



**HAL**  
open science

# Situation missionnaire et travail ethnographique en Oubangui-Chari : les débuts (1906-1908)

Andrea Ceriana Mayneri

► **To cite this version:**

Andrea Ceriana Mayneri. Situation missionnaire et travail ethnographique en Oubangui-Chari : les débuts (1906-1908). P. Valsecchi (dir.), *Persona, transcendenza e poteri in Africa/Person, Transcendence, Powers in Africa*, pp.63-82, 2019, 978-88-6894-344-8. halshs-03092440

**HAL Id: halshs-03092440**

**<https://shs.hal.science/halshs-03092440>**

Submitted on 13 Dec 2023

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

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

« Situation missionnaire et travail ethnographique en Oubangui-Chari : les débuts (1906-1908) », in P. Valsecchi (dir.) *Persona, transcendenza e poteri in Africa/Person, Transcendence, Powers in Africa*, Milano, Biblioteca Ambrosiana (coll. « Africana Ambrosiana » n. 2), 2019, p. 63-82.

ANDREA CERIANA MAYNERI

## SITUATION MISSIONNAIRE ET TRAVAIL ETHNOGRAPHIQUE EN OUBANGUI-CHARI : LES DÉBUTS (1906-1908)

Ces pages se penchent sur un moment inaugural de l'ethnologie missionnaire dans l'ancienne colonie française de l'Oubangui-Chari, aujourd'hui Centrafrique. Cette exploration du passé s'appuie sur des matériaux inédits conservés en France dans les Archives générales de la Congrégation du Saint-Esprit<sup>1</sup>, dont nous amorçons ici la présentation et l'analyse. Pour la plupart, il s'agit de notes manuscrites, de cahiers personnels et de la correspondance des premiers missionnaires spiritains qui ont entrepris d'évangéliser des populations indigènes, en s'éloignant des postes établis le long de la rivière Oubangui (affluent du Congo) pour pénétrer progressivement dans l'intérieur du pays. En effet, depuis 1890 et la création d'un Vicariat apostolique de l'Oubangui confié aux Spiritains, les membres de cette congrégation ont joué un rôle crucial dans le processus d'évangélisation et dans la première scolarisation des populations locales. Le patrimoine de documents qui nous intéresse provient d'une station missionnaire en particulier : la Sainte-Famille des Banziris, cette « sentinelle avancée vers le Soudan, proche de l'ethnie si intéressante des Banda »<sup>2</sup>, ouverte en 1895 en amont de la rivière Oubangui, à quelque 200 kilomètres du poste de Bangui. C'est à la Sainte-Famille que, selon des modalités et pour des raisons que nous essayerons d'éclairer, s'est organisé le premier grand chantier de l'ethnographie missionnaire oubanguienne, destiné à influencer les travaux scientifiques produits par la suite sur les sociétés centrafricaines.

D'un point de vue strictement chronologique, puisque la mission de Saint-Paul des Rapides avait été fondée près de l'emplacement où surgit Bangui dès 1894, les documents présentés ici remontent à un deuxième temps de la pénétration missionnaire dans l'espace oubanguien. Pourtant, c'est précisément entre 1907 et 1908 que quelques figures missionnaires présentes à la Sainte-Famille ont inauguré une nouvelle phase du « minis-

<sup>1</sup> Dorénavant AGCdSE. Les archives se trouvent à Chevilly-Larue dans le Val-de-Marne : une présentation de leur histoire et de leur organisation rédigée par des pères archivistes est disponible aux adresses < <http://www.spiritains.org/qui/archives/archives2.htm> > et < [http://www.csspchevilly.com/index\\_13.htm](http://www.csspchevilly.com/index_13.htm) >.

<sup>2</sup> C. Toso, *Centrafrique, un siècle d'évangélisation*, Bangui, Conférence épiscopale centrafricaine, 1994, p. 16.

tère extérieur », en fondant des avant-postes et des chapelles-écoles dans l'intérieur du pays, dans des villages de brousse peuplés, en particulier, par des groupes de Banda Togbo<sup>3</sup>. Dans les archives, il est possible de suivre les phases initiales de ce ministère extérieur, à travers des documents manuscrits qui témoignent du point de vue des missionnaires catholiques lors de leurs premiers contacts avec les Banda, ainsi que des notions et des outils scientifiques qui ont guidé l'approche de ces religieux avec les populations oubanguiennes.

Ces documents et les faits auxquels ils se réfèrent constituent donc les antécédents, à la fois chronologiques et scientifiques, des contributions ethnographiques publiées plus tard par des missionnaires et des administrateurs coloniaux : une littérature savante que nous avons déjà présentée dans nos travaux antérieurs<sup>4</sup> et dont nous nous limiterons à rappeler ici les points suivants. La reconnaissance ethnographique des populations oubanguiennes a été en large partie (et dans certains cas demeure) le fait d'une poignée de missionnaires (par exemple Pierre Cotel, Joseph Daigre, Charles Tisserant<sup>5</sup>), d'administrateurs et militaires (par exemple Georges Toqué, Félix Éboué, Antonin M. Vergiat) qui ont codifié le discours scientifique sur ces populations, sur leur histoire et leurs coutumes, selon les canons savants et les programmes apologétiques et politiques de l'époque. Malgré des différences importantes, en termes de compétences scientifiques et d'intérêts politiques, ces écrits partagent un air de famille évident : les auteurs se sont souvent côtoyés sur le terrain, ou ont entretenu des échanges épistolaires autour de l'histoire, des langues ou de la botanique oubanguiennes. C'est le cas de la correspondance entre le militaire et photographe Vergiat et le Père Tisserant, que nous avons commentée ailleurs<sup>6</sup>, ou des pages écrites par l'administrateur (et futur Gouverneur

<sup>3</sup> Les Togbo sont l'un des sous-groupes qui composent l'ensemble ethnolinguistique banda : celui-ci s'étend aujourd'hui de la Centrafrique jusqu'aux régions septentrionales de la République démocratique du Congo et, dans une moindre mesure, au sud du Tchad.

