Les administrateurs de l'époque coloniale, dans leurs notes ethnographiques, leurs ouvrages ou leurs articles et surtout l'ethnologue Bohumil Holas dans son abondante littérature sur les sénoufo, avaient situé le poro dans les mythes cosmogoniques sénoufo. Selon ces écrits, le monde avait été créé par *Koulotyolo*, divinité suprême des Sénoufo, mais ce monde, par la suite, *Katiélèo*, divinité secondaire, est alors venue au secours de *Koulotyolo*, en inventant le poro communautaire par lequel l'homme doit se refaire et se parfaire. Cette théorie avait été répandue dans l'opinion missionnaire du début du XIX^{ème} siècle. Ouattara Tiona avait réfuté cette théorie qui fait du poro une religion et lui attribue donc un caractère divin. Pour lui,

« la preuve essentielle que le poro communautaire n'a pas une origine divine, est qu'il n'est pas lui-même une religion, encore moins la religion des Sénoufo. En effet, les conditions d'accomplissement du poro communautaire lui dénie tout caractère de salut. Les conditions sont l'âge et la division sexologique qu'on observe. Le poro communautaire ne s'accomplit qu'à l'âge adulte ; ce qui exclut donc les enfants et les jeunes. Les femmes aussi sont exclues jusqu'à ce qu'elles atteignent l'âge de la ménopause. Il est à remarquer, par ailleurs que celles qui atteignent cet âge ne sont guère contraintes à se faire initier. Si donc le poro est la religion des Sénoufo, une grande partie des Sénoufo se trouve privée du salut. Est-il donc possible que le moyen du salut d'un peuple soit uniquement réservé à une catégorie donnée de ce peuple ? cela est impensable. D'ailleurs, chez le Sénoufo, il n'existe pas de notion de damnation. Alors, si le poro communautaire est la religion des

Sénoufo, il existerait au moins une damnation pour ceux qui refusent de se faire initier et ceux qui n'arrivent pas à accomplir cette initiation jusqu'au bout. Mais, il n'en est rien ! »³²⁸.

Les regards et surtout la méconnaissance du pays sénoufo, ses institutions, son milieu physique et ses hommes expliquent en partie les rapports d'incompréhension et conflictuels des missionnaires de la première heure de l'évangélisation en pays sénoufo tels que Jean-Marie Bedel, Diss, Wach. En effet, débarquant dans un pays qu'il ne connaissait pas au préalable, observant des rites qu'ils ne comprenaient pas, imprégnés de la théologie de leur temps (hors de l'Eglise, pas de salut), on conçoit aisément qu'ils se soient élevés contre ce qui leur semblait faire obstacle à l'accueil de l'Évangile. Leurs anathèmes hâtifs, la lecture négative faite des institutions traditionnelles de la société sénoufo orientèrent les perceptions missionnaires de la société sénoufo. Puis, le temps a passé. Une meilleure connaissance de la société sénoufo a pu être réalisée grâce à l'étude de cette société sénoufo par d'autres missionnaires qui désavouèrent leurs prédécesseurs. La société sénoufo devint un centre d'intérêt pour des études sociologiques, ethnologiques, et anthropologiques. La conséquence immédiate fut la réhabilitation du poro dont on reconnaît les valeurs et fonctions sociales. Un puissant courant de désaliénation se fit jour, une nouvelle approche se réalisa dans un climat de sympathie et de compréhension mutuelle. Le vent du Concile de Vatican II dès 1962, commençait à souffler sur l'action missionnaire. Il recommanda le respect des peuples et de leurs croyances. L'Eglise catholique en pays sénoufo accepta les instruments traditionnels dans les célébrations liturgiques. Les chrétiens sénoufo purent se faire initier au poro. Cet état de fait ouvrit la période d'entente et de détente entre missionnaire et Sénoufo. Le passage de l'Eglise catholique universelle à l'Eglise locale renforça cette entente. Il ouvrit une nouvelle ère avec l'avènement des premiers Evêques africains en pays sénoufo en 1971 et 1977. Monseigneur Nobou et Kélétiqoui, donnèrent une orientation nouvelle à l'action missionnaire et donc aux rapports des missionnaires avec la société sénoufo. Il y eut désormais une nécessité de

³²⁸ Tiona OUATTARA « les origines du poro communautaire sénoufo : quelques premières vérités » in *Fraternité – Matin* du mardi 6 mars 1979, p.16.

se servir de la culture traditionnelle afin de mieux passer le message évangélique dans les communautés traditionnelles sénoufo. On assista à une nouvelle pastorale pour une adaptation plus efficace de l'action missionnaire. C'est en cela que l'inculturation trouve pleinement tout son intérêt dans l'action missionnaire. Elle a insisté sur l'intégration de la culture sénoufo dans les pratiques religieuses chrétiennes. Cela signifia : accepter la société sénoufo dans son organisation culturelle et sociologique.

Mais comment conduire efficacement l'inculturation, si les Africains ne sont pas eux-mêmes informés et formés dans leurs cultures ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Au terme de cette étude sur la rencontre des missionnaires catholiques avec la société sénoufo, que pouvons nous conclure au plan de la méthodologie utilisée, au plan des connaissances historiques et au plan des recherches futures ? Sur ces trois plans, il y a de nombreux enseignements à retenir.

Au plan de la méthodologie, les procédures de la collecte des sources et des données bibliographiques ont été respectées. Le métier de l'historien auquel nous aspirons s'acquiert à travers elles. Cependant, des insuffisances ou des lacunes sont apparues. La plupart des matériaux utilisés n'ont pas été collectés par nous-même, mais par notre directeur de thèse. Ils les amassés en Côte d'Ivoire, au Sénégal, à Rome, en France et en Belgique, tout au long de ces travaux universitaires. Ce sont des documents photocopiés qu'il a photocopié avec minutie. Aussi, leur valeur documentaire et scientifique n'est pas à mettre en doute. Seulement, pour réaffirmer nos méthodes de collecte de ces archives, il eut été souhaitable que nous fassions le chemin de ces sources et données bibliographiques.

Une autre insuffisance de la méthodologie est le caractère limité du temps de recherche consacré à la collecte des documents. En effet, les séjours effectués sur le terrain paraissent très insuffisants eu égard l'importance et la dispersion des matériaux dans l'espace, car le pays sénoufo est vaste. Des séjours plus prolongés auraient donné l'occasion d'amasser un peu plus de matériaux de première main.

La dernière lacune de la méthodologie est liée aux traditionnistes rencontrés. Ils sont en nombre insuffisant. En outre ils sont tous chrétiens. Il y eut fallu étendre les recherches ou la collecte des sources orales aux Sénoufo non-chrétiens. Cela aurait enrichi davantage les regards croisés.

Toutes ces insuffisances méthodologiques seront comblées dans les travaux à venir.

Au plan du contenu de cet ouvrage, il est à noter que l'étude de la rencontre des missionnaires catholiques avec la société sénoufo a fait apparaître l'histoire générale de l'Eglise catholique dans le nord de la Côte d'Ivoire de 1904 à 1977. Certes, il y a encore près de trente ans d'histoire non encore étudiés, couvrant la période de 1978 à nos jours, mais, on peut admettre que la présente étude sur près de trois quarts de siècle est une histoire globale de l'action missionnaire sur une longue durée relative. Cette

histoire n'est pas seulement événementielle, puisque l'écriture de l'histoire ne peut se passer d'une chronologie, mais encore elle est thématique.

En outre, elle explore les aspects les plus importants de la présence missionnaire en ce lieu. Le processus de création des stations d'évangélisation qui draine toute une galerie de portraits de missionnaires illustres, la mise en place de l'organisation ecclésiastique qui aboutit non seulement à l'établissement de la hiérarchie ecclésiale mais aussi à la responsabilité de l'Eglise locale sur l'évangélisation, la formation des prêtres diocésains d'évangélisation sont autant de dimensions de cette histoire de l'Eglise catholique en milieu sénoufo de Côte d'Ivoire. A cet égard, on peut dire que cette étude a atteint son objectif principal.

Par ailleurs, ce travail a montré que les regards croisés des deux groupes d'acteurs ont énormément influencé et orienté le cours de cette histoire des missions chrétiennes.

En qualifiant à tort la société sénoufo d'esclavagiste, de fétichiste, d'immorale et d'islamisée les missionnaires catholiques ont d'abord axé leur apostolat sur la création des villages de liberté destinés à accueillir les supposés esclaves de la société au détriment de l'enseignement direct, du catéchisme en vue des baptêmes. Ensuite, ils ont livré une lutte injustifiée contre les institutions coutumières en l'occurrence l'initiation au poro, limitant ainsi les conversions au catholicisme qu'ils étaient venus répandre. Fondement de l'organisation villageoise, l'initiation au poro, notamment le Tiologo, ne pouvait guère disparaître par l'action des missionnaires. Ce combat contre cette institution a amené très rapidement les Sénoufo à se défaire de l'image de « libérateurs », de « *sauveurs* » qu'ils avaient attribuée aux missionnaires dès les premières années de leur présence. Pour tout dire, ces deux perceptions croisées ont amené les missionnaires catholiques à construire une Eglise de chrétiens assistés, dépendants voire mendiants et à reléguer plus tard la participation financière et matérielle des fidèles à la vie de l'Eglise qui s'installait en ces lieux. Elles les ont amenés à diaboliser les rythmes musicaux, en les excluant de la liturgie des messes sur une longue période jusqu' à ce que des études ethnologiques et anthropologiques, menées sous les menaces de leurs supérieurs hiérarchiques, par des missionnaires intéressés par les études scientifiques et jusqu'à ce que le Concile de Vatican II n'autorise l'introduction dans les

cérémonies liturgiques catholiques, les éléments culturels compatibles avec la foi chrétienne.

A ce point de vue, nos objectifs spécifiques sont atteints, et la problématique encore une fois vérifiée.

Ces différents aspects sont autant d'éléments qui témoignent d'une valeur certaine de l'étude. Cependant, l'aspect appréciable est le fait qu'elle a établi l'ancienneté de la présence des missions chrétiennes dans le nord par rapport aux autres régions du pays, à l'exception de la moitié est de la côte maritime, et la vivacité des convertis en ces lieux. Cette ancienneté et le dynamisme des chrétiens, même si celui-ci a mis du temps pour apparaître, font tomber les clichés établis selon lesquels le nord de la Côte d'Ivoire est musulman et le sud chrétien, que l'évangélisation de cette région est récente et qu'elle a été entreprise par le clergé local du sud.

A ce point de vue, la présente étude ne serait-elle pas une pièce à verser au dossier de sortie de crise en Côte d'Ivoire ?

Dans tous les cas, la réponse à cette interrogation n'est pas un objectif assigné à ce travail qui reste incomplet à bien des égards. La galerie des portraits des missionnaires ne s'étend ni aux prêtres « *Fidei Donum* », ni aux religieux et religieuses, faute de matériaux d'étude. Par ailleurs, cette étude ne semble pas suffisamment prendre en compte les auxiliaires de l'évangélisation, notamment, les moniteurs, les interprètes et les guides des missionnaires, les traducteurs et les chefs des chrétiens. Elle ne s'est pas appesantie sur les martyrs en Haute Côte d'Ivoire, notamment à Niakaramandougou et à Kouto. Ces failles sont autant d'axes de recherches futures pour tous ceux qui s'intéressent à la présence des missionnaires dans la société sénoufo de Côte d'Ivoire.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

ANNEXES

ANNEXES 1 :
Les résultats des
enquêtes orales

1. ENQUETE AUPRES DE L'ABBE COULIBALY YEKAGNAN CHRISTOPHE

Témoignage recueilli le 27 décembre 2001 à Korhogo.

Enquêteur : Mon Père, pouvez-vous vous présenter ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Je suis l'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe, curé de la Paroisse Saint-Antoine de Petit-Paris. J'ai été ordonné prêtre en 1964. Je suis originaire de Sinématiali et suis le premier prêtre de cette localité.

Enquêteur : Justement, c'est à ce titre que je viens vers vous. Vous constituez pour moi une personne ressource pour avoir traversé le temps de l'époque des missionnaires européens jusqu'à nos jours.

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Certes. Mais, le temps a eu raison de nous car mes souvenirs se volatilisent au fur et à mesure qu'on avance dans le temps.

Enquêteur : On va essayer de retracer l'histoire de l'Eglise catholique en pays sénoufo. Que pouvez-vous nous dire de ce passé ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Les missionnaires catholiques qui ont réussi l'évangélisation du pays sénoufo sont issus de la société des Missions Africaines de Lyon. C'est une congrégation chrétienne qui était chargée de l'évangélisation de la Côte d'Ivoire en général. Installés au sud, ils avaient établi des missions à Grand-Bassam, Memni, Jacquville, Dabou et autres. Ils effectuèrent la montée au nord de la Côte d'Ivoire à deux reprises : d'abord en 1902 et après en 1904. La première fois, ils étaient venus en éclaireur pour prospecter le terrain à évangéliser et la seconde fois pour s'y établir définitivement. Gbon leur avait cédé un terrain et leur avait offert hospitalité. Les missionnaires venus du sud étaient composés des noms célèbres tels que Jean-Marie Bedel, Ferdinand Fer et Louis Oundété. Voilà ce que je peux dire. Il y a beaucoup à dire. Je m'arrête là car peut-être, vous avez d'autres questions à poser.

Enquêteur : Oui. Je commencerai par vous demander à la suite de ce que vous avez dit tout à l'heure, pourquoi les Sénoufo ne furent pas hostiles tout de suite aux missionnaires catholiques ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Le Sénoufo, n'est pas belliqueux. Il est pacifique. Et puis l'arrivée d'un étranger chez toi, est comme vous revevez un ange de Dieu. Le Sénoufo tient à l'hospitalité parce qu'il par tradition hospitalier.

Enquêteur : N'était-ce pas parce que l'administration coloniale avait pacifié le pays sénoufo et que les missionnaires catholiques étaient vus comme étant des Blancs tout simplement.

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Des historiens l'ont dit et ils n'ont pas tort. Le contexte sociopolitique à l'époque où les premiers missionnaires arrivaient était favorable aux missionnaires. Samory venait d'être capturé et tout le monde jubilait dans le pays sénoufo quand on sait le mal qu'il a fait subir à nos parents sénoufo du sud du pays sénoufo, je veux parler des Tagbana et des Djmini.

Enquêteur : Ainsi donc, les Sénoufo avaient-ils un point de vue positif des missionnaires à leur arrivée ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Absolument. Pourquoi s'opposer aux missionnaires ?

Enquêteur : Parce qu'ils venaient pour changer l'ordre des choses.

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Ce fut un mauvais procès fait aux missionnaires. Mais, disons le tout net : les missionnaires se sont montrés très humanistes. Ils ont partagé de nombreux cadeaux aux populations, éduquer les enfants, construit des dispensaires, des léproseries.

Enquêteur : Ils ont aussi enseigné l'abandon du poro. Quand on sait l'importance de cette institution communautaire chez les Sénoufo.

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Effectivement, c'est là le couac. Ils ont péché par ignorance. Ils arrivèrent quelque part, loin, très loin de leurs

patries respectives et découvrent des choses qu'ils ne saisissent pas à priori, ils furent choqués. Cela a justement créé un choc culturel.

Enquêteur : Les regards des missionnaires de la société sénoufo étaient négatifs et cela a eu des conséquences graves sur l'action missionnaire.

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Oui ! Mais, il faut aussi imputé cela à la méconnaissance de la mentalité des Sénoufo. Le Sénoufo est ancré dans son passé et tous ces faits et gestes sont entachés des pratiques coutumières. Le missionnaire d'alors était comme un colon. Il exerçait dans un contexte social et politique qui l'amène à faire d'énormes confusions et a taxé le fait traditionnel du Noir de diabolique. Mais, le temps a évolué et les mentalités de part et d'autre ont évolué. Les missionnaires étaient arrivés à se rapprocher de la société sénoufo. On a parlé de certains missionnaires tels le Père Convers qui s'est fait initié au poro.

Enquêteur : L'avènement d'un clergé local dont faites partie n'était-elle pas la conséquence du choc culturel que vous évoquiez tout à l'heure ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : Il était logique pour les missionnaires d'assurer la relève. Ils venaient de loin et savaient qu'ils avaient une mission : implanter l'Eglise catholique. Une fois cela fait, les locaux devaient à la longue prendre la place des missionnaires européens.

Enquêteur : Mon père, vous semblez fatigué. Nous allons arriver au terme de notre entretien. Dites-nous ce que vous pensez de l'inculturation ?

L'abbé Coulibaly Yékagnan Christophe : C'est s'adapter au lieu et au temps. L'avenir de l'Eglise catholique repose sur cette pastorale.

2. ENQUETE AUPRES DE PERE TRICHET

Témoignage recueilli le 16 novembre 2001 à Abidjan, Cathédrale Saint-Paul du Plateau.

Enquêteur : Mon Père, pouvez-vous vous présenter ?

Père Trichet : Je suis Père Trichet. Directeur du Centre Culturel de la Cathédrale Saint-Paul du Plateau. Je suis auteur de plusieurs ouvrages.

Enquêteur : C'est à ce titre que nous venons vers vous pour avoir des informations sur l'évangélisation du pays sénoufo.

Père Trichet : Je vous renvoie donc à mes trois ouvrages publiés, en 1994, 1995 et 1996. Le premier tome est intitulé : *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1895-1914*, il a 171 pages. Le deuxième est intitulé : *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1914-1940*, il a 303 pages. Le troisième est intitulé : *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1940-1960*, Partie B, le Sud-ouest et le Nord, il a 244 pages.

Enquêteur : Merci mon Père de me renvoyer à vos ouvrages. Mais, je voudrais aussi échanger avec vous sur l'inculturation, notion qu'est chère à l'Eglise locale africaine.

Père Trichet : Allez-y ?

Enquêteur : Pensez-vous que c'est parce que l'Eglise catholique romaine semblait trop occidentalisée qu'il ait été nécessaire de parler d'inculturation ?

Père Trichet : Je dirai que l'inculturation est la conséquence du constat du divorce de l'Evangile avec la culture. Mais, savez vous que l'inculturation existe depuis que Dieu s'est fait homme. Il a pris la condition humaine et est venue dans le monde des hommes. Après que Jésus soit monté auprès du Père, les apôtres ont tenu compte de la culture dans laquelle ils vivaient pour évangéliser. En Afrique, la culture africaine jadis vue comme incompatible avec la foi chrétienne, a été un centre d'intérêt pour évangéliser. On intègre cette culture pour y puiser ce qu'il y a de bon pour adapter l'évangile. Voilà ce que je peux dire pour le moment sur l'inculturation. Allez lire mes ouvrages.

3. ENQUETE AUPRES DE YEO TENENAN VICTOR

Témoignage recueilli le 14 mars 2008 à son domicile sis à Adjamé 220 logements, Abidjan.

Enquêteur : Monsieur YEO Ténénan Victor, pouvez-vous vous présenter? :

YEO Ténénan Victor : Je suis YEO Ténénan Victor. Je suis né vers 1921. J'ai obtenu en 1940, le Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires (CEPE). Ce qui m'a permis d'être recruté moniteur - catéchiste à la Mission catholique de Korhogo en 1945. J' y ai exercé cette fonction jusqu'en 1965. En 1965, j'ai été élu Député de Korhogo à l'Assemblée Nationale, alors que j'étais inspecteur de l'enseignement primaire. En 1980, j'ai été élu Conseiller municipal à la mairie de Korhogo. En 1981, j'ai été élu maire de Korhogo. En 1996, je suis élu maire de Karakoro. En 1998, j'ai été le lauréat du prix d'excellence de la meilleure famille de Côte d'Ivoire. Depuis 2001, je suis au Conseil Economique et Social où je suis le Doyen des Conseillers Economiques et Sociaux de Côte d'Ivoire.

Par ailleurs, retenez aussi que j'ai épousé la petite fille de Louis Ouandété, le célèbre catéchiste sénoufo venu avec les missionnaires pour fonder des missionnaires en 1902 et 1904. Je suis un pur produit de l'Eglise catholique en pays sénoufo.

Enquêteur : " Monsieur YEO, merci de nous recevoir chez vous et de nous consacrer des minutes de votre précieux temps. Comme vous le savez déjà, je suis Félicien Coulibaly, je prépare une thèse en histoire. Mon thème est intitulé comme suit : « Missionnaires catholiques et Société sénoufo 1904-2004 ». Ainsi donc, notre centre d'intérêt est l'action missionnaire en général en pays sénoufo. Et comme, vous êtes une personne ressource dont nous a recommandé notre maître, le Professeur Tiona Ouattara, pour avoir été témoin d'une vieille époque de l'évangélisation du pays sénoufo, nous venons vers vous pour bénéficier de votre témoignage, nous sera énormément utile dans nos travaux. Avez-vous vous une précision à faire avant qu'on ne commence l'interview ? "

YEO Ténénan Victor : "Non. Allez-y".

Enquêteur : "Merci. Pouvez-vous nous évoquer le souvenir des premiers moments de l'évangélisation du pays sénoufo? "

YEO Ténénan Victor : "Je ne peux que vous donner les informations que j'ai moi-même entendues puisque je n'étais pas encore né. Selon les renseignements, il paraît que les premiers missionnaires sont arrivés en Côte d'Ivoire en 1895 à Grand-Bassam. Ensuite, ils se sont installés à Memni, puis à Bonoua, à Dabou, à Jacquerville ...etc. Ainsi donc les premiers missionnaires se sont installés dans le Sud du pays.

Pour ce qui est du Nord, les premiers missionnaires à venir dans le pays sénoufo se nommaient Jean-Marie Bedel, Ferdinand Fer. Ils étaient accompagnés de Louis Ouandété qui deviendra plus tard le catéchiste le plus important de la région, c'est un Djimini de la région de Kadiolo entre Dabakala et Boniérédougou (j'y étais en 2004 parce Louis Ouandété est le grand-père de mon épouse). Les missionnaires sont arrivés dans le pays sénoufo précisément à Korhogo en 1902 pour d'abord faire une prospection. Le chef Gbon les a reçu et ils ont visité son village. Ils sont retournés sur leur pas quelques heures après pour dormir à Togoniérédougou et sont descendus au Sud en passant par le Tagbanan pour voir si Louis Ouandété avaient encore des parents là-bas. Les premiers contacts furent tellement bons que six mois après, les missionnaires décidèrent de fonder une Mission dans le pays sénoufo. Ils construisent des baraques à Diembé (à quelques trente kilomètres au Sud de Korhogo) pour s'installer dans cette localité sénoufo où le chef leur avait manifesté des signes d'amitié lors de leur première montée au Nord en 1902. C'est en 1904 que les missionnaires décidèrent donc de s'installer à Korhogo. Ils ne prêchaient pas seulement l'évangile. Ils enseignaient aussi dans des écoles qu'ils ont fondées. J'oublie de te dire que lorsque les premiers missionnaires sont arrivés en Côte d'Ivoire, c'était sur demande de Binger, le Gouverneur de l'époque. Il avait besoin d'enseignants pour l'instruction parce que les enseignants métropolitains retournaient en Europe très souvent malades de la fièvre jaune qui sévissait dans les pays tropicaux. Binger avait sollicité les missionnaires et leur avait proposé de les payer sur le budget local. C'est ce qui expliquait le fait que lorsqu'on voyait un missionnaire

s'installer quelque part, il créait en plus de l'Eglise, une école. Donc, ils s'occupaient de la santé de l'âme et celle du corps. La santé du corps surtout était l'affaire des Sœurs. Aussi, soignaient-elles les populations et s'occupaient de l'éducation des filles.

Vous voyez, il y avait les dispensaires et l'école qui étaient les moyens d'actions les plus efficaces que les missionnaires utilisaient. Prenons mon cas, s'il n'y avait d'écoles, moi je ne serai pas arrivé au niveau social que j'ai actuellement. Je ne serai pas chrétien non plus. Ce sont les missionnaires qui ont demandé aux commandants de Cercles des élèves pour leurs écoles et ces écoles étaient appelées autrefois « écoles catéchistiques ». On y enseignait le catéchisme, mais on nous apprenait le français, on faisait un peu de calcul et le jardinage. On étudiait et on allait dans la vie active".

Enquêteur : "Mais, ces écoles étant catéchistiques, les missionnaires ne formaient-ils pas de catéchistes pour les villages ?"

YEO Ténénan Victor: "Oui ! Des chrétiens catéchistes. Mais cela dépendait de chacun des uns et autres. Il faut souligner que l'idée était de faire avant tout des chrétiens. Le choix de catéchistes était laissé à l'appréciation des uns et des autres puisque les catéchistes étaient rémunérés. Sinon, on pouvait faire autre chose, soit en trouvant un emploi dans les commerces des français. C'est en 1940 que les écoles catholiques à la demande Mgr Wach de Sinématiali, que nous avons passé le CEPE".

Enquêteur : "Combien étiez-vous ?"

YEO Ténénan Victor : "Nous étions une dizaine. A Sinématiali, il y avait Raphael Ténélo, Henri Kassagnan, et Isidore, à Korhogo, Victor Ténéna et Pierre Néhouélé, à Ferké, Sébastien Fangantougo".

Enquêteur : "Etes-vous devenir tous moniteurs-catéchistes ?"

YEO Ténénan Victor : "En tout cas la majorité".

Enquêteur : "Ainsi donc, les catéchistes avaient une place dans l'évangélisation des Sénoufo. Parlez-nous des actions des catéchistes en général ?"

YEO Ténénan Victor: "A ce niveau, je te recommande de lire le livret conçu en hommage à Louis Ouandété. Si tu montes au Nord, rends-toi à la Mission catholique de Korhogo, tu l'auras et tu seras mieux situé sur les actions des catéchistes. Aussi avez-vous le Professeur Ouattara Tiona qui vous suit, c'est un de mes anciens élèves. Il est historien et connaît beaucoup de choses sur le passé des catéchistes.

A ce que je sache, les catéchistes ont les collaborateurs directs des missionnaires. Les catéchistes de Louis Ouandété, de Pierre Ouana remplaçaient les missionnaires quand ils étaient absents, mais ne pouvaient pas dire la messe. A notre temps, il y avait un petit livret guide pour l'enseignement du catéchisme : « pourquoi nous sommes dans ce monde : pour servir Dieu et gagner le ciel ». Il y avait des questions et des réponses typiques. Après la classe, j'allais dans des villages environnants de Korhogo : Natio, Nantonon... pour enseigner aux villageois la « Bonne Nouvelle ». Je m'adressais aux chefs des villages que je visitais pour avoir son accord et je réunissais des adultes pour leur apprendre à parler le français, à calculer et à leur faire le catéchisme. Le rôle du catéchiste fut toujours important. Et c'est cette importance qui amena Mgr Nobou à construire à Lataha (à 15 km de Korhogo) une école pour la formation des catéchistes.

Mgr Nobou a été sacré le 09 janvier 1972 à Korhogo. Le Président Houphouët Boigny y était. J'ai moi-même fait un discours ce jour là en ma qualité de Député de Korhogo, le seul d'ailleurs chrétien puisque Gbon Coulibaly et Dramane Coulibaly étaient Député musulmans.

Autrefois, on appelait le Nord Préfecture Apostolique de Korhogo. Le premier Evêque était Mgr Kernivinen. Il était installé à Korhogo. Puis arriva Mgr Diss. Il choisit Sinématiali comme base. Mgr Wolf lui succéda. Il était à Ferké. Après lui, il y a eu Mgr Wach qui choisit aussi Sinématiali comme base de son apostolat. Mgr Durrheimer arriva par la suite et changea le nom Préfecture Apostolique de Korhogo en Vicariat Apostolique de Katiola en 1952. Il était installé à Katiola. Il préférait Katiola à Korhogo".

Enquêteur : "Pourquoi avait-il choisi Katiola comme base plus au Sud du pays sénoufo par rapport à Korhogo, Sinématiali et Ferké ?"

YEO Ténénan Victor : »Quand Mgr Durrheimer fut nommé Evêque, il était à Katiola au Séminaire où il enseignait. Il m'a même enseigné. Aussi à Katiola, il y avait une grande Eglise. Il a préféré la promotion de Katiola pour cela. C'était là un signe de rupture. Pourtant Korhogo était aussi une zone importante de la Province ecclésiastique de qui dépendait l'Eglise catholique à l'Est de la Côte d'Ivoire : Abengourou, Bondoukou, Tankéssé.

Nous avons compris plus tard les actions de Mgr Durrheimer. Il était un colon et avait ses préférences. Mais après Mgr Nobou fut nommé comme Evêque du Diocèse de Korhogo en 1971. Nous l'avons aidé dans sa tâche de missionnaire. Mais il faut dire que depuis 1959 j'étais officiellement parti de la Mission pour non respect d'un contrat. Aussi, je m'étais intéressé entre temps à la politique. Et cela m'avait obligé à prendre mes distances. Les missionnaires ne voulaient pas de politiciens à la Mission".

Enquêteur : Pourquoi ?

YEO Ténénan Victor : «Le parti politique fort en ce moment était le PDCI-RDA et les missionnaires comprenaient mal l'apparement du PDCI au Parti Communiste Français. Ils ne voulaient pas que les chrétiens adoptent l'esprit communiste".

Enquêteur : Pourquoi ne voulaient-ils pas du communisme ?

YEO Ténénan Victor : "Le communisme en France niait l'existence de Dieu. L'anticléricalisme était la conséquence de ce fait. Les commandants à cet effet combattaient le catholicisme parce que les missionnaires dénonçaient l'exploitation du nègre par l'administration coloniale. Les missionnaires luttèrent pour l'émancipation de l'Homme".

Enquêteur : "Maintenant, je voudrais que nous ouvrons un autre chapitre, celui du regard des missionnaires sur la société sénégalaise. Comment les missionnaires regardaient-ils le poro, socle de cette société ?"

YEO Ténénan Victor: "Pour vous dire la vérité, les missionnaires ne voulaient pas du poro. Ils croyaient que ceux qui faisaient le poro étaient des fétichistes. Donc, ils l'ont combattu. A Sinématiali, un missionnaire a même brûlé les Bois sacrés les plus importants du village. Ils n'admettaient pas du

tout que les chrétiens aillent dans le bois sacré. D'ailleurs, c'était pour eux l'obstacle premier à l'action missionnaire en pays sénoufo. Dans le pays sénoufo, on notait une omniprésence des lieux sacrés (marécages sacrés, bois sacrés, marigots et fleuves sacrés, brousses sacrées etc.). Les lacs qui jalonnent la rive droite du cours d'eau Bagoé, notamment le lac Dalaba au sud-est de Kouto, doivent leur sacralité et l'affluence populaire au mythe affirmant que les fondateurs des cités riveraines ont atterri à leurs emplacements. La présence du lac Dalaba, poissonneux sera la cause principale de l'installation de missionnaires à Kouto, plutôt qu'à Boundiali, le chef-lieu de subdivision.

Mais à l'arrivée de Mgr Auguste Nobou, les choses ont évolué et changé. Son regard positif sur le poro avait amené les missionnaires à changé de comportement à l'égard de cette société initiatique. Etant originaire du Sud, il savait que dans sa région, il y avait une culture qui caractérisait ses concitoyens. Donc pour lui, le poro était la culture du Sénoufo. Il savait bien que le poro avait de la valeur aux yeux du Sénoufo. Mgr Nobou eut raison parce que par le passé quand tu n'avais pas fait l'initiation du poro, tu étais considéré comme un demi-homme ; tu n'étais pas un homme complet. Cela est encore valable de nos jours. Tu n'avais aucune considération venant de la part du village. Tous les secrets se trouvent dans le bois sacré.

Cependant, moi en tant que chrétien converti, je ne voulais pas faire l'initiation au poro. Les missionnaires avaient tellement eu une influence sur moi que je considérais le poro aussi comme fétichiste. Plus tard j'ai réalisé que le poro n'était rien de tout ça. C'est notre culture et elle nous donne une formation qui donne à l'homme sa dimension intellectuelle, morale, physique, tout.

C'est mon oncle qui m'a amené à faire le poro. J'étais déjà baptisé et en classe de 4^{ème} au Séminaire de Katiola. Cet oncle, chef de notre village, qui m'a fait asseoir un jour de vacances chez lui et me dit : « tu dois faire le poro ». Je lui répondis que j'étais chrétien et tant que tel c'était impossible. Il renchérit : « tu vois, tu ne sais pas ce que tu seras demain. Moi, je suis chef de notre village et la chefferie te reviendra peut être un jour. Si tu l'es comment vas-tu comprendre les choses du village. Si les villageois se réunissent et tu n'es pas un initié, ils diront que tu es « mohon », c'est-à-dire

un homme qui ne connaît rien. Même si tu es le chef on peut te demander de te retirer. Et ce sera la porte ouverte à la persécution de tous genres et même les empoisonnements. On pourra te tuer et dire que tu as vu le poro. Pour sauver l'honneur de notre famille, je te conseille de faire le poro ». J'ai accepté donc de faire l'initiation au poro, sur conseils de mon oncle. Il faut dire que l'organisation sociale reposait sur le poro et on ne pouvait pas y échapper. Les missionnaires ne comprenant rien du fonctionnement de la société sénoufo ont condamné ses institutions".

Enquêteur : Etes-vous d'accord avec cette attitude hostile des missionnaires contre la société sénoufo en général et le poro en particulier ?