<sup>4</sup> A. CERIANA MAYNERI, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique. L'imaginaire de la dépossession chez les Banda de Centrafrique*, Paris, Karthala, 2014 (coll. « Religions contemporaines »), surtout les chapitres III et IV.

<sup>5</sup> On distinguera de ces travaux missionnaires l'importante monographie sur les Banda *Peuple d'autrui*, écrite plus tard, dans les années 1970, par le religieux et ethnologue hollandais Wiel Eggen de la Société des Missions Africaines. Voir plus loin la note 19.

<sup>6</sup> CERIANA MAYNERI, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique*, pp. 29, 41, 79. Parmi les travaux qui ont précédé cette reconnaissance missionnaire, on peut mentionner le travail de l'Administrateur-adjoint des colonies G. TOQUÉ, *Essai sur le peuple et la langue banda (région du Tchad)*, Paris, J. André Éditeur, 1904, qui présente des matériaux recueillis en 1901 parmi des groupes banda moruba dans la région de la vallée du « Haut-Chari » au nord des emplacements missionnaires étudiés ici. Georges Toqué fut administrateur à Fort

général de l'Afrique Équatoriale Française) Félix Éboué sur les « sociétés d'initiés » en pays banda<sup>7</sup>, qui reprennent explicitement de longs passages des notes manuscrites du Père Daigre. Ce sont surtout les conditions matérielles de production de ces notes manuscrites, que nous voudrions éclairer dans ces pages, ainsi que certaines dynamiques qui ont amené à leur systématisation dans des publications savantes à partir des années 1930.

Hormis des références ponctuelles à ce qui relève d'anecdotes relatées par les missionnaires, pour des raisons d'espace nous préférons renvoyer à une prochaine contribution l'analyse des outils conceptuels à partir desquels ces missionnaires ethnologues ont appréhendé les dispositifs sociaux, politiques et religieux des populations oubanguiennes. Précisons encore que, en revenant ici sur des documents inauguraux, qui constituent le sous-bassement de la systématisation savante postérieure, notre premier objectif n'est pas de contribuer à l'écriture de l'histoire missionnaire dans l'espace centrafricain. Il s'agit plutôt d'éclairer les conditions dans lesquelles s'est amorcée la reconnaissance ethnographique des peuples oubanguiens, en s'arrêtant sur des dynamiques ordinaires et même quotidiennes que ces missionnaires ont consignées dans leurs cahiers et leur correspondance, mais qui devaient nécessairement disparaître dans des publications savantes. De ces dernières, on peut dire, en reprenant les observations de F. Raison à propos du cas malgache, qu'elles s'avèrent parfois « frustes et naïves » par rapport à la « richesse de cette connaissance empirique »<sup>8</sup> des débuts.

Ces quelques jalons étant posés, nous procéderons en présentant les grandes lignes de la pénétration missionnaire catholique dans l'Oubangui-Chari. Nous nous arrêterons ensuite sur les premiers pas du « ministère extérieur » du Père Joseph Daigre parmi les groupes banda, vers « la belle tribu des Togbos »<sup>9</sup>.

Crampel (aujourd'hui Kaga Bandoro) où il a, vraisemblablement, effectué ses observations ethnographiques. En 1903 il fut protagoniste du « scandale Gaud et Toqué » : avec le premier, un commis des affaires indigènes, il décida d'exécuter un indigène en le faisant sauter à la dynamite. Le scandale fut aussi à l'origine de la mission d'inspection de Pierre Savorgnan de Brazza en Afrique centrale.

<sup>7</sup> F. ÉBOUÉ, *Les sociétés d'initiés en pays banda (à l'occasion d'un jugement récent)*, « Bulletin de la Société des Recherches Congolaises », 13, 1931, pp. 3-16.

<sup>8</sup> F. RAISON, *Ethnographie missionnaire et fait religieux au XIX<sup>e</sup>. Le cas de Madagascar*, « Revue française de sociologie », XIX, 1978, 4, p. 526.

<sup>9</sup> AGCdSE 3J3.9.3, le Père Bénétteau de la Sainte-Famille à Mgr Augouard, le 22 février 1907, lettre manuscrite.

## 1. LES SPIRITAINS EN OUBANGUI-CHARI

La pénétration missionnaire dans l'espace oubanguien – compris entre la rivière Oubangui au sud et les régions tchadienne et soudanaise au nord – est contemporaine de l'exploration de ces régions (les dernières définies « inconnues » sur les cartes géographiques européennes) et de l'occupation militaire et politique du territoire. L'enjeu est alors, pour les missionnaires comme pour l'administration française, d'occuper un territoire « entre le Cameroun sous tutelle allemande et le Soudan dévolu aux Britanniques (...) sur la route du Nil et du lac Tchad, deux objectifs d'importance capitale »<sup>10</sup>. C'est en 1885 (l'année même où à la Conférence de Berlin on négocie pour la partition de l'Afrique) que Georges Grenfell, un pasteur baptiste britannique, remonte pour la première fois l'Oubangui jusqu'aux rapides du site de Bangui, et c'est en 1889 que le poste homonyme est créé par les Français, en face du poste de Zongo que les Belges avaient fondé la veille même<sup>11</sup>. La colonie du « Congo français » se compose alors de trois territoires : le Gabon, le Moyen-Congo et l'Oubangui-Chari. Pierre Savorgnan de Brazza en est le Commissaire général : il est remercié et « mis en disponibilité » en 1897 par le Ministère des colonies à cause de son attitude peu conciliante envers les compagnies concessionnaires. En effet, faute de financements, le gouvernement français avait délégué à des sociétés concessionnaires la tâche d'exploiter ces territoires immenses et leurs populations. C. Coquery-Vidrovitch a décrit dans les détails les mécanismes et les horreurs de cette exploitation qui reproduisait, sur les territoires nouvellement acquis à la France, le système institué dans l'État indépendant du Congo par le roi des Belges Léopold II<sup>12</sup>.