YEO Ténénan Victor : Non, pas du tout ! Il ne leur fallait pas détruire ou attaquer brutalement la coutume. Si on détruit la culture du nègre, on détruit le nègre lui-même dans sa racine ; il ne vaut plus rien. Les missionnaires n'avaient pas compris cela. On peut faire le poro et être très bon chrétien. Demandez à l'Abbé Yékagnan Christophe COULIBALY s'il n'a pas fait le poro.

Enquêteur : Etre bon chrétien et faire le poro, c'est ce que Mgr Nobou a réussi ?

YEO Ténénan Victor : Oui ! Il a admis l'initiation au poro avant même le baptême chrétien mais défendant de faire des immolations au cours de l'initiation.

Enquêteur : Outre le poro, la polygamie était aussi condamnée par les missionnaires ?

YEO Ténénan Victor : "Oui. Jusqu'aujourd'hui, les missionnaires n'acceptent pas la polygamie. D'ailleurs depuis 1965, l'Etat de Côte d'Ivoire a aboli officiellement la polygamie. On avait demandé aux vieux qui étaient dans cette situation de la régulariser. Les missionnaires exigeaient la monogamie parce qu'ils estimaient que la femme a été faite à partir d'une seule côte de l'homme et non de deux, trois ou quatre côtes. La tradition acceptait la polygamie, tout comme les musulmans".

Enquêteur : On arrive à un autre chapitre, celui de l'inculturation. Que pensez-vous de cette nouvelle tendance dont on parle tant dans l'Eglise de nos jours ?

YEO Ténénan Victor: "C'est une très bonne chose. Quand vous avez parlé tout à l'heure, laissez-moi vous dire qu'il y a eu des missionnaires qui se sont initiés au poro. Dans le Sud, chez les Akan lagunaires, il y a des prêtres qui sont d'une classe d'âge et qui participe aux cérémonies traditionnelles de leurs générations. Dans le pays sénoufo, le Père Convers de Dikodougou fut initié au poro. C'est là que l'inculturation a commencé. Et par la suite, on a observé l'intégration des chants traditionnels sénoufo dans les cérémonies liturgiques chrétiennes. Cela a commencé sous Mgr Wach. Avec lui, le kyrié, le salut au Saint-sacrement, l'offertoire étaient chantés en langue vernaculaire. L'utilisation de la musique traditionnelle pour honorer le Christ était la bienvenue. En pays sénoufo, la musique permettait aux chefs coutumiers d'être honorés. Donc, il était nécessaire de l'intégrer dans les cérémonies liturgiques chrétiennes pour honorer Dieu. Ne dit-on pas que chanter, c'est prier deux fois".

Enquêteur: Parlons à présent des résistances au christianisme, manifestées par les Sénoufo. Ces résistances prenaient quelles formes ?

YEO Ténénan Victor : "Les résistances étaient nées du fait que nombreux étaient les Sénoufo à l'époque qui ne voulaient pas de changement. L'Eglise gênait beaucoup dans leurs pratiques traditionnelles. Leur intérêt était en jeu. Ainsi donc, des Sénoufo persécutaient d'autres Sénoufo qui étaient plus proche de la Mission. Des catéchistes ont payé le prix de leur fidélité à la Mission par endroit dans le pays sénoufo".

4. ENQUETE AUPRES DE SŒUR YAPI JACQUELINE

Témoignage recueilli le 14 avril 2008 à Ferkessédougou.

Enquêteur : Ma Soeur, pouvez-vous vous présenter ?

Sœur Yapi Jacqueline : Je suis Sœur Yapi. Je suis ici à Ferkessédougou depuis cinq ans. Je suis la responsable du dispensaire catholique de Ferkessédougou, des Sœurs Notre Dame des Apôtres.

Enquêteur : En quoi consiste votre action ?

Sœur Yapi Jacqueline : Nous recevons des malades, leur administrons des médicaments et les premiers soins.

Enquêteur : Quelle est la catégorie des malades que vous recevez ?

Sœur Yapi Jacqueline : Il y a toutes sortes de malades. Les adultes, les enfants et les mamans fréquentent notre dispensaire.

Enquêteur : Sont-ils tous des chrétiens ?

Sœur Yapi Jacqueline : Ils sont de toutes les confessions.

Enquêteur : Pourtant, vous devrez favoriser les chrétiens ?

Sœur Yapi Jacqueline : Non. Notre action est pour tout le monde. Pas de critères de choix. Dieu est unique. Et l'amour de Dieu qui fonde notre action, l'action des Sœurs Notre Dame des Apôtres, est amour. C'est l'homme qu'il faut sauver et aider à se réaliser. Outre, le dispensaire, nous disposons d'un centre ménager d'apprentissage aux métiers.

Enquêteur : Si on comprend bien, vous exercez dans l'humanitaire. Mais, n'y a-t-il pas un intérêt d'évangélisation des patients et élèves du centre ménager ?

Sœur Yapi Jacqueline : Absolument non ! Le patient ou l'élève n'est aucunement contraint à devenir chrétien s'il est musulman. Si nos actions touchent le malade adulte, il peut bien devenir chrétien s'il le désire et nous l'aidons dans ce sens. Pour tout savoir sur nos actions menées, nous avons un cahier où vous trouverez l'ensemble de nos activités année par année. Prenez note.

5. ENQUETE AUPRES DE COULIBALY JOACHIM

Témoignage recueilli le 15 avril 2008 à Sinématiali.

Enquêteur: Bonjour Monsieur. Je suis Coulibaly Navigué Félicien, étudiant en thèse à l'Université de Cocody-Abidjan. Je suis ici à Sinématiali pour rencontrer des personnes ressources qui éventuellement peuvent me donner des informations sur le passé chrétien du pays sénoufo. Avant d'entrer dans le vif du sujet, pouvez-vous vous présenter Monsieur ?

COULIBALY Joachim : Je suis COULIBALY Jaochim, né en 1945 à Sinématiali. Je suis chrétien catholique baptisé et confirmé. Je fus moniteur-catéchiste à la Mission de Sinématiali.

Enquêteur : Merci Monsieur Coulibaly. Pour commencer, dites-nous pourquoi et comment les missionnaires catholiques se sont-ils établis en pays sénoufo ?

COULIBALY Joachim: Ce que je sais et qui m'a été rapporté par mes parents, est que les missionnaires sont arrivés ici à Sinématiali grâce à Lalourgo, qui était alors chef de Sinématiali. Il était allé en 1921 à la foire coloniale de Marseille en France en compagnie du Chef Gbon de Korhogo. Tombé sous le charme du beau pays des Français, il avait dès son retour souhaité la présence des Blancs chez lui. Et les missionnaires qui étaient des Blancs étaient à Korhogo, plus près de chez lui. Il demandait l'instruction de ces concitoyens, rien d'autres. Ce fut une très aubaine pour les missionnaires implantés à Korhogo. Sinématiali commandait beaucoup d'autres villages et ce fait ne pouvait qu'être un avantage pour les missionnaires. Et quand ils se sont installés en 1922, 1923, ils ont commencé par l'école. Ils demandèrent des élèves au chef Lalourgo : deux élèves par village. Des réactions furent favorables. Les élèves inscrits dans les écoles missionnaires devenaient soit catéchistes ou autre chose selon le bon vouloir.

Enquêteur : Quels furent les Pères fondateurs de la Mission de Sinématiali ?

COULIBALY Joachim : Beaucoup sont passés ici au début comme on me l'a signifié. Mais, je me rappelle le nom de Mgr Joseph Diss.

Enquêteur : A part l'école qu'on connaît comme un puissant moyen d'action utilisé par les missionnaires, y avait-il autre moyen ?

COULIBALY Joachim : Les missionnaires donnaient des objets exotiques aux enfants : les bonbons, les médailles. Ces objets fascinaient les enfants et avaient pour objectifs de séduire les autres enfants qui étaient réticents au catholicisme. Les Blancs étaient vus comme des colons puisqu'ils avaient la peau blanche. C'est pourquoi, ils n'avaient pas de considération pour l'homme noir en ce moment là. Les Pères giflaient les enfants et même les jeunes qui fréquentaient l'Eglise pour le catéchisme. Quand tu ne venais pas au cours de catéchisme, les Pères à la suivante séance te giflait. Certains malgré tout restaient attachés à la Mission. Par contre, d'autres ont abandonné.

Enquêteur : Il n'était pas bon de procéder ainsi. Amener les gens à la religion par la force ?

COULIBALY Joachim : En tout cas, c'était aussi un moyen de coercition qu'ils utilisaient. Ils savaient qu'ils étaient Blancs et le Blanc suscitait la peur, la crainte et le respect. Donc les missionnaires usaient de ce fait pour s'imposer aux Noirs. Mais, il faut dire que les missionnaires défendaient quand même les gens que les chefs et l'administration coloniale exploitaient. Les notables voyaient mal les missionnaires parce qu'ils se disaient que ces derniers étaient contre leur intérêt. Par conséquent, les enfants et toute personne en général qui partait à l'Eglise les dimanches avaient des problèmes dans leur maison. Leurs parents souvent refusaient de leur donner à manger. Ils leur demandaient si les Pères de l'Eglise ne leur avaient pas donnés à manger. Donc, on privait ces enfants de nourriture. Les parents voulaient ainsi mettre la pression sur les enfants pour les amener à abandonner le nouveau chemin qu'ils venaient d'emprunter. .

Enquêteur : C'était là une persécution ?

COULIBALY Joachim : Oui ! Il y en eu. Surtout à l'endroit du poro. Ce sont les missionnaires qui ont été les premiers à attaquer. Ils défendaient aux chrétiens de faire l'initiation au poro. Pour eux, c'était diabolique. Par

exemple, une fois à l'absence de l'Evêque, un Père avait demandé aux enfants du village de venir écouter la catéchèse. Et il menaça de bruler les bois sacrés si ceux-ci n'obtempéraient pas. Les gens croyaient que c'était de la blague et ils ne sont pas sortis pour écouter la catéchèse. Le soir, le Père prit certains de ces élèves avec lui et sont allés bruler les cases fétiches du bois sacré, *Tiékpoho*, là où se trouve le grand poro des Nafara. Après, ils sont allés bruler le bois sacré *Kofih* là où se trouvaient les fétiches protecteurs du village.

Enquêteur : Comment appelait-on le Père qui a commandité les attaques des bois sacrés de Sinématiali ?

COULIBALY Joachim : Il s'appelait Père Onimus. Quand l'Evêque est revenu, il n'était pas content de l'attitude de son missionnaire.

Enquêteur : Justement comment expliquez-vous l'attitude du Père Onimus.

COULIBALY Joachim : Les Pères croyaient que la pratique du poro était satanique tout simplement.

Enquêteur : Et maintenant, quelle est l'attitude des missionnaires à l'égard du poro ?

COULIBALY Joachim : Il faut dire que les temps ont changé et les mentalités ont aussi évolué. C'est Mgr Auguste Nobou, paix à son âme, qui a radicalement changé les choses. Sa vision était différente de celle des premiers missionnaires. Peut-être qu'il était le premier noir à occuper une aussi haute responsabilité dans la province ecclésiastique de Korhogo. Mgr Auguste Nobou dès son arrivée a commis des gens pour l'étude sociologique et anthropologique du poro. Après ces études, il a conclu pour dire que « pour être baptisé ou confirmé il faut avoir fait le poro ». Pour lui, le poro n'était pas fétichiste, il était culturel et identitaire.

Enquêteur : Pourtant, il y a encore des pratiques incompatibles avec la foi chrétienne comme immoler un animal dans le bois sacré.

COULIBALY Joachim : Certes ! Mais on peut dire que le poro, était comme le service militaire du Sénoufo. Tout jeune doit passer par là. Tu vois, c'est

quand tu meurs en pays sénoufo, qu'on sait l'importance de l'initiation au poro. Des promotionnaires du bois sacré, à ta mort s'occupent bien de ton corps. Même si l'eau coule de ton corps, ils vont te tenir avec respect et considération jusqu'à ton enterrement. Tu sais, ce n'est pas tout qui mauvais de l'initiation au poro. Tout ce que nous avons fait, ne peut être dit ici. Mais, je pense qu'il y a beaucoup d'amélioration dans les pratiques au bois sacré. Les choses ne sont plus les mêmes comme avant chez moi, parce que je suis maintenant chrétien.

Enquêteur : Quelles choses ?

COULIBALY Joachim : Je suis chrétien et ma religion me défend certaines choses. Aujourd'hui, quand je vais au bois sacré, je constate que beaucoup de choses ont été bannies. Tous les sept ans quand on va dormir au bois sacré, il y a des pratiques qui n'existent plus pour faire place au poro avec une dimension plus identitaire et culturelle. En tout cas, c'est comme ça que je vois maintenant les choses et beaucoup de chrétiens sénoufo ont cette considération du poro.

Enquêteur : Croyez-vous au charlatanisme ?

COULIBALY Joachim: Vous savez, ça dépend de chacun et de sa foi. On est africain et le Noir reste le Noir. Croire, c'est facile à dire, mais dans le cœur ce n'est pas sincère et c'est comme ça que beaucoup se comportent. Face à la maladie, quand le médecin ne peut plus rien faire après plusieurs remèdes proposées, les gens ont recours très vite aux marabouts, aux charlatans et autres devins pour trouver véritablement l'origine du mal. Et quand vous y allez, on vous impose des sacrifices et des pratiques contraires à votre foi. En tant que croyant, il n'est pas bon de faire ça ; mais les réalités de la vie quotidienne (maladie, attaques de sorciers, mauvais sort) obligent beaucoup de croyants sénoufo à aller chez les charlatans.

Enquêteur : Mais nombreux sont qui trouvent ça normal et puis on parle d'ailleurs d'inculturation ?

COULIBALY Joachim : Non, il ne faut pas qu'ils confondent les choses. Ce n'est pas de l'inculturation ça. Vous savez, ce phénomène là, j'ai lu quelque chose là-dessus. Il ne faut pas qu'on se prêle à des jeux païens pour dire que c'est de l'inculturation. Il s'agit de valoriser la culture sénoufo à travers l'évangile. Et c'est Mgr Nobou qui a le plus réussi ça. Il a fait étudier notre culture et comprendre par la suite que le poro n'est pas diabolique. Beaucoup de choses qu'on rejetait avant ont intégré l'Eglise : le balafon par exemple, les chants liturgiques en sénoufo et autres choses de notre culture ont eu leur résonance dans l'Eglise.

C'est Vatican II qui a changé les choses. Tu sais, avant le prêtre tournait le dos aux fidèles les dimanches pendant la messe. Il faisait comme les imams musulmans le font actuellement dans la mosquée. Et c'est après Vatican II que tout a changé. Même le latin qui était utilisé avait commencé à être abandonné. L'avenir de l'Eglise se trouve dans l'inculturation.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

6. ENQUETE AUPRES DE KONATE DOFERE BENJAMIN

Témoignage recueilli le 16 avril 2008 à Kouto. Par moment TRAORE Basile catéchiste diocésain à la Mission de Kouto intervient pour apporter des additifs ou mieux nous éclairer.

Enquêteur : Merci Monsieur Konaté. Pouvez-vous vous présenter avant qu'on ne commence l'interview ?

KONATE Doféré Benjamin : Je suis né en 1942 à Samogoso à près de 2 kms de Kouto. Je fus cuisinier à la Mission catholique de Kouto de 1960 à 2002. Je suis l'actuel chef du quartier mission de Kouto.

Enquêteur : Dites-nous, comment la Mission de Kouto fut fondée ?

KONATE Doféré Benjamin: C'est le Père Vowyl qui a fondé la Mission catholique de Kouto en 1927.

Enquêteur : C'est aussi lui qui a crée le quartier mission où nous sommes actuellement ?

KONATE Doféré Benjamin : Oui ! C'est pourquoi le quartier porte son nom. Avant, les missionnaires avaient décidé de regrouper les chrétiens. Ils l'ont fait parce que les Sénoufo de Kouto ne voulaient pas que leurs frères se convertissent au christianisme. Les chrétiens qui étaient en ville, étaient persécutés. Voyant cela, les Pères eurent l'idée de les regrouper sur un même site pour les mettre à l'abri des persécutions.

Enquêteur : Combien de familles étaient-ils installés au quartier Vonwyl dans les premiers moments ?

KONATE Doféré Benjamin: Il y en avait sept : la famille de Jean-Pierre, de Jules, de Dossongui, de Léon Klo, de Zié...Leurs descendants sont demeurés chrétiens jusqu'aujourd'hui et demeurent encore dans le quartier.

Enquêteur : Comment les missionnaires ont-ils obtenu les premiers chrétiens de Kouto.

KONATE Doféré Benjamin: Par l'école avant tout. Les parents ne voulaient pas que leurs enfants aillent à l'école. Ils n'avaient pas compris l'importance de l'école. En ce moment là, les enfants aidaient leurs parents dans les travaux champêtres.

Enquêteur : Tout comme les parents qui ne comprenaient pas le sens de l'école, les missionnaires aussi n'avaient pas compris le sens du poro.

KONATE Doféré Benjamin: Les premiers missionnaires pensaient que dans le poro, il n'y avait que le fétiche. Pourtant avec le poro, il n'y a pas de danger pour le chrétien. Le poro est l'héritage que nous ont légué les parents. Si ton père monte sur un arbre et que tu n'y arrive pas à monter comme lui, tu ne peux que mettre tes mains sur ledit arbre.

TRAORE Basile: Vous voyez, les missionnaires étaient contestés parce qu'ils avaient un mauvais regard du poro. La fondation du quartier Vonwyl est la preuve matérielle de l'opposition du Sénoufo de Kouto au christianisme. Tous ceux qui y vivent sont des anciens employés des Pères : maçons, cuisiniers, boys.

Enquêteur : Avec tout ça, peut-on dire qu'il n'existe de chrétien que ceux issus du quartier Vonwyl ?

KONATE Doféré Benjamin : Non ! Je peux dire que la moitié de la population de Kouto est chrétienne. Mais, ils sont nombreux ceux qui ne viennent plus à l'Eglise.

Enquêteur : Pourquoi ?

TRAORE Basile : Cela peut s'expliquer par le fait que le degré de leur foi a baissé. Il n'y a plus d'engouement. Les premiers Pères savaient attirés les gens à la Mission. Ils offraient de la friperie, des objets exotiques, de la nourriture. Aujourd'hui, rien de tout ça. Les dimanches à l'Eglise, on ne peut atteindre que cent (100) fidèles autochtones. Et la majorité est composée de jeunes. Les vieux disent qu'ils sont fatigués et ne peuvent plus être disponibles pour l'Eglise.

Enquêteur : Peut-être, c'est parce que les vieux sont trop attachés à la culture ?

TRAORE Basile : Vous savez, on peut être bon chrétien et être initié au poro. Il n'y a pas d'incompatibilité. Mgr Nobou, avait toujours soutenu que pour être baptisé, il faut avoir fait le poro.

L'initiation est formatrice. Elle contient des valeurs culturelles telles que la solidarité, l'entraide, la tolérance, la bonté, la justice, le respect des aînés...

KONATE Doféré Benjamin: Dans le bois sacré, il n'y a pas de fétiches. S'initier au poro, c'est suivre une formation qui fera de toi un homme complet.

TRAORE Basile :

On a une mauvaise idée du poro. Pourtant dans la formation, on vous apprend un langage secret que l'on peut utiliser en cas de guerre ou pour ne pas se faire comprendre des autres. A part la formation, il y a le volet masques. A ce niveau on peut dire que c'est facultatif.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

7. ENQUETE AUPRES DE TRAORE BASILE

Témoignage recueilli le 16 avril 2008 à Kouto.

Enquêteur : Monsieur TRAORE, pouvez-vous vous présenter ?

TRAORE Basile : Je suis catéchiste diocésain basé à la Mission catholique de Kouto. J'ai été également un ancien élève de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest.

Enquêteur: Tout à l'heure quand j'interrogeais Monsieur KONATE, vous interveniez par moment. Vous avez eu à parler d'inculturation. Mais, n'avez-vous pas peur qu'on arrive à un niveau de syncrétisme à l'heure actuelle de l'inculturation ?

TRAORE Basile : Non, il faut savoir faire la différence entre le syncrétisme et l'inculturation. Le syncrétisme est un mélange des éléments culturels religieux d'un peuple donné avec la foi importée. Le Harrisme et Papa nouveau en sont des exemples probants. C'est tout un amalgame. Le syncrétisme aboutit à la création d'Eglises locales. Alors que l'inculturation constitue l'intégration des valeurs culturelles d'un peuple donné qui pourraient rejoindre l'Evangile dans sa dimension culturelle. On parle d'inculturation quand on pense à l'intégration du balafon dans l'Eglise par exemple ; les chants sénoufo ; le rite de veuvage pratiqué. L'inculturation consiste donc à évangéliser la culture, on les met sur la même longueur d'onde. Or le syncrétisme consiste à superposer culture et Evangile. Ce n'est pas la même chose.

Enquêteur : Pour le cas du pays sénoufo, doit-on limiter l'inculturation à l'intégration du balafon et du parler sénoufo dans les cérémonies liturgiques ?

TRAORE Basile : Justement, l'inculturation en pays sénoufo ne peut se limiter à cela. Quand vous prenez un pays comme le Zaïre (actuel République Démocratique du Congo), on vit réellement l'inculturation sous toutes ses formes. Par exemple, quand quelqu'un est malade, on pratique des rites religieux catholiques avec l'encens et l'eau bénite avec des prières telles que le chapelet et l'invocation des Saints. Ces pratiques se retrouvent dans le monde traditionnel africain. Autre exemple, les cérémonies liturgiques sont

teintes des couleurs africaines avec un prêtre local et des soutanes confectionnées avec le tissu local.

En pays sénoufo, on ne pourra véritablement réussir l'inculturation que l'on se rapproche vraiment de la culture y puiser ce qui est bon. Je le dis parce que le Sénoufo dans l'âme est traditionnel. Sa distance vis-à-vis de l'Eglise s'explique par le fait qu'il pense encore que le christianisme est la religion du Blanc. L'un des preuves pour lui se trouve dans le prénom chrétien que les baptisés portent. On aurait pu par équivalence comme avec les noms patronymiques que les Dioula musulmans nous ont imposés au mépris de nos vrais noms sénoufo. La encore le Sénoufo comprenaient que c'était des Noirs comme eux. Donc, pour les prénoms on pouvait dire *Klotioloman* au lieu de Dieudonné *Fondara* au lieu de Félicité, *Klotiolononh* au lieu de Marie et ainsi de suite.

Une fois j'ai des prises de becs avec un missionnaire de race blanche qui a imposé Félicité à une candidate au baptême, pourtant elle se nommait déjà *Foundara*. J'ai attiré son attention sur la tautologie des prénoms. Il m'a dit que je pourrais changer l'ordre des choses si un jour je devenais chrétien. Vous voyez que c'est une forme de colonisation que l'Eglise avait entrepris et qu'il faut changer aujourd'hui pour que l'inculturation soit une véritable réussite.

8. ENQUETE AUPRES DE COULIBALY KARIDJA

Témoignage recueilli le 15 avril 2008 à Kouto.

Enquêteur : Bonjour la vieille, pouvez-vous vous présenter ?

COULIBALY Karidja: Bonjour mon fils. Je me nomme Karidja Coulibaly. J'ai 60 ans. Je suis le premier enfant baptisé de Kouto. J'avais 6 mois quand mes parents optèrent pour mon baptême ici à la paroisse Saint-Michel de Kouto.

Enquêteur : Tes parents étaient-ils chrétiens ?

COULIBALY Karidja : Oui ! On peut ainsi dire qu'ils se sont intéressés à la religion chrétienne quand les premiers missionnaires sont arrivés ici à Kouto. Vous savez que Kouto était une région partagée entre l'islam et l'animisme. Ceux qui n'étaient ni animistes ni musulmans avaient eu de la sympathie pour la religion chrétienne. Dans cette religion, les Pères étaient beaucoup courtois envers l'homme en général. Ceux qui allaient les dimanches à l'Eglise étaient comblés de cadeaux : chemises, jouets et mangeaient à satiété.

Enquêteur : Oui ! C'était une manière d'attirer les habitants de Kouto à l'Eglise.

COULIBALY Karidja: On en était bien conscient. Mais il faut dire que la pauvreté sévissait dans la région. Les gens souffraient et de nombreuses familles manquaient de nourriture pour leurs enfants et pour eux-mêmes. Alors que les Pères en disposaient pour tout le monde. La nourriture, les jouets, le tchapalo et autres. Ce qui a permis une adhésion de nombreuses personnes à la religion chrétienne.

Enquêteur : **Mais**, est-ce que ces personnes ont longtemps continuer à adhérer à la religion des chrétiens quand on sait que le poro était présent et contraignait les hommes à ne pas échapper aux initiations communautaires.

COULIBALY Karidja : Il faut reconnaître que le poro est une force chez nous. Personne n'y échappait quand il s'agissait de son initiation. Les chrétiens étaient appelés à s'initier au poro. Certains cédaient par contrainte et d'autres se disaient convertis et donc libérés du joug communautaire. Mais ces derniers n'étaient pas nombreux. Et comme cela profitait aux Pères,

notamment au Père Wonvyl, qui était le chef de l'Eglise catholique à Kouto, le site de la mission catholique de Kouto servait de lieu d'asile pour les libérés. C'est ainsi que le quartier Wonvyl fut créé et on y installa les chrétiens qui n'étaient plus en odeur de sainteté avec leurs parents ou encore avec la communauté.

Enquêteur : Vous habitez le village de liberté Wonvyl. Vos parents étaient-ils rebelles aux lois coutumières ?

COULIBALY Karidja : Tu sais le Sénoufo est intègre. Soit il est avec toi soit il ne l'est pas. Mon père avait fait un choix et il l'a assumé jusqu'au bout. Et ce qui explique notre présence ici au quartier missionnaire. Tous ceux qui y sont, sont des chrétiens.

Enquêteur : Oui, le vieux Benjamin Doféré me l'a dit. Il a dit aussi que le Sénoufo même devenu chrétien ne peut jamais abandonner le poro. Es-tu d'accord avec lui ?

COULIBALY Karidja : Parfaitement. Tu m'as dit que tu es Sénoufo, tu dois savoir autant que moi l'importance du poro en pays sénoufo. Il faut faire la part des choses. C'est ce que les Pères n'avaient pas compris qu'au début de l'évangélisation du pays sénoufo. Ils ont dit que le poro, n'est pas bon parce que c'est l'œuvre du diable. Et que quand tu es converti, tu dois te garder de faire l'initiation au poro. Nombreux sont nos parents qui y ont cru. Mais nombreux étaient ceux qui n'étaient pas d'accord avec les missionnaires. Le poro est l'âme du Sénoufo. Si on l'enlève, il ne peut vivre. Nul ne sait comment il a été institué et nul ne peut le supprimer. Quand les missionnaires ont regardé le poro comme diabolique, les chrétiens et les populations ont vu en eux des ennemis de notre coutume. D'autres ont tenté de braver les coutumes ailleurs, comme à Sinématiali nous a-t-on dit, en désacralisant les bois sacrés. Il eut des moments de chocs.

Enquêteur : Mais, les missionnaires se sont-ils ressaisis ?

COULIBALY Karidja : Oui ! Ils étaient des Blancs, et ne pouvaient rien comprendre de nos pratiques coutumières. Mais, il a fallu que des noirs arrivent dans le clergé pour que le poro soit vu autrement. Traoré Basile m'a

dit que Monseigneur Nobou est venu changé les choses dans la vision de l'Eglise du monde culturel sénoufo. Comme il était africain, il a pu comprendre aisément.

Enquêteur : Merci la vieille, il se fait tard je dois retourner à Korhogo. Je reviendrai un jour pour d'autres questions.

COULIBALY Karidja : merci mon fils et bon retour. Que Dieu t'accompagne.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

9. ENQUETE AUPRES DE SORO NAMOGO MICHEL

Témoignage recueilli le 17 avril 2008 à Korhogo, Paroisse Saint-Jean Baptiste.

Enquêteur : Bonjour le vieux, pouvez-vous vous présenter ?

SORO Namogo Michel: Je suis SORO Namogo Michel. Je suis le doyen des catéchistes diocésains de Korhogo.

Enquêteur : Qu'est-ce qu'un catéchiste diocésain ?

SORO Namogo Michel : Dans le groupe de mot, il y a catéchiste et diocésain. Le catéchiste, est un suppléant des prêtres dans sa localité d'origine. C'est lui qui y est chargé de l'animation de la catéchèse ; il est le relais de l'Eglise en général auprès des fidèles. Ils les organisent, les motivent et constituent le berger du troupeau. Vous savez, les prêtres qui arrivent ne sont pas généralement des Sénoufo. Ils ont besoin de quelqu'un qui connaissent mieux le terrain pour engager l'évangélisation. Et ils s'appuient sur le catéchiste.

Le catéchiste relève d'un Diocèse. Il est à la charge du Diocèse qui lui donne une rémunération juste pour l'aider dans sa tâche. Le catéchiste diocésain est un engagé pour la cause du Christ.

Enquêteur : Louis Ouandété est un de vos devanciers dans la tâche. Parlez-nous de lui ?

SORO Namogo Michel : Je ne l'ai pas connu personnellement puisque c'est un ancien. Mais je vous conseille de lire le livret hommage sorti en l'honneur de cet illustre personnage de l'évangélisation du pays sénoufo. L'avez-vous ?

Enquêteur : Oui !

SORO Namogo Michel : Alors lisez-le ! Vous aurez de plus amples informations sur Louis Ouandété. Aujourd'hui comme le constatez, je suis très occupé. Je prépare une visite dans des villages.

Enquêteur : Actuellement combien de catéchistes diocésains êtes-vous ?

SORO Namogo Michel : Nous sommes une vingtaine répartie à travers le pays sénoufo.

Enquêteur : L'archevêque a-t-il conscience de vos activités sur le terrain ?

SORO Namogo Michel: C'est Monseigneur Nobou qui institué notre corporation. Il a pris soin de nous. Il y a un centre de formation des catéchistes à Lataha. L'importance du catéchiste est indéniable. Les premiers missionnaires en avaient conscience. Ils ont utilisé des catéchistes ça et là pour se faire connaître et entendre. Aujourd'hui, cela continue. L'évangélisation continue et tant qu'il y aura évangélisation, il y aura des catéchistes. Monseigneur Marie Daniel Dadiet connaît notre importance et nous avec lui.

Enquêteur : En tant que catéchiste, rencontrez-vous des difficultés sur le terrain. Si oui, lesquels ?

SORO Namogo Michel : Oui ! Rien n'est acquis d'avance. Il faut un travail de terrain pour amener les Sénoufo à la religion chrétienne. Beaucoup sont ancrés dans les pratiques anciennes : consultation de devins, fétichisme et autres. Nous ne pouvons pas leur enlever leurs pratiques du coup. Nous leur enseignons l'évangile et les conscientisons que le chemin emprunté n'est pas incompatible avec le christianisme, mais le chemin que Jésus a tracé est celui qu'il faut emprunter pour avoir une vie agréable sur terre. Vous savez le Sénoufo est attaché aux choses terrestres et pour y parvenir au bonheur, il maintient ses relations avec les ancêtres.

Enquêteur : C'est cela le culte des ancêtres.

SORO Namogo Michel : Bien évidemment ! C'est une croyance au dogme de l'intervention des morts dans l'existence des vivants. Cette croyance conduit au respect scrupuleux de la hiérarchie. Le chef de famille est le garant moral et l'officiant principal du culte des ancêtres. Il établit le lien entre le visible et l'invisible. S'il est vrai que ces pratiques sont encore en vigueur chez les Sénoufo du village, elles tendent à disparaître en ville. La civilisation occidentale devient de plus en plus vivace.

SORO Namogo Michel : À vous entendre le travail du catéchiste semble difficile. Puisque vous convertissez des âmes ; vous les amenez à abandonner les anciennes pratiques. La conversion signifie-t-elle une rupture radicale avec les ancêtres ? Et le poro, qui fédère le culte des ancêtres, qu'en est-il ?

SORO Namogo Michel : La question est délicate et il convient d'être prudent dans les réponses. N'allez pas travestir mes propos. Je dirai que devenir chrétien signifie pour moi un changement radical. Il faut expliquer aux Sénoufo que le culte des ancêtres est similaire à la vénération des Saints chez les chrétiens. Seuls les noms changent. Sinon dans la pratique, c'est la même vénération, le même hommage en l'honneur des disparus.

Pour ce qui est du poro, il faut retenir que la pratique du poro revêt deux caractères : l'un sacré et l'autre profane. On peut s'initier au poro et être bon chrétien. Le chrétien qui s'y initie ne doit pas pratiquer les rites sacrificiels aux idoles dans le bois sacré.

Enquêteur : Que pensez-vous de l'inculturation ?

SORO Namogo Michel : C'est ouvrir notre culture à l'évangile. L'évangile pénètre notre culture et trouve un point d'entente pour réaliser le chrétien nouveau. J'encourage l'inculturation car l'intégration du balafon, des chants et danses naguère qualifiés de diaboliques a rapproché les populations sénoufo de l'Eglise.

Enquêteur : Monsieur Soro, je ne vais pas disposer longtemps de votre temps. Je vous remercie pour cette interview.

10. ENQUETE AUPRES DE MONSEIGNEUR KELETIGUI JEAN-MARIE

Témoignage recueilli le 20 octobre 2008 à Katiola.