L'investissement spiritain, plus particulièrement en Oubangui-Chari, a été précoce et s'est développé à travers les nombreuses controverses qui opposaient les hiérarchies des congrégations en compétition pour l'évangélisation de cette partie du continent<sup>13</sup>. La figure de Prosper Augouard est cruciale : depuis 1883, ce religieux spiritain originaire de Poitiers avait

<sup>10</sup> J.-L. GROOTAERS, *Rencontres coloniales : les deux faces de la médaille*, in Id. (éd.), *Ubangi. Art et cultures au cœur de l'Afrique*, Paris, Actes Sud, 2007, p. 247.

<sup>11</sup> Y. BOULVERT, *À l'occasion d'un centenaire : la première exploration de l'Oubangui jusqu'aux rapides de Bangui-Zongo par le pasteur Grenfell (février 1885)*, Bangui, ORSTOM, 1984 (« Notes d'histoire de la découverte géographique et scientifique de la Centrafrique »).

<sup>12</sup> C. COQUERY-VIDROVITCH, *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires, 1898-1930*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1972.

<sup>13</sup> H. KOREN, *Les Spiritains. Trois siècles d'histoire religieuse et missionnaire. Histoire de la Congrégation du Saint-Esprit*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 374-382.

fondé les missions de Saint-Joseph de Linzolo (non loin de Brazzaville), de Saint-Paul de Kassaï (qui passa aux missionnaires belges par suite des délimitations ecclésiastiques qui suivirent la Conférence de Berlin) et de Saint-Hyppolite de Brazzaville. En 1889, c'était le tour de Saint-Louis de l'Oubanghi à Liranga, à plus de milles kilomètres du littoral atlantique. L'année suivante, une partie du territoire du Vicariat apostolique du Congo français était détachée pour créer un Vicariat apostolique du Haut Congo et de l'Oubangui confié à Mgr Augouard. En remontant le Congo et ses affluents, celui-ci installait une chaîne de stations missionnaires dont, en 1894, celle de Saint-Paul des Rapides près de l'emplacement où se trouve aujourd'hui la capitale centrafricaine Bangui, sur les bords de l'Oubangui, affluent du Congo. Après quelques mois d'essais, en 1895, une station avancée était créée à quelque 200 kms en amont sur la rive droite de l'Oubangui : la Sainte-Famille des Banziris, d'où partiront, dix ans plus tard, les Spiritains qui amorceront l'évangélisation des populations banda « de l'intérieur », en inaugurant en même temps l'un des principaux chantiers de l'ethnographie missionnaire oubanguienne.

Il serait vain de tenter de restituer dans ces lignes la complexité du cadre historique et social des populations sur lesquelles s'étendaient les



Fig. 1 – « La Mission de la Sainte-Famille des Banziris (Haut Oubangui) »  
(Collection D. Carité)

programmes d'« ingénierie sociale »<sup>14</sup> de l'administration et des missionnaires. Limitons-nous à rappeler que dans bien de cas ces populations se composaient de « réfugiés avant l'heure » et de « protodéplacés » qui fuyaient, depuis des décennies, la poussée des esclavagistes musulmans en provenance de Khartoum<sup>15</sup>, puis de l'est de l'actuelle Centrafrique et du sud du Tchad, après la fermeture de la voie nilotique d'évacuation des esclaves. C'est dans ces régions que des « seigneurs de la guerre » avaient pris leurs quartiers, tel Rabah (qui réorienta la traite vers la Libye, via les sultanats de Bagirmi et de Wadai) ou Muhammad al-Sanusi qui, du nord, razzia les Banda jusqu'à 1911, lorsqu'il fut tué par les Français<sup>16</sup>. Le Père spiritain Charles Tisserant décrit ces flux de populations en pays banda, dont il avait pu observer certaines caractéristiques et reconstituer les dimensions sur le terrain, dès son arrivée en Oubangui-Chari en 1911<sup>17</sup> :

Un peu avant 1898, eut lieu la grande randonnée d'un des lieutenants de Rabah au travers de l'Oubangui-Chari. Remontant le Gribingui, il traversa ensuite le pays d'Ouest en Est jusqu'à la Kotto, où il fut arrêté par les Nzakaras de Bangassou. Faisant demi-tour, il regagna le Chari pour rejoindre son maître. Le passage de cette colonne provoqua un déplacement des populations, soit définitif, comme les migrations Nord-Sud des [Banda] Togbos, qui de la Haute-Kémo vinrent s'installer sur les bords du fleuve [Oubangui] en amont de Fort-de-Possel, soit momentanée comme celle des gens de la Haute-Baédou qui gagnèrent au Sud la région d'Alindao ; ils refluèrent bientôt vers le Nord, la région d'Alindao étant à ce moment surpeuplée en raison de l'arrivée des tribus qui fuyaient la domination [du roi Nzakara] Bangassou en émigrant d'Est en Ouest [...] Dans son tata de Ndellé, Senoussi avait vu d'un mauvais œil cette incursion dans un pays qu'il se réservait comme terrain de chasse.

Outre les morcellements induits par la traite et par ces dynamiques de mobilité, c'est l'organisation socio-politique « acéphale » des Banda (parmi

<sup>14</sup> F. COOPER, *Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950*, « Politix », 17, 2004, 66, pp. 17-48.

<sup>15</sup> D. D. CORDELL, *Des "réfugiés" dans l'Afrique précoloniale ? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910*, « Politique africaine », 85, 2002, pp. 16-28.

<sup>16</sup> *Ibid.* Sur les effets et la mémoire de la traite esclavagiste en Centrafrique, on peut se référer au travail d'É. DE DAMPIERRE, *Des ennemies, des Arabes, des histoires...*, Paris, Société d'Ethnologie, 1983.