Enquêteur : Monseigneur, pouvez-vous vous présenter ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: Je suis né le 12 mai 1932 à Guénakala (Katiola). Ordonné prêtre en 1960, je fus le deuxième évêque de Katiola 30 octobre 1977. Depuis 2004, j'ai pris ma retraite.

Enquêteur : Bonjour Monseigneur, je n'ai plus besoin de me présenter à vous, puisque mon maître le Professeur Ouattara Tiona et moi-même avons eu à échanger sur l'interview que je vais vous faire. Mais pour rappel, je me nomme Coulibaly Navigué Félicien, étudiant en année de thèse à l'Université de Cocody à Abidjan. Je suis ici pour bénéficier de vos connaissances sur le passé de l'Eglise catholique dans le Tagbana. Ainsi donc, pouvez-vous nous évoquer le souvenir de la présence missionnaire en pays sénoufo.

Mgr KELETIGUI Jean-Marie : Ce sont les Pères de la Société des Missions Africaines de Lyon qui ont fondé la première Mission catholique à Katiola. Ils ont quitté Grand-Bassam en 1895 pour pouvoir occuper très rapidement le Nord de la Côte d'Ivoire convoitée par les Pères Blancs, une autre société missionnaire catholique. Ils sont d'abord allés à Korhogo en 1902 et 1904 où par la suite ils fondèrent la première Mission Catholique du pays sénoufo. Et c'est de Korhogo que les missionnaires sont allés s'installer à Katiola en 1909. Ils avaient eu l'intention de s'installer à Tafiré. Mais là-bas, Samory avait ravagé le village. Ils se sont arrêtés à Daracolonkaha mais là-bas, l'administration était franc-maçon. A Daracolondougou, Samory y avait laissé des Sofas. L'administrateur franc-maçon a préféré s'associer aux musulmans pour ne pas que les missionnaires catholiques s'y installent. Après trois ou quatre mois, et vus les difficultés du terrain ils se souvinrent de Katiola, où ils furent bien accueillis lors de leur montée au Nord en 1904. Et puis, Katiola était devenue entre temps le chef lieu de l'Administration après Daracolonkaha, Niangbo, Dabakala.

Enquêteur : Tout à l'heure, vous parliez d'hostilité à Daracolonkaha. Pourquoi cette localité était-elle hostile à l'établissement des missionnaires chez elle ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie : Je t'avais dit que Samory avait laissé un sofa là-bas. Il avait l'habitude d'installer ces vieux sofas armés qui ne peuvent plus le suivre. Et comme ils sont musulmans, ils voyaient mal l'implantation des missionnaires dans leur zone. Et dans la région ici, il y a pas mal de personnes qui avaient fui et qui sont revenus après l'arrestation de Samory.

Enquêteur : Katiola fut importante pour l'administration coloniale. Mais, elle était pour l'Eglise catholique dès 1952 avec la création du Vicariat Apostolique de Korhogo. Selon vous, pourquoi Katiola fut choisi comme chef lieu de province ecclésiastique du Nord en 1952 en lieu et place de Korhogo qui portait le titre depuis 1911 ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie : Mgr Durrheimer fut l'instigateur de ce changement en faveur de Katiola. Pour lui, Korhogo était excentré par rapport aux autres localités les plus importantes de la province ecclésiastique : Bondoukou, Odiénné et autres. Aussi, Katiola avait la plus grande Eglise du pays sénoufo. Et quand nous étions petits, Katiola était le centre d'initiation et de formation des prêtres.

Par ailleurs, Mgr Durrheimer avait parcouru le pays sénoufo et avait noté que le sud du pays sénoufo était moins sous l'emprise du poro que la zone de Korhogo. Les conversions à Katiola selon lui pourraient se faire plus facilement par rapport à Korhogo.

Enquêteur : Les Tagbana sont pourtant un sous-groupe sénoufo. Pourquoi, ils ne furent pas sous l'emprise du poro ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie : Oui, les Tagbana sont un vrai sous-groupe sénoufo. Ce sont des gens qui se sont vite détachés de leur concitoyens du Nord du pays sénoufo, je veux parler des Tiembara, les Nafara et autres. Ils voulaient très tôt jouir de leur liberté, c'est pourquoi ils sont descendus plus au sud, puisque toute la zone était inoccupée. Les Baoulés montaient vers le Nord et les Tagbana descendaient plus au sud. Le Tagbana a l'esprit tout

autre. Ce sont plusieurs familles issues de plusieurs sous-groupes sénoufo qui ont formé les Tagbana. Et quand Samory a ravagé la zone, ils se sont dispersés dans le pays baoulés. Quand, ils sont revenus après l'arrestation de Samory, ils furent désintégrés au milieu. Et les réalités coutumières leur échappaient si bien qu'ils ne plus sous l'emprise du poro. C'est pourquoi, ils sont ouverts au christianisme. Et quand quelqu'un se sentait étouffé, il venait s'établir à proximité de la Mission, où ils jouissaient de leur liberté à volonté. Comprendre le terme « village de village » dans ce sens était juste. Les villages de liberté n'étaient pas des endroits où les missionnaires avaient établis les anciens captifs de la traite des esclaves. Non ! non ! non !

Enquêteur : Dans votre livre intitulé : Le Sénoufo face au cosmos, vous avez posé une question importante : « Peut-il avoir d'évangélisation en profondeur sans connaissance de la mentalité de celui à qui on apporte l'évangile » ? je souhaiterais que vous répondiez.

Mgr KELETIGUI Jean-Marie : Le premier texte biblique nous dit comment a été créée par Dieu. Il dit que l'homme a été à son image. Et quand on approfondi la philosophie du Sénoufo, on se rend compte qu'il n'y a pas une créature plus parfaite que l'homme. Dieu s'est ainsi fait plus proche de l'homme. Ne pouvait-il pas réaliser son projet autrement que par l'incarnation. Dieu a pris la condition humaine pour se faire connaître des hommes parce qu'ils savaient la mentalité de l'homme. Et donc, les missionnaires ne doivent pas se lancer dans l'évangélisation sans étudier en profondeur l'homme à qui il veut un changement.

Enquêteur : A vous écouter, est-ce à dire que les premiers missionnaires n'ont pas tenu compte de la culture sénoufo, de l'homme sénoufo en général ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: Voilà le tort que les missionnaires se sont faits. Et j'ai eu des problèmes avec mon livre, Le Sénoufo face au cosmos. Les missionnaires Blancs ont pensé que je disais qu'ils n'étaient pas proche de la société sénoufo, puisque la méconnaissant. Je voudrais dire que c'est en sachant l'homme qu'on peut lui transmettre le message évangélique.

Enquêteur : Les premiers missionnaires avaient considéré la société sénoufo comme une société « fétichiste, esclavagiste.... ». Je l'ai lu dans leur Lettres et Rapports. Qu'en pensez-vous ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: Tant que je n'ai pas moi-même lu ces Lettres et Rapports, je ne peux me prononcer. J'ai du respect pour les premiers missionnaires. Tu sais, les missionnaires s'étonnaient de beaucoup de choses dans la société sénoufo. C'est normal. C'est comme moi, quand je suis allé à Paris pour la première fois. Je m'étonnais du fait que les Blancs étaient pressés et saluaient à peine leur connaissance rencontrée en chemin. Il faut comprendre que le Sénoufo n'est pas polythéiste. Chez le Sénoufo Sud, toute personne est composée des trois entités : l'ange gardien et deux autres esprits : un mâle et une femelle capables de faire le mal quand on les néglige. Selon la tradition, quand tu veux t'adresser à quelqu'un, tu cherches la personne qui pourrait jouer le rôle d'intermédiaire ou d'interprète. A le solliciter régulièrement, il tend à prendre le rôle du destinataire.

Enquêteur : Finalement le Sénoufo a accordé plus de place à l'intermédiaire qu'à Dieu lui-même ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: Quand il le fait, c'est pour attirer l'attention et la bonté de Dieu. C'est comme lorsque vous envoyez quelqu'un remettre un paquet d'arachide à une autre personne sans que vous en donniez à l'envoyé.

Enquêteur : Dans le passé, il y a eu des missionnaires Blancs qui se sont initiés au poro ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: Oui c'est normal. Pour mieux connaître ce qui se passe dans le bois sacré. Je l'ai toujours dit à qui veut l'entendre, que le poro, est le service civique du Sénoufo. C'est une école. Chaque citoyen sénoufo a un rôle à jouer dans la société et c'est le poro qui détermine la tâche à accomplir de tel âge à tel autre âge. Dans la société sénoufo, tout est lié. Rien n'est fait au hasard.

Enquêteur : Que pensez-vous de l'inculturation ?

Mgr KELETIGUI Jean-Marie: L'inculturation, c'est rentrer dans l'esprit de celui à qui tu t'adresses pour une adhésion. Ainsi, tu le comprendras mieux et tu sauras quel langage utilisé. C'est essayer de comprendre l'autre tel qu'il est. Il faut connaître ses croyances, ses mœurs et les éléments qui ont formé sa mentalité. C'est se mettre dans la peau de l'autre, dans son milieu.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

11. ENQUETE AUPRES DE PHILLIPE KINAYA

Témoignage recueilli le 20 octobre 2008 à Katiola.

Enquêteur : Bonjour Monsieur, pouvez-vous vous présenter ?

KINAYA Phillipe : Je suis KINAYA Phillipe, j'ai 60 ans. Je suis instituteur à la retraite. Je suis un fidèle chrétien tagbana résidant à Katiola

Enquêteur : Avez-vous quelques souvenirs à nous faire partager sur l'évangélisation du pays tagbana ?

KINAYA Phillipe : Mes connaissances ne sont pas assez précises sur le sujet. Mais ce que je sais, est que les missionnaires catholiques ont fondées la première mission catholique en 1909 soit cinq années après celle de Korhogo qui fut la première mission du nord. C'est à partir de cette date que les missionnaires catholiques se sont répandus sur le pays tagbana.

Enquêteur : Quels furent les méthodes que les missionnaires ont utilisé pour évangéliser les Tagbana ?

KINAYA Phillipe: Ils ont procédé par le village de liberté Sainte-Jeanne d'arc, où ils rassemblèrent des potentiels chrétiens libérés de l'esclavage. Tu sais chez nous l'esclavage sévissait avec le commerce florissant qui se menait entre le pays baoulé et le Tagbana. A la faveur de l'arrestation de Samory, les Tagbana qui étaient en esclavage chez les voisins baoulé sont rentrés et ont constitué les libérés. Ces libérés étaient établis sur un site près de la mission. Outre le village de liberté, il y eu aussi, les écoles missionnaires. C'est là-bas que la mentalité du Sénoufo devrait être modeler pour faire de lui un chrétien libéré du joug ancestral. Il y a eu d'autres moyens tels les jeux, les fêtes organisés avec faste. Tous ceci n'a pas laissé le Sénoufo indifférent.

Enquêteur : Selon vous, pourquoi enregistre-t-on plus de chrétiens chez les Tagbana que chez les autres Sénoufo ?

KINAYA Phillipe: C'est parce que le Tagbana a été libéré du joug du poro. L'institution initiatique communautaire appelée poro, n'a pas trop grande influence sur les agissements de l'ensemble de la communauté tagbana. Les

remous sociaux du temps de Samory a eu pour conséquence la désorganisation culturelle des Sénoufo du sud de leur région. Les Tagbana sont moins contraints face à la tradition que les autres sénoufo. Bien évidemment, quand la religion catholique est arrivée chez nous, de nombreuses personnes y ont adhéré.

Enquêteur : Mais dans le Djimini et le Djamala voisins, il y a beaucoup plus de musulmans que dans le Tagbana ?

KINAYA Phillipe: C'est la conséquence du passage remarquable et remarquée de Samory. Quand le conquérant y est venu dans le pays sénoufo, il a fait du Djimini sa seconde capitale. Il y avait donc élu domicile. Même si sa présence ne fut pas trop prolongée, ces quelques années passées à Dabakala, lui a permis de mieux cerner la région et de convertir des âmes. Et puis, quand Samory passait quelque part, il y établissait des sofas pour pérenniser son action. Et ces Sofas devenaient les chefs des localités où ils étaient établis.

Enquêteur : L'action missionnaire dans le Tagbana, a été par moment comme des actions de civilisation du Sénoufo. Qu'en pensez-vous ?

KINAYA Phillipe: Il est logique de penser ainsi car l'action missionnaire s'est confondue à l'action coloniale. Les premiers missionnaires sont arrivés dans la région à la suite des colons. Ils avaient presque le même objectif qui était d'apporter la civilisation blanche chez les Noirs. Les écoles, les dispensaires étaient des moyens pour y parvenir.

Enquêteur : Quel regard portez-vous sur l'action missionnaire au temps des premiers missionnaires ?

KINAYA Phillipe: Je n'y savais rien car étant tout petit. Mais selon les dires de nos aînés, les missionnaires ont pensé que le Noir étant moins supérieur au Blanc. La société africaine à travers ses us et coutumes, était regardée comme satanique. Il paraît que les missionnaires catholiques critiquaient le poro qui se pratiquait plus au nord, la polygamie et autres faits de sociétés tels que les consultations chez les devins. C'était une erreur que de penser

ainsi. Ils n'ont pas pris la peine de mieux étudier la société africaine pour lui attribuer des termes péjoratifs.

Enquêteur : Merci Monsieur KINAYA.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Annexe 2 :
Liste chronologique
des missionnaires
ayant exercé leur
ministère religieux et
sacerdotal dans le
pays sénoufo

Nom et prénoms	Période d'exercice
BEDEL Jean-Marie	1904- 1920
FER Ferdinand	1904- 1906
DEUMIER Jean:	1905- 1907
MOURY Jules	1907- 1909
PORTE Pierre	1907- 1931
MEHEUST Jean-Louis	1907- 1911
Monseigneur KERNIVINEN Pierre:	1912- 1918
LEUWEEN Jacques Van	1914- 1920
TRANCHANT Théodore Pierre	1919- 1925
VION Etienne	1921- 1935
DISS Joseph	1921- 1938 puis 1947-1955
ALEZARD Jean	1923-1928
KNOPS Pierre	1923-1935
BONHOMME Emile	1925-1928
ETRILLARD Jean-Marie	1925-1938
WOLF Edouard	1927-1939
BLONDE Aloysé	1927-1931
LEBUS Alphonse	1928-1931
STECK Alphonse	1928-1949
ONIMUS Charles	1930-1932
Monseigneur WACH Louis	1930-1947
FIX Georges	1932-1945
VONWYL Edouard	1933-1977
MOSER Charles	1934-1977
HAEUSSLER Alphonse	1933-1977
NONNENMACHER Joseph	1934-
MEYER Jules	1933-1973
JACOBY Jean	1934-1976
WEBER Nicolas	1935-1961
MOCKERS René	1935-1964
GRUNDLER Léon	1935-1955
QUICKERT Joseph	1936-1939
Monseigneur DURRHEIMER Emile	1937-1977
KAPFER Léon	1939-1947
ROESCH Albert	1935-1948
VOGEL Jean-Paul	1939-1942
PFISTER Joseph	1939-1985
NUSS Philippe	1947-1977
JUNG Antoine	1947-1961
LEITCHNAM Alfred	1947-1963
GUERIN Alphonse	1947-1963
PAULUS Robert	1947-1963
SCHNEIDER Henry	1947-1958

SWIERKOWSKY Ceslas	1945-1982
FISCHER Georges	1947-1963
CLAMENS Gabriel	1948-1955
CONVERS Michel	1948-1955
ROMANIAK Pierre	1950-1963
BERNARD Hilaire	1955-1963
ROTH Joseph	1955 ?
KUENEMANN Henri	1955-1977
LOTZ Charles	1955-1964
FUCHS André	1955-1963
LEJEUNE Jean	1949-1985
ANTHONY Gilbert	1961-1963
BACH Robert	1961-1964
BOUCHARD Benoît	1961-1971
BOUCHER Charles	1961-1971
HUMBERT François	1961-1970
KRUTT Marius	1961-1971
LACOSTE René	1961-1971
LORTIE Raymond	1961-1971
PARISEAU Jean	1961-1971
SCHNEIDER Claude	1961-1971
MINKER Georges	1961-1964
JUNG Antoine	1962-1973
BOILY Thomas	1958-1967

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

**SOURCES
ET
BIBLIOGRAPHIE**

TABLE DES MATIERES

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEDICACE	I
REMERCIEMENTS	II
SOMMAIRE	V
INTRODUCTION GENERALE	8
 PREMIERE PARTIE : LE CADRE DE L'EVANGELISATION :	
LE MILIEU PHYSIQUE ET LES ACTEURS	36
 CHAPITRE I : LE CADRE PHYSIQUE DE LA RENCONTRE DES MISSIONNAIRES AVEC LA SOCIETE SENOULO	
I- Un pays parsemé de lieux sacrés.....	38
1. Les collines, demeures des génies	38
2. Les cours d'eaux et lacs sacrés	40
3. Les forêts et les bois sacrés	41
II. Un pays marqué par un climat inhospitalier	42
 CHAPITRE II : LES GRANDS TRAITS DE LA SOCIETE SENOULO AU DEBUT DU XX^{ème} SIECLE	
I- Les composantes de la société sénoulo de Côte d'Ivoire.....	44
1. Les sous-groupes sénoulo et leurs localités	44
2. Particularité culturelle du groupe sénoulo	44
3. Un fonds culturel commun	46
II- Les croyances religieuses	48
1. La religion traditionnelle	48
1.1. Les divisions du monde	48
1.2. Le panthéon sénoulo	49
1.3. Les manifestations religieuses	50
1.4. L'au-delà	51