<sup>17</sup> C. TISSERANT, *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Paris, Plon, 1955, (« Société Antiesclavagiste de France »), pp. 13-14. Des nombreuses notes manuscrites inédites du Père Tisserant sont conservées dans les archives spiritaines : parmi celles qui traitent des migrations et de l'esclavage, citons en particulier des « Notes du R. P. Tisserant [à propos] du livre "Les savanes de l'Afrique centrale" de M. R. Sillans et offert par celui-ci au Père » (s.d., AGCdSE, Fond de Banville, 2D71.3b7). Le livre de Sillans est paru en 1958 chez l'éditeur Lechevallier à Paris.

d'autres groupes de l'espace oubanguien), qui renforce aux yeux des administrateurs et des missionnaires l'impression d'être devant des populations en pleine décadence sinon moribondes, viciées par un individualisme démesuré, incapables d'exprimer de véritables structures politiques ou de respecter les signes d'une autorité souveraine<sup>18</sup>. Pour l'essentiel, il revient au mérite du religieux et ethnologue Wiel Eggen et de ses recherches des années 1970 parmi les Banda, d'avoir reconstitué *a posteriori* la complexité d'un « système politique à assise religieuse où rien ne paraît institutionnalisé au delà du niveau des villages » et où l'autorité repose sur une pluralité de figures associées à des cultes, à des objets et, en définitive, à des forces extra-humaines dont aucune ne peut se targuer d'une suprématie sur les autres<sup>19</sup>. Ce sont ces objets et ces sources d'autorité que les premières publications ethnographiques missionnaires désignent comme des « esprits » (des eaux ; possesseurs ; grand-esprit ; esprit tutélaire) auxquels les indigènes, empreints d'un « fétichisme grossier », associent des « idoles » (fétiche de la guerre ; de la chasse ; fétiches guérisseurs ; vengeurs ; lieux fétiches)<sup>20</sup>.

Quant à la « sorcellerie » – qui devait devenir plus tard une notion passe-partout pour appréhender des dynamiques politiques et religieuses de la vie indigène – force est de constater qu'elle demeure généralement absente de l'arsenal conceptuel avec lequel ces missionnaires spiritains amorcent la reconnaissance des groupes banda. La sorcellerie « entre en scène » vraisemblablement dans une phase ultérieure, ainsi qu'en témoigne un *Dictionnaire Banda-Français* que le Père Daigre a rédigé certainement avant 1910, lors de ses premières contacts avec les Togbo, d'où le terme est absent. Il sera ajouté des années plus tard, à la main, sur une copie de ce même dictionnaire, par un confrère de Daigre qui a dû juger opportun d'insérer, entre les mots « sonore » et « sorgho », le terme « sorcier » en précisant seulement qu'il devait être entendu « au sens africain du terme »<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> TOQUÉ, *Essai sur le peuple et la langue banda*, p. 22 : « S'il fallait rechercher la véritable unité de groupement social chez les Banda, on serait réellement embarrassé. Les indigènes eux-mêmes n'ont qu'une idée fort peu précise des sélections sociales amenées par le hasard plus que par des conventions de collectivité [...] l'anarchie la plus profonde a toujours régné dans toutes les tribus ». Pour les Européens, la perception de cette « anarchie » ne pouvait qu'être renforcée par les repères autrement plus tangibles, et pour eux familiers, qu'offraient les « royaumes » Zandé et Nzakara des bords de l'Oubangui.

<sup>19</sup> W. EGGEN, *Peuple d'autrui*, Bruxelles, Pro Mundi Vita, 1976, p. 48/a.

<sup>20</sup> Les termes et les expressions qui précèdent proviennent de la monographie de J. DAIGRE, *Les Bandas de l'Oubangui-Chari (Afrique Équatoriale Française)*, « Anthropos », 26-27, 1932, pp. 647-695/153-181.

<sup>21</sup> Il s'agit très probablement d'un rajout du Père Adrien Leperdriel, qui arriva en

C'est effectivement parmi les Banda Togbo, qui s'étaient depuis peu installés sur les bords de l'Oubangui pour fuir les esclavagistes, que Joseph Daigre inaugure en 1907-1908 l'un des plus importants chantiers de l'ethnographie missionnaire oubanguienne. Mais l'exode de ces populations était destiné à reprendre : décimés par la maladie du sommeil, par le portage et les impositions de l'Administration coloniale et des compagnies concessionnaires, en 1912 des milliers de Togbo devaient se remettre en marche et traverser l'Oubangui pour chercher refuge au Congo belge, en vidant en même temps la Sainte-Famille de la quasi-totalité de ses catéchumènes.

## 2. LA SITUATION MISSIONNAIRE

Dans une contribution sur les premières approches scientifiques de l'Oubangui-Chari, Y. Boulvert écrit que, ayant délégué aux compagnies concessionnaires la « mise en valeur » du territoire, « le gouvernement [français] ne se préoccupa pas d'établir un inventaire scientifique détaillé en vue d'une exploitation rationnelle »<sup>22</sup>. L'auteur se réfère au développement tardif et difficile des stations agronomiques et de la cartographie géologique du territoire. Nous pouvons étendre ses remarques à la reconnaissance sociologique et ethnologique des populations oubanguiennes, qui progressait elle aussi de manière incertaine, à travers des malentendus et des mythes qui ont perduré, comme celui sur l'existence d'un peuple cannibale « Bondjo » qui n'a jamais existé et dont l'ethnonyme est lui-même le fruit de l'imagination des premiers Européens dans ces contrées<sup>23</sup>. La première ethnographie missionnaire des peuples oubanguiens s'inscrit dans le cadre de cette reconnaissance encore très incertaine des populations établies sur le territoire.

L'initiative du Père Daigre s'avère particulièrement importante et justifie l'attention prêtée à sa production écrite, bien que, comme nous l'avons

Oubangui-Chari en 1925 et dont le nom campe sur cette copie du dictionnaire de Daigre. AGCdSE 2D16.2, « Lexique Français-Banda (copie du dictionnaire Français-Banda du R.P. Daigre) », manuscrit, s.d.

<sup>22</sup> Y. BOULVERT, *Le dernier grand blanc de la carte d'Afrique : premières approches de l'Oubangui-Chari ou Centrafrique à la fin du 19e siècle*, in D. LECOQ – A. CHAMBARD (éds.), *Terre à découvrir, terres à parcourir*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 311.