1.5. La place de la religion traditionnelle dans les activités sociale des Sénoufo.....	52
2. L'islam.....	53
III. Les grandes institutions initiatiques sénoufo pratiquées en 1904	56
1. Le <i>Kuoro</i>	57
2. Le <i>Tiologo</i>	58
2.1 Les fondements du <i>Tiologo</i>	58
2.2 Les pratiques du <i>Tiologo</i>	59
IV. Structures sociales et formes politiques	67
1. La famille	67
2. La chefferie	69
3. La notabilité	70
4. Le bas peuple	71
4-1. Les individus libres inférieurs.....	71
4.2. Les esclaves	71
CHAPITRE III : LES ACTEURS DE L'EVANGELISATION DU PAYS SENOOUFO	72
I- La Société des Missions Africaines de Lyon.....	73
II- Les territoires d'évangélisation de la Société des Missions Africaines de Lyon avant leur arrivée dans la colonie de Côte d'Ivoire	74
III- L'arrivée des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon dans la colonie de Côte d'Ivoire en 1895	77
1. Les causes de l'arrivée des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon dans la colonie de Côte d'Ivoire en 1895.....	77
2. L'implantation des missionnaires de la Société des Missions Africaines de Lyon sur le littoral de la colonie de Cote d'Ivoire.....	80

DEUXIEME PARTIE : L'ACTION MISSIONNAIRE EN PAYS SENOULO	86
CHAPITRE I : L'IMPLANTATION DES MISSIONNAIRES CATHOLIQUES DANS LE NORD DE L'ACTUELLE COLONIE DE COTE D'IVOIRE	88
I- Les causes	88
1. La cause principale évoquée par les missionnaires : barrer l'expansion de l'islam du nord au sud	88
2. Les causes réelles	90
2.1. Démentir les accusations faites aux missionnaires de la Côte d'Ivoire de ne s'intéresser qu'à la Basse Côte d'Ivoire	91
2.2. Apporter la civilisation française dans la région	94
II. Les voyages d'exploration (1902 et 1904)	97
1. L'équipe du voyage	97
2. Les moyens de transport	99
3. Les voyages dans le nord (janvier et juin 1902)	100
III. L'installation définitive des missionnaires en pays sénoufo de Côte d'Ivoire	105
1. L'installation des missionnaires à Guiembé : fin 1903	105
2. L'installation des missionnaires à Korhogo : début 1904	106
CHAPITRE II : LA CREATION DES STATIONS D'EVANGELISATION	108
I. Les Missions créées au cours des quarante premières années d'évangélisation	108
1. La Mission de Korhogo (1904)	108
2. La Mission de Katiola (1909)	111
3. La Mission de Sinématiali (1922)	115
4. La Mission de Ferkessédougou (1923)	117
5. La Mission de Kouto (1927)	120
6. La Mission de Tanda (1934)	121
7. La Mission de Boniérédougou (1936)	125
8. La Mission de Niakaramandougou (1937)	126
9. La Mission de Transua (1939)	127
10. La Mission de Bondoukou (1940)	128

11. La Mission de Tankesse (1945).....	129
II. La fondation des Missions après la seconde guerre mondiale.....	129
1. La Mission de Dikodougou (1957),	129
2. La Mission d'Offiakaha (1959),	130
3. La Mission de Dabakala (1962)	130
4. La Mission Togoniéré (1962)	130
5. La Mission de Boundiali (1967).....	131
6. La Mission de Timbé (1967)	131
7. La Mission de Niellé (1969)	131
8. Gbon (1973).....	132
9. La Mission de Ouangolodougou (1973).....	132
10. La Mission de Sirasso (1974)	133
11. La Mission de Nyangourougbonon (1974).....	133
12. La Mission de la Sodesucre : Ferké I (1975)	134
13. La Mission de Tortiya (1976)	134
CHAPITRE III : L'ORGANISATION ECCLESIASTIQUE	136
I. La Préfecture Apostolique de Korhogo (1911).....	136
1. Sa création.....	136
2. Les limites spatiales.....	137
3. Les Préfets apostoliques.....	138
4. La controverse des limites spatiales	139
II. Le Vicariat Apostolique de Katiola en 1952	142
1. Sa création.....	142
2. Le Vicaire Apostolique	142
III. Le diocèse de Katiola (1955)	142
IV. Le Diocèse de Korhogo	145
CHAPITRE IV : LA CREATION DES SEMINAIRES ET LA FORMATION DU CLERGE LOCAL	148
I. Les Séminaires	148
II. La formation du clergé autochtone local	150
CHAPITRE V : L'OEUVRE D'EVANGELISATION	154

I. Les méthodes d'évangélisation.....	154
1. La méthode directe : le catéchisme	154
1.1 Les lieux d'enseignement du catéchisme	154
1.2 La durée	155
1.3 Les catéchistes	156
2. Les méthodes indirectes	159
2.1. La création des villages de liberté.....	160
2.1.1. Contexte général de la création des villages de liberté.....	160
2.1.2. Le village de liberté "Wallonville" de Korhogo.....	160
2.1.3. Le village de liberté " Jeanne d'arc" de Katiola	165
2.2. Les visites	169
2.3. L'enseignement scolaire	171
2.3.1. Les écoles catéchistiques	171
2.3.2. Les Ecoles Primaires Catholique (EPC)	180
2.3.3. Les débuts de l'enseignement secondaire catholique.....	184
2.4. L'enseignement technique professionnel.....	186
2.5. L'action sanitaire	189
2.6. Les dons aux nécessiteux.....	193
2.7. Les jeux et les fêtes	193
II. Les conversions obtenues	194
1. Les résultats statistiques des œuvres missionnaires	194
2. Analyse des conversions obtenues.....	197
2.1. Les deux premières décennies de l'évangélisation	197
2.2. La période de 1923 à 1960	198
2.3. La période de 1960 à 1977	201
3. Sociologie des conversions	203
3.1. Les baptisés.....	204
3.2. Les couples mariés chrétiens	207
III. Les problèmes de l'action missionnaire	209
1. Les problèmes généraux	209
1.1. Les guerres mondiales.....	209
1.2. Le manque de ressources financières	210

2. Les problèmes spécifiques	210
2.1. La vaste étendue du pays sénoufo et les caractères du climat.....	211
2.2. Les lois de construction en vigueur dans la région	212
2.3. La laïcisation de l'enseignement.....	212
CHAPITRE VI : BILAN DE L'ACTION MISSIONNAIRE	215
I. Les réussites.....	215
II. Les échecs.....	217
TROISIEME PARTIE : REGARDS CROISES ENTRE MISSIONNAIRES CATHOLIQUES ET SOCIETE SENOUFO DE COTE D'IVOIRE	221
CHAPITRE I : LES REGARDS MISSIONNAIRES SUR LA SOCIETE SENOUFO DE COTE D'IVOIRE 1904-1977.....	223
I. La perception des missionnaires de la société sénoufo avant leur établissement dans le nord de la Côte d'Ivoire en 1904	223
II. La perception des missionnaires catholiques de la société sénoufo de Côte d'Ivoire entre 1904-1977	225
1. Les caractères moraux attribués à la société sénoufo par les missionnaires : 1904-1954.....	225
1.1. Une société « esclavagiste »	226
1. 2. Une Société « <i>immorale, fétichiste et polythéiste</i> ».....	227
1.3. Une société « <i>islamisée</i> »	237
2. La perception missionnaire de la société sénoufo : 1954-1977	239
2.1. La culture sénoufo, objet d'étude par des missionnaires	240
2.1.1. L'apprentissage méthodique approfondi de la langue sénoufo par les missionnaires.....	240
2.1.2. L'étude des institutions de la société sénoufo.....	244

CHAPITRE II : LES REGARDS DES SENOULO SUR LES	
MISSIONNAIRES : 1904-1977	267
I. Les regards des Sénoufo sur les missionnaires à leur arrivée dans le nord de la Côte d'Ivoire.....	267
1. Des « libérateurs » au même titre que les autres Français.....	267
2. Des « maître-génies » et des « maître -sorciers »	268
II. Les regards des Sénoufo sur les missionnaires au cours des cinquante premières années de l'évangélisation du pays sénoufo	270
1. Les missionnaires, des « humanistes »	270
2. Les missionnaires, des déstabilisateurs de l'ordre social traditionnel	272
CHAPITRE III: LES CONSEQUENCES DES REGARDS.....	280
I. Accueil et hospitalité des Sénoufo aux missionnaires catholiques	280
II. La contestation de l'action missionnaire par les Sénoufo	284
1. L'hostilité des chefs et des vieux du pays sénoufo	284
1.1. La cession des sites redoutés par les populations locales aux missionnaires pour leur établissement.....	284
1.2. Le retrait des enfants des écoles missionnaires	285
2. La persécution de la chrétienté du pays sénoufo.....	287
2.1. La persécution des missionnaires de la Société des Missions Africaines dans le pays sénoufo	287
2.2. La persécution des sympathisants, catéchistes et chrétiens locaux	289
2.3 Les luttes émancipatrices et de libération contre le colonisateur	291
III. La fluctuation des niveaux d'adhésion des chrétiens sénoufo	293
IV. L'inculturation	296
1. L'homélie en langue locale	297
2. Les chants chrétiens en langue locale.....	299
3. Les veillées funèbres chrétiennes.....	300
V. L'avènement des Africains à la tête de l'Eglise locale : évolution et changement des regards	301

1. Les actions de Monseigneur Auguste Nobou en faveur de la société sénoufo.....	301
2. Les actions de Monseigneur Jean-Marie Kéléigui en faveur de la Société sénoufo.....	304
CONCLUSION GENERALE.....	313
ANNEXES	317
SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....	359
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	383
TABLE DES MATIERES.....	387

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

I-SOURCES

1. Les sources orales

Noms et prénoms	Age	lieu et Date d'enquête	Thème abordé
COULIBALY Joachim	65 ans	Sinématiali, 113 avril 2008	L'action missionnaire à Sinématiali
COULIBALY Karidja	60 ans	Kouto, 15 avril 2008	Les premiers missionnaires à Kouto, le quartier Wonvyl, les catégories de chrétiens à Kouto
COULIBALY Lambert Léonard	58 ans	Korhogo, 27 décembre 2001	Les chorales chrétiens sénoufo dans le processus d'inculturation en pays sénoufo
COULIBALY Moïse	70 ans	Sinématiali, 13 avril 2008	L'action missionnaire à Sinématiali, les regards des missionnaires sur la société sénoufo, le chrétien et le poro, la polygamie
COULIBALY Tiodjowa Marianne	78 ans	Korhogo, 28 décembre 2001	L'arrivée des Sœurs à Sinématiali et leurs actions en faveur des enfants
KINAYA Philippe	60 ans	Katiola, 20 octobre 2008	L'action missionnaire à Katiola, le chrétien et les institutions initiatiques sénoufo
KONATE Doféré Benjamin	62 ans	Kouto, 15 avril 2008	L'action missionnaire, les regards des Sénoufo sur les missionnaires à Kouto, les débuts de la création du quartier chrétien Wonvyl à Kouto
L'Abbé COULIBALY Yékagnan Christophe	73 ans	Korhogo, 27 décembre 2001	La formation du clergé local sénoufo, l'action missionnaire et ses conséquences en pays sénoufo, le point de vue d'un prêtre sur les institutions initiatiques sénoufo, les regards missionnaires sur la société sénoufo, l'inculturation
Monseigneur KELETIGUI Jean-Marie	76 ans	Katiola, 20 octobre 2008	L'évangélisation du pays tagbana, les villages de liberté, l'action missionnaire en pays tagbana, l'inculturation, le chrétien et les institutions initiatiques sénoufo
KINAYA Philippe	60 ans	Katiola, 20 octobre 2008	L'action missionnaire à Katiola, le chrétien et les institutions initiatiques sénoufo
KONATE Doféré Benjamin	62 ans	Kouto, 15 avril 2008	L'action missionnaire, les regards des Sénoufo sur les missionnaires à Kouto, les débuts de la création du quartier chrétien Wonvyl à Kouto
L'Abbé COULIBALY Yékagnan Christophe	73 ans	Korhogo, 27 décembre 2001	La formation du clergé local sénoufo, l'action missionnaire et ses conséquences en pays sénoufo, le point de vue d'un prêtre sur les institutions initiatiques sénoufo, les regards missionnaires sur la société sénoufo, l'inculturation
Père TRICHET Pierre	76 ans	Abidjan, 16 nov. 2001	L'évangélisation de la Côte d'Ivoire
Sœur YAPI Jacqueline	?	Ferkessédougou 14 avril 2008	Les œuvres réalisées par les Sœurs Notre Dame des Apôtres à Ferkessédougou

SORO Namogo Michel	?	Korhogo, 16 avril 2008	Le rôle des catéchistes dans le processus d'évangélisation du pays sénoufo, l'action missionnaire, les actions de Monseigneur Auguste Nobou dans le Diocèse de Korhogo
TIENDAKA Louis	73 Ans	Adjamé, 13 janvier 2001	L'action missionnaire en pays sénoufo, les catéchistes, l'inculturation
TRAORE Basile	37 ans	Kouto ,15 avril à	L'action missionnaire à Kouto, le rôle des catéchistes dans le processus d'évangélisation du pays sénoufo, l'inculturation
YEO Ténéna Victor	88 ans	Adjamé ,14 Mars 2008	Les débuts de l'évangélisation du pays sénoufo, l'école missionnaire en pays sénoufo, les catéchistes, l'inculturation

2. Les sources d'archives

2.1. Les registres de sacrements

- ◆ Registres de baptême de 1904 à 1977 de la Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo
- ◆ Registres de baptême 1927 à 1977 de la Paroisse St Michel de Kouto
- ◆ Registres de baptême de 1909 à 1977 de la Paroisse Ste Jeanne d'Arc de Katiola

2.2. Les coutumiers paroissiaux

- ◆ Coutumier paroissial de mars 1952, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo
- ◆ Coutumier paroissial de l'année 1945, Paroisse Notre Dame de Lourdes de Ferkessédougou

2.3. Les Archives Nationales de Côte d'Ivoire (ANCI)

- ◆ 3 EE 2 (1), Note, rapports circulaires reçus par le Gouverneur au sujet de la situation de l'islam dans la colonie 1906-1912

- ◆ 3 EE 2 (2), Circulaires, correspondances adressées à l'Administration et au Gouverneur relativement à la demande d'autorisation de construire des chapelles
- ◆ 3 EE 2 (2), Colonie de Côte d'Ivoire, circulaire correspondance au sujet de l'envoi d'un programme d'enquête sur l'islam 1913-1923
- ◆ 3 EE 2 (7), Cercle de Korhogo, rapport sur la situation de l'islam dans le Cercle, 1908-1911
- ◆ 3 EE 2 (10), Cercle des Tagouana, rapport sur l'islam dans le Cercle, 1914.
- ◆ 3 EE 6 (5), Correspondance échangée avec les missionnaires catholiques relativement à l'établissement des chapelles et catéchistes dans les Cercles 1916 ; 1921, 1925.
- ◆ 3 EE 7 (3), Lettre adressée par le Lieutenant Gouverneur de la Colonie de Côte d'Ivoire au Gouverneur Général de l'AOF. L'ouverture des chapelles et écoles dans la Colonie. 1920.
- ◆ DD 59 : Coutumier sénoufo
- ◆ 1 EE 79 (1) : Arrêtés, lettres relatifs à l'organisation administrative du Cercle de Korhogo. 1912 ; 1914 ; 1922.

2.4. Les Archives de la Société des Missions Africaines de Lyon

2.4.1. Les rapports généraux annuels des missionnaires

- ◆ Archives des Missions Africaines, " Rapport Général du Révérend Père BEDEL au Préfet Apostolique" Entry : 30667, Rubrics : 12/80402, anno : 1904, Rome

- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport Général du Révérend Père BEDEL au Supérieur Général des SMA" Entry : 30723, Rubrics : 12/80409, anno : 1906, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport Général du Révérend Père BEDEL au Supérieur Général des SMA" Entry : 28 963, Rubrics 13/8.03.07, anno : 1913, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport du R.P Bedel au Supérieur Général des SMA " Entry : 32356, Rubrics : 13/80202, anno : 1920, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, « Rapport supplémentaire 1936 », Entry : 29004 Rubrics : 13 /8.03.07, anno : 1927, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA " Entry : 34501, Rubrics : 13/80302, anno : 1930, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA " Entry : 29002, Rubrics : 13/80307, anno : 1934, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Diss au Supérieur Général des SMA " ; Addenda "Prospectus Status Missionis " anno : 1934-1935, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Wach au Supérieur Général des SMA " Entry : 29014, Rubrics : 13/80307, anno : 1945, Rome
- ◆ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry : 32888, Rubrics.13/8.03.02, anno : 1945, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Durrheimer au Supérieur Général des SMA " ; Addenda "Prospectus Status Missionis " l'anno : 1951, Rome

- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Durrheimer au Supérieur Général des SMA " ; Addenda "Prospectus Status Missionis " anno : 1954/1955 ; 1955/1956, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Durrheimer au Supérieur Général des SMA " ; Addenda "Prospectus Status Missionis " anno : 1953, Rome
- ◆ Archives des Missions Africaines, "Rapport de Mgr Durrheimer au Supérieur Général des SMA " ; Addenda "Prospectus Status Missionis " anno 1952/ 1953 : Rome
- ◆ Archives de la Société des Missions Africaines, Entry 481/57, Rubrics : 43/321, anno : 1957, Rome

2.4. 2. Les Lettres des missionnaires

- ◆ Archives de la Société des Missions Africaines, Père Hamard, « La vie d'un missionnaire », Entry : 30014, Rubrics : 14/80327, anno : 1907
- ◆ Archives de la Société des Missions Africaines, Père BEDEL, « L'anticléricalisme » : Entry 32 284, Rubrics 13/8.03.07, anno 1908
- ◆ Archives des Missions Africaines Père MOURY, « Lettre du P.Moury, Préfet Apostolique à S.E le Cardinal Gotti, Préfet de la Propagande », Entry : 38614, Rubrics : 12/70309, anno : 1910

2.4.3. Echo des Missions Africaines

- ◆ Echo des Missions Africaines, novembre - décembre 1902, n°2 p. 196
- ◆ Père BEDEL, « Lettre du R.P Bedel au R.P Lebouvier », *Echo des Missions Africaines*, Koroko, n° 3, 1917, p.13

- ◆ Monseigneur DISS, « Au pays des Sénoufo », *Echo des Missions Africaines*, 1923, pp. 142-144
- ◆ Monseigneur DISS, « Les écoles catéchistiques », *Echo des Missions Africaines*, n°6-7, 1927, pp. 12-13
- ◆ Monseigneur Diss, « Préfecture Apostolique de Koroko : état de la mission », *Echo des Missions Africaines*, n° 2, février 1922 p.22
- ◆ Père HAMARD, « Relation du voyage du R.P Hamard, Préfet Apostolique de la Côte d'Ivoire de Dabou à Korhogo », *Echo des Missions Africaines*, n° 4-5, 1906, p. 199
- ◆ Père Porte « Un voyage apostolique de Korhogo » in *Echo des Missions Africaines*, juillet-août 1912, n° 4 p.133
- ◆ Père PORTE, « Chronique » in *Echo des Missions Africaines*, n° 3, 1926 p.38

II-BIBLIOGRAPHIE

1. Les articles de revues

1.1. Les articles sur le catholicisme au Sud de la Côte d'Ivoire

- ◆ BEE (M.), « La Christianisation de la basse Côte d'Ivoire » in *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, n° 229, vol.62, 1975, pp. 619-639
- ◆ EKANZA (S-P.), « Tentatives d'évangélisation en Côte d'Ivoire à l'époque moderne 1637-1844 » in *Annales de l'Université d'Abidjan. Série I Histoire*, vol. XV, 1987, pp. 143-154

1.2. Les articles sur la culture sénoufo

- ◆ OUATTARA (B.), « Le Sens initiatique du secret dans le poro Sénoufo : l'exemple du noncara chez les Fodonnon », in *Kasa bya kasa*, n° 3, février-avril 1983, pp. 63-77
- ◆ OUATTARA (T.), « Les origines du poro communautaire : l'autonomie des villages sénoufo » in *Fraternité -Matin*, n°4290 du 27 février 1979
- ◆-, « Les origines du poro communautaire : quelques vérités premières » in *Fraternité -Matin*, du 06 mars 1979
- ◆-, « Initiation à Nadorikaha : les trois rôles fondamentaux du poro-tchologo » in *Fraternité -Matin*, n°4290 du 29 mars 1998

1.3. Les articles sur la culture africaine

- ◆ DIA (M.), « Développement et valeurs culturelles en Afrique subsaharienne, » in *Finances et Développement*, n° 4, vol. 28, décembre 1991, pp.10-13
- ◆ SOME (M.), « Les Cultures africaines à l'épreuve de la colonisation », in *Afrika Zamani : revue d'histoire africaine*, n° 9-10, 2001-2002, p. 41-59
- ◆ SYLLA (L.), « Essai sur le pouvoir parallèle des sociétés initiatiques africaines », in *Kasa bya kasa*, n° 3, février-avril 1983, pp. 12-42
- ◆ SANOGO (D.), « Bois sacré : temple ou école ? », in *Kasa bya kasa*, n° 3, février-avril 1983, pp. 59-62
- ◆ SONKO (S.), « Fécondité et culture en Afrique subsaharienne », in *Revue internationale des Sciences sociales*, n° 141, septembre 1994, pp. 467-482

◆ SOREL (J.), « Senghor et le dialogue des cultures », in *Notre Librairie*, n° 147, janvier-mars 2002, p. 12-21

◆ YAO (A. E), « Interactions des cultures » in *Kasa bya Kasa*, n° 9, décembre 1976, p. 59-62

1.4. Les articles sur l'inculturation

◆ « Bible et tradition » in *Questions actuelles*, n° 21, septembre-octobre 2001, pp. 4-45

◆ « Evangélisation, mort ou vie des cultures ? », in *Cahier de Meylan*, Centre Théologique de Meylan, 1981-1982, pp. 28-46

◆ D'IRIBARNE (P.), « Le Destin des différences culturelles », in *Projet*, n° 262, 2000, pp. 59-68

◆ Dossier : « Eglise et inculturation », in *Telema*, n° 119, Octobre-décembre 2004, pp. 51-69

◆ FERJANI (M-C.), « Pluralité du monde et "guerre des cultures" », in *Bulletin du CODESRIA*, n° 3&4, 2001, pp.7-10

◆ GAKPE (S. M.) ; APPIAH-KUBI, (F.) ; UKWUIJE, (B.), « Le Synode africain : dix ans après, des questions subsistent : trois théologiens réfléchissent aux exigences de l'annonce de l'Evangile en Afrique », in *Questions actuelles*, n° 35, novembre - décembre 2003, pp. 12-17

◆ HORNER (S.), « A propos de culture », in *Le Courrier Afrique Caraïbes Pacifique Communauté européenne*, n° 144, avril 1994, p. 44-45

- ◆ LADO (L.), « Cultures hybrides, identités multiples : repenser l'inculturation en Afrique », in *Etudes*, n° 4, vol. 404, avril 2006, pp. 452-462
- ◆ MATEO (B. M.), « Penser autrement l'inculturation : quand la mondialisation bouscule les valeurs africaines », in *Telega*, n° 119, Octobre-décembre 2004, pp. 62-69
- ◆ PARYS (J- V.), « Communion interculturelle : inculturation et dialogue », in *Pentecôte d'Afrique*, n° 48, juin 2002, pp. 79-94
- ◆ PERESSON (M.), « Inculturation de l'Évangile dans un monde multiculturel », in *Omnis terra*, n° 390, mars 2003, pp.104-118
- ◆ RANAIVOARSON (P.A.), « Inculturation, procès de l'évangélisation en terre africaine : le cas de Madagascar », in *Afrika Yetu : sj perspectives*, n° 2, avril 2002, pp. 10-20.

1.5. Les articles sur la religion

- ◆ « Max Weber, la religion et la construction du social » in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 127, juillet-décembre 2004, 197 p.
- ◆ Séminaire sur les actions de l'Église en Côte d'Ivoire en matière de développement et de promotion humaine. Rapport final, in *Rencontre*, novembre - décembre 1976
- ◆ YAO-BI (G.E) , L'Assemblée de Jérusalem : quel message pour l'Église centenaire d'Afrique , in *La Revue du CAMES, sciences sociales et humaines, série B. vol. 3* , n° 001, 2001, pp. 103-115.

1.6. Les articles sur les représentations mentales de l'Afrique par les européens

◆ ABOKE (E.), «L'Afrique, terre des monstres et des prodiges chez les auteurs occidentaux » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série histoire, tome XVIII, 1990, Université Nationale de Côte d'Ivoire, pp.9-25

◆ SEMI-BI (Z.), « La perception de l'Afrique et des Africains par les penseurs français du siècle des Lumières » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I histoire, tome XVIII, 1990, Université Nationale de Côte d'Ivoire, pp.26-37

2. Mini-mémoires et mémoires

2.1. Mini - mémoires

◆ COFFI (K) ; COULIBALY (A.), 1993-1994, *Christianisme et sociétés traditionnelles*, mémoire de licence C1, Relations Internationales, Université Nationale de Côte d'Ivoire, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines, Département d'histoire, 62 p.

◆ COULIBALY (D.), 2006-2007, *L'Administrateur Delafosse et le Cercle de Kong*, mini - mémoire de licence, Université de Cocody, Département d'histoire, 34 p.

◆ COULIBALY (N.F), 1999-2000, *Les missionnaires catholiques à Sinématiali 1922-1964*, mini - mémoire de licence, Université de Cocody, Département d'histoire, 24 p.

◆ COULIBALY (D.), 2000-2001, *L'enseignement primaire catholique et l'enseignement public dans le Cercle de Korhogo : le cas des subdivisions de Boundiali, de Ferkessédougou et de*

Korhogo 1947-1959, mini-mémoire de licence, Université de Cocody, Département d'histoire, 24 p.

◆ KONE (F.), 2001-2002, *Les catéchistes et l'évangélisation en pays sénoufo 1902-1995*, mini - mémoire de licence, Université de Cocody, Département d'histoire, 24 p.

◆ KRAGBA (G.A), 2006-2007, *La côte ivoirienne au contact des premiers européens XVème – XVIème siècles*, mini-mémoire de licence, Université de Cocody, Département d'histoire, 26 p.

2.2. Mémoires

◆ BOKO (A.E), 1982-1983, *Les missions chrétiennes en pays adjoukrou de 1896 à 1939*, Abidjan, mémoire de maîtrise, Université Nationale, de Côte d'Ivoire, Département d'histoire, 174 p.

◆ COULIBALY (N.F), 2001-2002: *Les méthodes d'évangélisation des missionnaires catholiques en pays sénoufo de Côte d'Ivoire, 1902-2000*, mémoire de maîtrise, Université de Cocody-Abidjan, Département d'histoire, 158 p.

◆ OUATTARA (G. J-M. I.), 1997-1998, *Evangélisation du pays sénoufo de 1936 à 1962*, mémoire en vue de baccalauréat en théologie, Grand- Séminaire Saint - Cœur d'Anyama, Côte d'Ivoire, 64 p.

◆ OUATTARA (T.), 1973, *Les missionnaires catholiques en pays sénoufo de Cote d'Ivoire 1902-1960*, mémoire de maîtrise, Université de Bordeaux III, 230 p.

♦ SEKONGO (A.J), 1986-1987, *Les missionnaires catholiques au Nord de la Côte d'Ivoire 1902-1960*, mémoire d'histoire pour le Baccalauréat en Théologie, Grand Séminaire Saint – Cœur de Marie Anyama Côte d'Ivoire, 43 p.

3. Thèses

3.1. Thèses se rapportant à la religion

♦ BAMBA (M.), 2007-2008, *La communauté musulmane et les mutations politiques et sociales en Côte d'Ivoire 1946-1999*, Thèse de Doctorat Unique en Histoire, Université de Cocody – Abidjan, Département d'Histoire 583 p.

♦ KOUASSI née AGOH (A. F), 2007-2008, *La christianisation du pays ébrié*, Thèse de Doctorat Unique en Histoire, Université de Cocody – Abidjan, Département d'Histoire.

♦ LANOUE (E.), 2002, *Les Politiques de l'Ecole Catholique en Afrique de l'Ouest: le cas de la Côte d'Ivoire (1945-2000)*, thèse de doctorat unique, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 698 p.

♦ YAO BI (G.E), *L'église catholique en Côte d'Ivoire : Influence du catholicisme sur la société ivoirienne pendant la période précédant l'indépendance 1930-1960*. Thèse de Doctorat unique en Histoire, Université de Paris I Sorbonne, 1991, 482 p.

3.2. Thèses se rapportant à la société sénoufo

♦ OUATTARA (T.), 1977, *Les Tiembara de Korhogo, des origines à Péléforo Gbon Coulibaly (1962)*, thèse de doctorat 3^{ème} cycle, Paris I, 415 p.

◆-, 1991, *Tradition orale, initiation et histoire : la société et sa conscience du passé*, thèse de doctorat d'Etat, Paris I, 4 tomes, 1049 p.

4. Les plaquettes et les brochures

◆ CONFERENCE EPISCOPALE DE COTE D'IVOIRE, « Aux origines de l'Eglise de Korhogo, un couple : Louis OUANDETE et Valérie AMA », Diocèse de Korhogo, octobre 1994, 30 p.

◆ DIOCESE DE KATIOLA, « Histoire de l'évangélisation 1908-1993 », Paroisse Sainte Jeanne d'Arc de Katiola, 182 p.

◆ MISSION CATHOLIQUE DE KORHOGO, « Cahiers de Souvenirs du R.P Jean-Marie BEDEL 2 juillet 1896-22 mai 1902 », document photocopié dans le cadre des activités marquant le 75^{ème} anniversaire de l'arrivée des Pères à Korhogo, Paroisse Cathédrale Korhogo, 1979, 35 p.

◆ Pasteur Denis, « Brève histoire des Missions Protestantes Méthodistes à Korhogo » in *Actes du colloque sur l'évangélisation en pays sénoufo : problèmes et perspectives*, Archevêché de Korhogo, du 12 au 15 août 2000, pp. 74.

◆ Père COTE et al, « 75 ans de présence chrétienne à Korhogo (1904-1979) », Diocèse de Korhogo, Paroisse St Jean-Baptiste de Korhogo, avril 1979, 63 p.

◆ Père FOUNCHOT, « Histoire de l'Eglise de Korhogo de 1970 à 2000 » in *Actes du colloque sur l'évangélisation en pays sénoufo : problèmes et perspectives*, Archevêché de Korhogo, du 12 au 15 août 2000, pp. 47-54.

◆ Père GUILLARD Charles, « Histoire de la Paroisse Saint-Michel de Kouto » in *Actes du colloque sur l'évangélisation en pays sénoufo : problèmes et perspectives*, Archevêché de Korhogo, du 12 au 15 août 2000, pp.67-72.

◆ OUATTARA (T.), « 75^{ème} anniversaire de la paroisse Sainte Odile de Sinématiali : en route vers le jubilé de l'an 2000, une escale à Sinématiali, 1922-1997 », Diocèse de Korhogo : Paroisse Sainte Odile de Sinématiali, 34 p.

5. Les sites internet visités

- ◆ <http://www.google.com>
- ◆ <http://www.missions-africaines.net>
- ◆ <http://www.sedos.org/french/peresson>
- ◆ <http://www.wikipedia.org>

6. Les ouvrages

6.1. Les ouvrages de référence

◆ BORREMANS (R.), *Le Grand dictionnaire encyclopédique de la Côte d'Ivoire*, 6 volumes, Abidjan: NEA, 1986; 1986 ; 1988 ; 1988 ; 1988 ; 2004, 387 p. +280 p. + 269 p. + 272 p. + 272 p. + 320

◆ BRICOUT (J.), 1928, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, T.1 à T.6*, Paris: Librairie, Letouzey, 1270 p.

◆ CANAVAGGIO (P.), 1977, *Dictionnaire raisonné des superstitions et des croyances populaires*, Belgique: Jean-Claude Simoën, 254 p.