<sup>23</sup> Des Bondjos, qu'on disait vivre non loin de Bangui, Mgr Augouard écrivait en 1894 qu'ils étaient « au dernier degré de l'échelle humaine ; ce sont les hyènes de l'humanité [...] une race décrépète, déchue, destinée à disparaître à brève distance » (cité in W. J. SAMARIN, *Bondjo Ethnicity and Colonial Imagination*, « Canadian Journal of African Studies », 18, 1984, 2, p. 352).

souligné ailleurs, celle-ci soit moins intéressante que celle de Tisserant, tant du point de vue de la finesse ethnographique que de celui de la distanciation critique par rapport au double travail, scientifique et d'évangélisation<sup>24</sup>. Joseph Daigre naît à Belle-Île-en-Mer en 1881. Il est ordonné prêtre en 1904, rejoint ensuite Brazzaville et est affecté par Mgr Augouard en Oubangui-Chari, à la mission de la Sainte-Famille des Banziris. À son arrivée, la communauté se compose des pères Moreau (qui avait contribué à la fondation de la station missionnaire en 1894) et Cotel, des frères Thomas et Sifroy, et de nombreux enfants « rachetés » (300 selon un souvenir tardif de Daigre) : il s'agit de jeunes esclaves que le Père Moreau paye aux marchands qui traversent la région, « ou de pupilles à lui confiés par l'Administration », que les missionnaires utilisent aussi comme main d'œuvre dans ces stations en manque d'effectifs<sup>25</sup>. En effet, pour subvenir à ses besoins (ainsi qu'aux impositions de l'administration coloniale) la station vit dans la nécessité de « faire des économies » et de « créer les conditions matérielles » de son autosubsistance<sup>26</sup>. Pour cela, différentes activités s'organisent, qui feront que la Sainte-Famille sera progressivement considérée comme une mission « modèle » : plantations, fabrication et vente de briques, élevage de moutons, de porcs et surtout de bœufs acheminés en bateau vers Bangui. Entre 1904 et 1905, outre les missionnaires européens, 172 catéchumènes, 345 chrétiens, 28 familles chrétiennes (et 4 veuves) sont recensés à la station ; dans l'espace d'un an, 60 baptêmes, 8 mariages, 24 enterrements ont été officiés<sup>27</sup>. Dans la même période, les missionnaires mettent fin aux « rachats » d'esclaves : « non pas qu'on ne nous ai pas amené d'esclaves pour nous les vendre, mais parce que pour toutes les raisons bien connues nous avons dû fermer nos entrailles et nos bourses »<sup>28</sup>. À ce propos, Daigre devait avancer plus tard des considérations d'ordre essentiellement économique<sup>29</sup>, mais en réalité des malentendus ont aussi surgi, liés au modèle dit des « villages de liberté » : dans la correspondance mis-

<sup>24</sup> CERIANA MAYNERI, *Sorcellerie et prophétisme en Centrafrique*, p. 95.

<sup>25</sup> AGCdSE 2D16.2, Daigre « Oubangui-Chari, notes et souvenirs (1905-1947) », cahier manuscrit.

<sup>26</sup> AGCdSE chemise 3J3.9.3, le Père Moreau de la Sainte-Famille à Mgr Augouard, le 10 octobre 1904, lettre manuscrite.

<sup>27</sup> AGCdSE 3J3.9.3, « Rapport du Ministère fait à la Mission de la Sainte Famille des Banziris de juillet 1904 à juillet 1905 », rédigé le 8 juillet 1905 par le Père Moreau.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> AGCdSE 2D16.2, Daigre, « Oubangui-Chari, notes et souvenirs (1905-1947) » : « Jusqu'en 1905, le Gouvernement de la Colonie nous accordait une subvention pour ses pupilles, elle fut supprimée par la Loi de séparation. Dès lors il ne nous restait plus que son travail pour l'entretien de tout le monde ».

sionnaire, on apprend que les marchands et les razzieurs voient dans ces villages édifiés par les religieux européens l'équivalent des camps fortifiés des esclavagistes (les *zaribas*), tandis que les esclaves « libérés » ne sont pas acceptés en tant que tels par les autres populations ; en outre, une rumeur s'est répandue dans les populations selon laquelle les missionnaires seraient des « voleurs d'enfants »<sup>30</sup>.

Dans les documents d'archives, la figure de Daigre se détache progressivement au fur et à mesure que le missionnaire assume des responsabilités dans la communauté. Dans l'une des premières lettres adressées personnellement à Mgr Augouard, le 2 novembre 1906, Daigre évoque le départ du Père Moreau, qui, déjà âgé et malade, « s'est enfin décidé à descendre [en bateau] à Bangui voir le docteur, et il nous a quittés le 31 octobre au matin ». Le fondateur de la mission de la Sainte-Famille meurt quelques semaines plus tard : « me voilà donc seul, Monseigneur, sans encore beaucoup d'expérience et surchargé de travail ; et cela pour combien de temps ? J'espère que ce ne sera pas pour longtemps et que vous aurez reçu assez de personnel pour envoyer du renfort à la Sainte-Famille »<sup>31</sup>. Des tentatives sont inaugurées à cette époque pour prendre contact avec les populations des alentours : le Père Cotel, « déchargé des plantations », entreprend de catéchiser des Togbo, puis des Banziri, « mais ces premiers essais sur la population libre ne [donnèrent] pas de résultats »<sup>32</sup>.

Pour Daigre, le temps est venu de s'engager directement dans le ministère extérieur, d'autant plus qu'il supporte mal l'environnement à la Sainte-Famille, qu'il qualifie de « vache laitière » à laquelle « nos chrétiens » [indigènes] se rendent pour « manger, boire et dormir [...] pour y aller faire des rondes intéressées la nuit »<sup>33</sup>. L'arrivée du Père Bénêteau ne le satisfait pas non plus, qu'il juge trop jeune et inexpert pour être le « renfort » qu'il espérait voir à la Sainte-Famille. Daigre saisit l'occasion d'une

<sup>30</sup> D'après les souvenirs de Tisserant cités in D. D. CORDELL, *The Delicate Balance of Force and Flight: The End of Slavery in Eastern Ubangi-Shari*, in S. MIERS – R. ROBERTS (éd.), *The End of Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1988, pp. 156-157. À ce propos, voir les observations de P. YENGO, *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*, Paris, Karthala, 2016 (coll. « Hommes et sociétés »), p. 102 : l'auteur appréhende les rumeurs de vols d'enfants à partir des dynamiques propres à la construction d'une sexualité coloniale, inspirée et imposée par « la régénération morale des Religieux, prêtres et religieuses catholiques, eux-mêmes célibataires. Au point de jeter la suspicion auprès des convertis qui n'auront de cesse de se demander pourquoi ces hommes et femmes sans conjoints s'intéressent tant à la vie affective des autres ».

<sup>31</sup> AGCdSE 3J3.9.3, Daigre de la Sainte-Famille à Mgr Augouard à Brazzaville, le 2 novembre 1906, lettre manuscrite.

<sup>32</sup> AGCdSE 2D16.2, Daigre, « Oubangui-Chari, notes et souvenirs (1905-1947) ».

<sup>33</sup> AGCdSE 3J3.9.3, Daigre à Mgr Augouard, le 2 novembre 1906.

visite de Mgr Augouard à la mission centrale pour obtenir son accord en vue de s'éloigner et d'approcher les Banda Togbo vivant dans un village situé à vingt-cinq kilomètres de la Sainte-Famille<sup>34</sup>. De fait, nous estimons que c'est à cette décision que l'on peut faire remonter le début d'un véritable chantier ethnographique missionnaire dans l'Oubangui-Chari.

Dorénavant, l'ethnographie missionnaire se développera en combinant trois exigences principales d'ordre individuel (suivant les intérêts et les motivations personnelles, mais aussi les différends entre les religieux à la mission centrale), confessionnel (le travail scientifique s'inscrivant de différentes manières dans le programme de « perfectionnement » de l'homme africain développé par la congrégation) et politique (ce programme missionnaire étant parfois solidaire, d'autres fois adversaire de celui de l'administration et des compagnies concessionnaires). Ces exigences, s'enchevêtrant dans les choix des missionnaires sur le terrain, contribuent à définir une « situation missionnaire »<sup>35</sup> dont les archives peuvent aider à reconstituer la complexité. Il convient toutefois de souligner que, si l'on peut avancer des hypothèses sur l'expérience des religieux dont les écrits remplissent les archives, ces dernières demeurent autrement plus silencieuses sur les implications subjectives de ce qui fut vécu par les indigènes et sur le sens que ceux-ci peuvent avoir donné aux événements dont ils étaient alors les protagonistes<sup>36</sup>. En ce qui concerne les groupes banda en particulier, à notre connaissance il n'existe pas de production écrite (par exemple des mémoires de convertis) qui puisse servir de contrepoint aux documents produits par les administrateurs et les missionnaires<sup>37</sup>. Le Père Daigre, dans ses notes de l'époque, ne fait presque aucune mention de ses interlocuteurs

<sup>34</sup> TOSO, *Centrafrique un siècle d'évangélisation*, p. 70.

<sup>35</sup> Sur le concept de « situation », nous renvoyons aux contributions désormais classiques de G. BALANDIER, *La situation coloniale : approche théorique*, « Cahiers internationaux de sociologie » 11, 1951, pp. 44-79, et de M. GLUCKMAN, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, « Bantu Studies » 14, 1940, 1, pp. 1-30.

<sup>36</sup> Nous renvoyons le lecteur aux considérations de M. NAEPELS, *Contextualiser les archives missionnaires : quelques remarques méthodologiques*, « Ateliers » 32, 2008 (numéro thématique « L'ethnologue aux prises avec les archives », en ligne).

<sup>37</sup> Pour cela, il faudra attendre au moins la figure complexe de Barthélémy Boganda (le premier prêtre catholique oubanguien ordonné à Bangui en 1938, affecté ensuite en pays banda avant de devenir l'inspirateur de la lutte anticoloniale et le Président du premier Gouvernement de la République centrafricaine) qui a écrit des pages de journaux de mission, des missives, des documents produits dans le cadre de son activité politique : voir J.-D. PÉNEL, *Barthélemy Boganda. Écrits et Discours. 1946-1951 : la lutte décisive*, Paris, L'Harmattan, 1995, et K. VAN WALRAVEN, *The Diaries of Barthélémy Boganda, Priest and Politician in French Equatorial Africa (1910-1959)*, « History in Africa », 44, 2017, pp. 237-264.

habituels parmi le groupe togbo qu'il entreprend d'évangéliser. Des années plus tard, dans ses souvenirs manuscrits, il revient sur certaines anecdotes des premières années oubanguiennes : comme dans la rumeur concernant les religieux « voleurs d'enfants », on entrevoit alors, derrière l'apologie de l'évangélisation, certains enjeux de vie et de mort consubstantiels de l'entreprise missionnaire. Ce sont encore les « fétiches », la « sorcellerie », la « possession » qui esquissent l'arrière-fond conceptuel à travers lequel Daigre interprète ces événements lointains : dans le premier cas, le missionnaire raconte comment « chez les Togbo, vivait un maître sorcier très puissant [possédant] un grand nombre de fétiches », auquel les populations s'adressent afin d'obtenir des guérisons. Lorsque Daigre, en profitant de son absence, s'introduit dans sa case, il y trouve « quatre petits sacs de

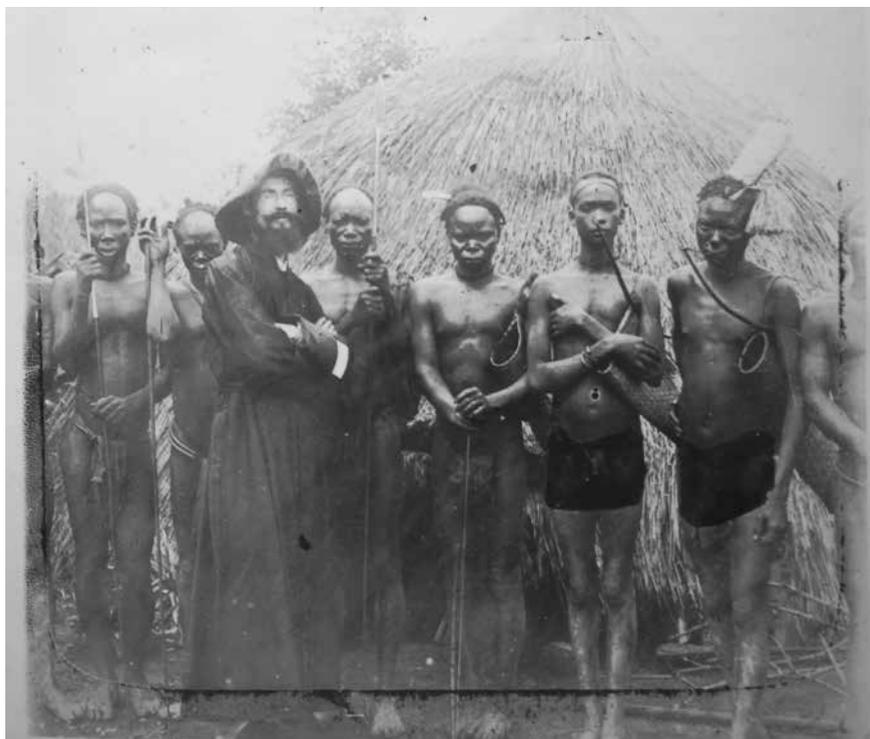


Fig. 2 – « Avec mes sauvages, 1909 »

Le Père Joseph Daigre chez les Banda Togbo : sur la droite, on remarque deux corps nus “habillés” postérieurement avec de l'encre noire. Cahier manuscrit *Anecdotes congolaises 1905-1939*, Archives Générales de la Congrégation du Saint Esprit, Chevilly-Larue (côte 2D16.2)

fétiches » qu'il emporte et envoie plus tard « à Aix-la-Chapelle pour une exposition missionnaire ». Le « sorcier » les réclame en vain, il menace le missionnaire : « Il fabriqua de nouveaux fétiches, il chercha la trace de ma chaussure, et introduisit dans chacun d'eux une pincée de la terre que j'avais foulée du pied en y insufflant une imprécation appropriée ». Finalement ce seront deux de ses femmes qui mourront soudainement et lui « de dépit, quitta l'Oubangui français pour le Congo belge ». Le deuxième épisode concerne un certain Kago, un jeune banda baptisé, « doux, intelligent, mais bizarre », qui fréquente l'école des missionnaires et est ensuite embauché comme interprète par l'Administration. Le jeune se dit « partout poursuivi par deux diables, l'un à la forme de serpent, l'autre à celle de crapaud ». Il parcourt à pied 125 kilomètres pour revenir vers le missionnaire français, il lui demande « une bénédiction », il l'attend la nuit « à genoux, les bras en croix devant la porte de l'église [en] me suppliant de lui ouvrir », et disant être « mon fidèle Kago ». Il tente par trois fois de se suicider dans le fleuve. Il essaye enfin de poignarder le Père Daigre et d'invoquer alors l'influence néfaste de ses « deux diables » et de disparaître dans la nuit. « Le jour suivant – se limite à gloser Daigre dans son cahier de souvenirs – on le trouva mort sur la route »<sup>38</sup>.

### 3. L'ETHNOGRAPHIE DES DÉBUTS : LE PÈRE DAIGRE CHEZ LES BANDA TOGBO

L'impératif évangéliste, se greffant de différentes manières sur une certaine curiosité et sur un goût personnel pour l'exploration scientifique, amène des missionnaires à s'intéresser aux langues, aux coutumes et aux institutions indigènes, autant qu'à la botanique ou à la géographie des lieux. Dans ses *Anecdotes congolaises*, un cahier manuscrit rédigé en 1940 où il a rassemblé les souvenirs de ses trente-quatre ans en Afrique, Daigre se complaît à mentionner pas moins de vingt-quatre « métiers » qu'il a eu à apprendre et à exercer en Oubangui-Chari : « chasseur », « pêcheur » (à la dynamite), « distillateur », « médecin » ou encore « juge », mais surtout « naturaliste », « cartographe », « linguiste » et « ethnologue »<sup>39</sup>. Ces compétences se greffent sur « des présupposés théoriques et non de simples intérêts »<sup>40</sup>, sur des conceptions qui orientent l'exploration et la description ethnographique, et qu'on retrouvera systématisées dans les contributions

<sup>38</sup> AGCdSE 2D16.2, Joseph Daigre, « Anecdotes congolaises », cahier manuscrit (chapitres « Sorcier » et « Mon fidèle Kago »).

<sup>39</sup> *Ibid.* (surtout les pages servant d'introduction).

<sup>40</sup> RAISON, *Ethnographie missionnaire*, p. 528.

savantes publiées plus tard : ce sera le cas du « fétichisme » et des cultes voués aux « esprits » mentionnés plus haut. Mais, par rapport aux textes publiés, la correspondance et les premières notes ethnographiques nous renseignent surtout sur cette phase « des débuts où rien n'est encore joué, où il faut à tout prix comprendre les différents codes ethniques pour les utiliser ou les contrer »<sup>41</sup> : le missionnaire vit l'urgence de déchiffrer de menus détails du monde indigène où il pénètre, de maîtriser les temps forts des moments collectifs et le sens des conduites religieuses qu'il observe et enregistre sur le terrain. Dans la correspondance officielle avec ses supérieurs à Brazzaville d'une part, et dans les notes prises sur des cahiers personnels d'autre part, les appréciations et le ton diffèrent, souvent de manière importante. Tandis qu'il insiste avec Mgr Augouard sur l'effort déployé pour contrer les « mauvais conseils » que les vieux Togbo donnent aux jeunes chrétiens « grands ignorants en matière religieuse », et de lutter contre « les mauvaises danses [qui] sont en honneur » dans le village où il est installé<sup>42</sup>, Daigre commence à remplir des centaines de pages de lexiques, de notes minutieuses et de dessins sur la fabrication des cases, des pagnes, des lits et des corbeilles, sur les ornements, les ustensiles et les armes, sur les « fétiches », les « pratiques fétichistes » et les « plantes magiques »<sup>43</sup>.

Le changement de registre est révélateur, non seulement d'une tension subjective entre la découverte de la complexité de la vie indigène d'une part, et l'apologie de l'effort évangélicisateur d'autre part, mais aussi des préoccupations et des stratégies quotidiennes du missionnaire qui doit justifier, devant ses confrères et ses supérieurs, le temps et les moyens qu'il consacre à un travail qui ne fait pas l'unanimité, ni dans sa réalisation matérielle ni dans ses fondements intellectuels. Ainsi, le travail ethnographique se greffe de différentes manières sur les nécessités matérielles de la station déjà évoquées plus haut : c'est là un deuxième ordre d'exigences destiné à influencer le début de ce chantier ethnographique.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>42</sup> AGCdSE 3J3.9.3, Daigre de la Sainte-Famille à Mgr Augouard, le 20 mars 1909, lettre manuscrite.

<sup>43</sup> AGCdSE chemise 2D16.2, manuscrits de Joseph Daigre : « Lexique français-banda », « Dictionnaire Français-Banda et Banda-Français suivi d'une grammaire », « Contes bandas et dessins ». Avec des croquis que le Père Charles Tisserant avait pris dans des lieux de cultes, les dessins de Daigre demeurent parmi les rares témoignages qui nous sont parvenus d'un ensemble d'objets culturels qui ont disparu sous la pression conjointe de l'effort missionnaire et, plus tard, d'un mouvement « anti-fétichiste » et iconoclaste des années 1960 : nous nous permettons de renvoyer à A. CERIANA MAYNERI, *Ngoutidé « l'illuminé de Liouà »*. *Destruction de fétiches et représentations de la sorcellerie en Centrafrique*, « Cahiers d'Études africaines » LIV (3), 2014, pp. 739-768.

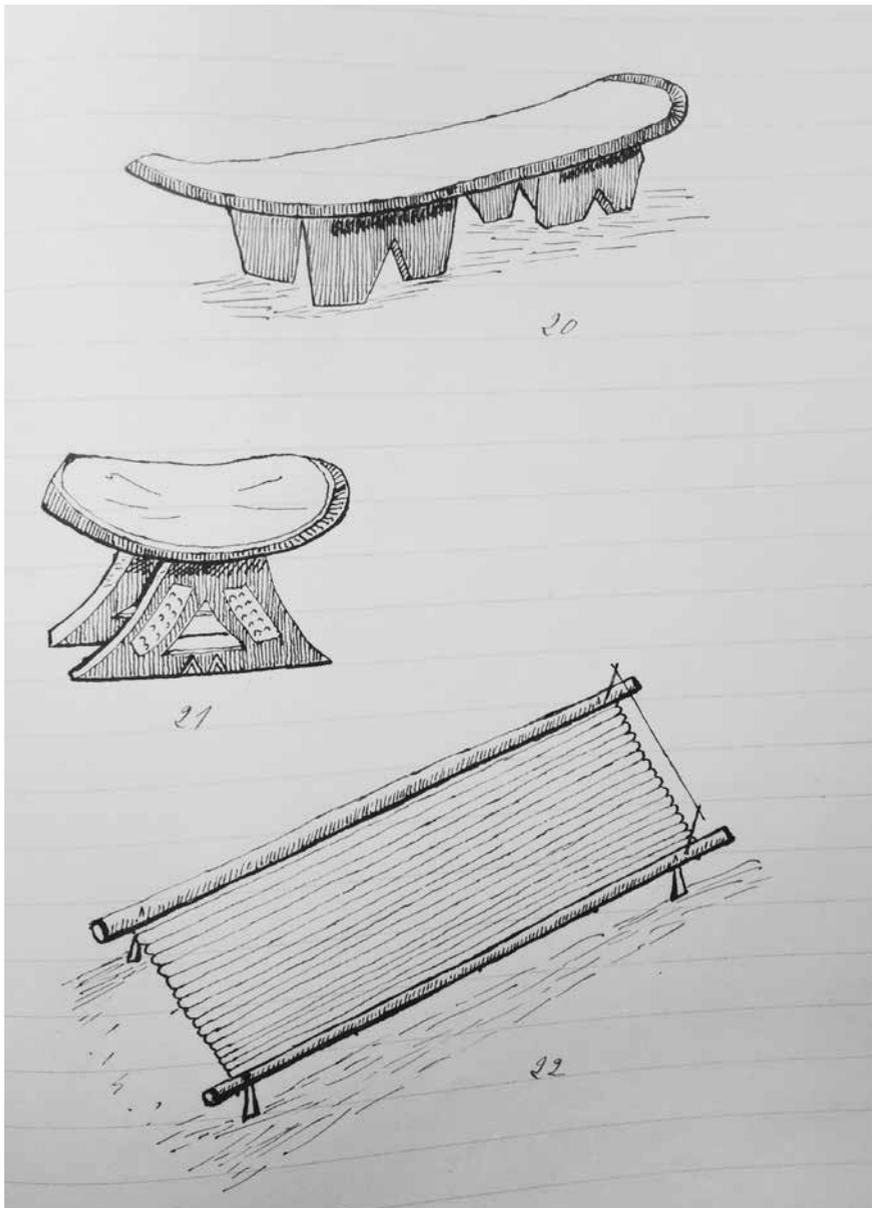


Fig. 3 – Joseph Daigre, desseins : lits et banc des Banda.  
Cahier manuscrit *Contes banda et dessins*  
Archives Générales de la Congrégation du Saint Esprit, Chevilly-Larue  
(côte 2D16.2)

« Le premier devoir du jeune en arrivant dans sa station – écrit Daigre dans ses souvenirs – est de se mettre à l'étude de la langue. Pour lui, si ce n'est au début, il ne peut pas être question d'interprète, comme dans l'Administration, il doit pouvoir se mettre en