◆ ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS, 1985, Corpus 16 (Rodin-Sous-marins), Paris, Encyclopedia Universalis, 1247 p. 351

- ◆ FRÖHLICH (W.), 1997, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris: Le Livre de poche, 511 p.
- ◆ GRAWITZ (M.), 1999, *Lexique des sciences sociales*, Paris: Dalloz, 424 p.
- ◆ LAPLANTINE (F.), 1974, *Les 50 mots-clés de l'anthropologie*, Toulouse: Edouard Privat, 217 p.
- ◆ LA BIBLE, *Traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, 1993, Paris, Alliance Biblique Universelle, Le CERF, 1861 p.
- ◆ *Larousse, Dictionnaire de français, 35000 mots*, Paris : Larousse, 1987, 1095 p.
- ◆ MOURRE (M.), 1978, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*, Paris: Bordas, 4894p.
- ◆ MINISTERE DU PLAN, ORSTOM, 1983, *Atlas de Côte d'Ivoire*. Abidjan, NEA, 72 p.
- ◆ MENSAH ; TCHAGBALE, 1983, *Atlas des langues Gur de Côte d'Ivoire*, Abidjan: Institut de linguistique appliquée, 240 p.
- ◆ RAHNER (P.) ; VORGRIMLER, 1995, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris: Seuil, 510 p.
- ◆ TAMISIER (J-C.), 1998, *Dictionnaire des peuples : société d'Afrique, d'Amérique, d'Asie et d'Océanie*, Paris: Larousse, 417 p.
- ◆ SUMPFF (J.) ; HUGUES (M.), 1973, *Dictionnaire de sociologie*, Paris: Librairie Larousse, 255 p.
- ◆ VERNETTE (J.) ; MONCELON (C.), 1995, *Dictionnaire des groupes religieux d'aujourd'hui*, Paris: PUF, 292 p.

6.2. Les ouvrages de méthodologie

- ◆ BACHELARD (G.), 1996, *La formation de l'esprit scientifique, contribution à la psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, 256 p.
- ◆ BUREAU (P.), 1923, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris: Librairie Bloud & Gay, 328 p.
- ◆ GRAWITZ (M.), 1996, *Méthodes des sciences sociales*, Paris : Dalloz, 920 p.
- ◆ N'DA (P.), 2006, *Méthodologie de la recherche, de la problématique à la discussion des résultats : Comment réaliser un mémoire, une thèse en sciences sociales et en éducation*, Abidjan: Presses Universitaires de Côte d'Ivoire, 237 p.
- ◆ PERETZ (H.), 1998, *Les Méthodes en sociologie : l'observation*, Paris: La Découverte, 128 p.

6.3. Les ouvrages se rapportant à la sociologie

- ◆ ACQUAVIVA (S. S.); PACE (E.), 1994, *La Sociologie des religions : problèmes et perspectives*, Paris: Cerf, 202 p.
- ◆ CARRIER (H.); PIN (E.), *Essais de sociologie religieuse*, Paris: Spes, 1967, 593 p.
- ◆ DESROCHE (H.), 1968, *Sociologies religieuses*, Paris: PUF, 220 p.
- ◆ FERREOL, (G.), 1995, *Vocabulaire de la sociologie*, Paris: PUF, 127 p.
- ◆ FERREOL (G.); NORECK (J-P.), 1990, *Introduction à la sociologie*, Paris: Armand-Colin, 191 p.

- ◆ GIACOBBI (M.); ROUX (J-P.), 1990, *Initiation à la sociologie: les grands thèmes, la méthode, les grands sociologues*, Paris: Hatier, 307 p.
- ◆ LABBENS (J.), 1959, *La Sociologie religieuse*, Paris: FAYARD, 127 P.
- ◆ LALOUX (J.), 1967, *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Paris: Editions Universitaires, 295 p.
- ◆ LE BRAS (G.), 1956, *Etudes de sociologie religieuse : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, T.1; de la morphologie à la typologie*, Paris: PUF, 819 p.

6.4. Les ouvrages se rapportant à la psychologie

- ◆ BLONDEL (C.), 1927, *Introduction à la psychologie collective*, Paris: Armand Colin, 210 p.
- ◆ CASTELLAN (Y.), 1970, *Initiation à la psychologie sociale*, paris: Armand Colin, 268 p.
- ◆ CHAPPUIS (R.), 1986, *La Psychologie des relations humaines*, Paris: PUF, 127 p.
- ◆ CORNATON (M.), 1982, *Psychologie sociale du changement : vers de nouveaux espaces symboliques*, Lyon: Chronique sociale, 121 p.
- ◆ MAISONNEUVE (J.), 1964, *La Psychologie sociale*, Paris: PUF, 128 p.
- ◆ MEDEIROS (F.de), 1985, *L'Occident et l'Afrique : XIIIe-XVe siècle : images et représentations*, Paris: Karthala, 305 p.

- ◆ MIROGLIO (A.), 1962, *La Psychologie des peuples*, Paris: PUF, 128 p.
- ◆ MONTMOLLIN (G. de), 1969, *Traité de psychologie expérimentale, T.9 : Psychologie sociale*, Paris: PUF, 284 p.
- ◆ MOSCOVICI (S.), 1984, *Psychologie sociale*, Paris: PUF, 596 p.
- ◆ NEWCOMB (T .M.) ; TURNER (R .H.); CONVERSE, Philip E., 1970, *Manuel de psychologie sociale : l'interaction des individus*, Paris: PUF, 639 p.
- ◆ PIAGET (J.); FRAISSE (P.); VURPILLOT (E.); FRANCES (R.), 1975, *Traité de psychologie expérimentale, T. 6 : La perception*, Paris: PUF, 254 p.
- ◆ SOMDA (E.), *La Psychologie africaine*, Aix-en-Provence: Institut d'administration des entreprises, 17 p.
- ◆ STOETZEL (J.), 1963, *La Psychologie sociale*, Paris: Flammarion, 316 p.
- ◆ VERGOTE (A.), 1966, *Psychologie religieuse*, Bruxelles: Charles Dessart, 338 p.
- ◆ ZUCKER (C.), 1952, *Psychologie de la superstition*, Paris: Payot, 240 p.

6.5. Ouvrage se rapportant à l'anthropologie

- ◆ CHABAL (R.), 1964, *Vers une anthropologie philosophique, T.2 : Nature et Culture*, Paris: PUF, 212 p.
- ◆ DOUTRELOUX (A.), 1974, *Vocabulaire d'anthropologie sociale et culturelle*, Louvain: Institut de linguistique, 66 p.
- ◆ JOLIF (J.-Y.), 1967, *Comprendre l'homme. I: Introduction à une anthropologie philosophique*, Paris: Cerf, 303 p.
- ◆ MAUSS (M.), 1960, *Sociologie et anthropologie*, Paris: PUF, 389 p.

6.6. Ouvrage sur l'inculturation

- ◆ CARRIER (H.), 1987, *Evangile et culture : de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris: Médiaspaul, 276 p.
- ◆ -, 1992, *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*, Belgique: Desclée, 441 p.
- ◆ CONE (H. J.), 1989, *La Noirceur de Dieu*, Genève: Labor et Fides, 294 p.
- ◆ GRITTI (J.), 1975, *L'Expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris: Centurion, 156 p.
- ◆ GUARDINI (R.), *Christianisme et culture*, Paris: Casterman, 1967, 262 p.
- ◆ LUZBETAK (L.), 1968, *L'Eglise et les cultures. Une anthropologie appliquée pour l'ouvrier apostolique*, Paris; Bruxelles: Office général du livre; Lumen Vitae, 431 p.
- ◆ PEELMAN (A.), 1989, *L'Inculturation: l'Eglise et les cultures*, Paris; Ottawa: Desclée; Novalis, 197 p.

◆ POUPARD (P.), 1989, *L'Eglise au défi des cultures : inculturation et évangélisation*, Paris: Desclée, 186 p.

6.7. Les ouvrages généraux

6.7.1. Les ouvrages sur l'histoire générale de l'Afrique

◆ BOUCHE (D.), 1968, *Les Villages de liberté en Afrique noire française 1887-1910*, Paris: Mouton, 278 p.

◆ -, 1975, *L'Enseignement dans les territoires français de l'Afrique occidentale de 1817 à 1920*, Lille: Université de Lille III, 947p.

◆-, 1991, *Histoire de la colonisation française. T. 2: flux et reflux (1815-1962)*, Paris: Fayard, 607 p.

◆ BOUCHET (L.), 1960, *Afrique noire*, Paris: La Nef de Paris, 234 p.

◆ BRUNSCHWIG (H.), 1993, *Le Partage de l'Afrique noire*, Paris: Flammarion, 186 p.

◆ DESCHAMPS (H.), 1971, *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des archipels. T. 2: de 1800 à nos jours*, Paris: PUF, 768 p.

◆ HARDY (G.), 1948, *Vue générale de l'histoire d'Afrique*, Paris: Armand Colin, 200 p.

◆ KAKE (I.B.) ; MBOKOLO (E.), 1977, *Histoire générale de l'Afrique, tome 4 : l'Afrique moderne : l'Afrique centrale et orientale du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris: ABC, 125 p.

◆-, 1977, *Histoire générale de l'Afrique, tome 8 : l'Afrique coloniale : de la conférence de Berlin 1885 aux indépendances*, Paris: ABC, 135 p.

◆-, 1977, *Histoire générale de l'Afrique, tome 10 : résistances et messianismes : l'Afrique centrale du XIXe au XXe siècle*, Paris: ABC, 127 p.

◆ KI-ZERBO (J.), 1986, *Histoire générale de l'Afrique, tome 1 : méthodologie et préhistoire africaine*, Paris: Présence Africaine, 416 p.

6.7.2. Les ouvrages sur l'Eglise en Afrique

◆ ABLE DAGO (P.), *Le centenaire de l'enseignement catholique de Côte d'Ivoire*, Evêché de Grand-Bassam, 1995, 22 p.

◆ BENOIST (J.R. de), 1987, *Eglise et pouvoir colonial au Soudan français, les relations entre les administrateurs et missionnaires dans la boucle du Niger de 1895 à 1945*, Paris, Karthala, 541 p.

◆ DELUMEAU (J.), 1977, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris: Hachette, 211 p.

◆ DESSARRE (E.), *L'Afrique noire chrétienne*, Paris: Spes, 1960, 192 p.

◆ DIABATE (H.), 1988, *Eglise et sociétés africaines : Paroisse St Pierre de Jacquerville, un siècle d'apostolat*, Abidjan, NEA, 204 p.

◆ EBOUSSI-BOULAGA (F.), 1981, *Christianisme sans fétiche : révélation et domination : essai*, Paris : Présence Africaine, 221 p.

◆ GOYAU (G.), 1928, *L'Eglise en marche : étude d'histoire missionnaire*, 1^{ère} série, Paris, Spes, 225 p.

◆ KABASELE-LUMBALA (F.), 1993, *Le Christianisme et l'Afrique : une chance réciproque*, Paris: Karthala, 127 p.

- ◆ PICCIOLA (A.), 1987, *Missionnaires en Afrique : l'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris: Denoël, 288 p.
- ◆ RUGGIERI (G.), 1988, *Eglise et histoire de l'Eglise en Afrique*, Paris: Beauchesne, 393 p.
- ◆ SEDES (J.M), 1950, *Histoire des missions françaises*, Paris, PUF, QSJ ?128 p.
- ◆ TRICHET (P.), 1994, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1895-1914*, tome 1, Abidjan, La nouvelle, 171 p.
- ◆-, 1995, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1914-1940*, tome 2, Abidjan, La nouvelle, 303 p.
- ◆-, 1996, *Côte d'Ivoire : les premiers pas d'une église, 1940-1960*, Partie B, le Sud-ouest et le Nord du pays, tome 3, Abidjan, La nouvelle, 244 p.

6.7.3. Ouvrages sur les sénoufo

- ◆ COULIBALY (S.), 1978, *Le paysan Sénoufo*, NEA, Abidjan-Dakar, 245 p.
- ◆ HOLAS (B.), 1985, *L'art sacré sénoufo*, NEA, Abidjan-Dakar, 332 P.
- ◆ HOLAS (B.), 1966, *Arts de la Côte d'Ivoire*, Paris: PUF, 118 p.
- ◆ -, 1966, *Les Sénoufo y compris les Minyanka*, Paris: PUF, 183 p., (Monographies ethnologiques africaines)
- ◆ OUATTARA (T.) ; ARSAN, 1988, *La mémoire sénoufo : bois sacré, éducation et chefferie*, Paris, Les presses de Copédith, 175 p.

◆-, 1998, *Côte d'Ivoire, Katiola des origines à nos jours*, NEI, Abidjan, 222 p.

◆ -, 1999, *Histoire des Fohobélé de Côte d'Ivoire: une population sénoufo inconnue*, Paris: Karthala, 299 p.

◆ KNOPS (P.), 1980, *Les Anciens Senufo : 1923-1935*, Ber en Dal: Africa Museum, 312 p.

◆ TUHO (C.V), 1984, *J'ai changé de nom...pourquoi ?*, Abidjan, NEA, 109 p.

6 .7.4. Ouvrage spécialisé

◆ DENIEL (R.), 1979, *Les Senufo et le christianisme*, Abidjan: INADES, 60 p.

◆ KELETIGUI (J-M.), 1978, *Le Sénoufo face au cosmos*, Abidjan: NEA, 102 p.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TABLE DES ILLUSTRATIONS

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

A- TABLEAUX

Pages

1- Taux d'intelligibilité mutuelle entre sous-groupes sénoufo de Côte d'Ivoire.....	46
2- Les noms patronymiques sénoufo et leurs équivalents mandé	55
3- Récapitulatif du nombre de séminaristes par année de 1972 à 1980..	150
4- Les prêtres sénoufo entre 1962 et 1975.....	152
5- Les premières religieuses sénoufo jusqu'en 1984.....	153
6- Le premier Evêque sénoufo jusqu'en 1984	153
7- Tableau indicatif du nombre de patients dans les dispensaires catholiques entre 1931 et 1955.....	191
8- Etat statistique général de l'œuvre d'évangélisation (1923-1961)	195
9- Tableau du nombre de chrétiens en pays sénoufo de (1912-1920)	197

B- PHOTOS

1- Le Mont Korhogo	39
2- Les tiolobélés de Ferkessédougou.....	65
3- Les Supérieurs généraux des SMA	73
4- Les pionniers de l'implantation des missionnaires.....	81
5- Les Préfets apostoliques	105
6- Le chef suprême des Tiembara : Gbon	107
7- La 2 ^{ème} Eglise de la Mission de Korhogo.....	109
8- L'Eglise de la Mission de Korhogo en 1946.....	110
9- L'Eglise St Jean-Baptiste de Korhogo	110
10- L'Eglise Sainte Jeanne d'Arc de Katiola en 1909	113
11- Les chefs traditionnels de Sinématiali en 1922.....	115
12- L'Eglise Sainte Odile de Sinématiali	117
13- L'Eglise Notre Dame de Ferké.....	119
14- L'Eglise Saint-Michel de Kouto	121
15- Des habitations de Wonvyl, le quartier chrétien de Kouto	168
16- Des habitants de Wonvyl.....	168
17- L'Ecole primaire catholique garçons de Korhogo	182
18- L'Ecole primaire catholique filles de Korhogo	182
19- L'Ecole primaire catholique de Kouto	183

20- L'Ecole primaire catholique de Sinématiali	183
21- L'Ecole primaire catholique des sœurs de Ferkessedougou	183
22- La salle de couture du dispensaire des sœurs de Ferké	188
23- Le centre féminin de couture des sœurs de Korhogo	188
24- Le dispensaire des sœurs notre Dame de Ferké.....	192
25- Les infirmiers du dispensaire des sœurs NDA de Ferké.....	192
26- L'intérieur du bois sacré de Sinématiali en 1972	248
27- La porte sénoufo, une porte qui s'ouvre sur l'éternité	248
28- La tête du Wahou, masque sénoufo qui sort aux funérailles	249
29- La forme la plus archaïque du Wahou	250
30- Une forme de Wahou : Gpéligenugo.....	250
31- Mgr Auguste Nobou.....	304
32- Mgr Jean-Mari Kélétagui.....	307

C- CARTES

1- Le pays sénoufo de Côte d'Ivoire	17
2- Les six premières Missions en Basse Côte d'Ivoire.....	84
3- Itinéraire de la première visite des Pères au Nord.....	104
4- Itinéraire des missionnaires de Korhogo à Katiola.....	114
5- La Préfecture apostolique de Korhogo en 1911	141
6- Le Diocèse de Katiola en 1955.....	144
7- Le Diocèse de Katiola en 1963.....	146
8- Le Diocèse de Korhogo en 1971	147

D- GRAPHIQUES

1- Courbe évolutive du nombre de chrétiens en pays sénoufo entre 1923 et 1961	196
2- Répartition par tranche d'âge des populations baptisées	204
3- Statut matrimonial des chrétiens baptisés de la Paroisse Saint-Jean- Baptiste de Korhogo (1904-1923)	207

E- PLANCHES

- Croquis du Père Pierre Knops, décrivant le bois sacré chez les Sénoufo forgerons de Côte d'Ivoire 247

F- TOILES

- 1- Peinture sur toile de Korhogo 249
- 1- Peinture ayant pour objet le décryptage d'un pagne funéraire senufo. .250
- 2- Peinture ayant pour objet le décryptage d'un pagne funéraire
Sénoufo 251

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE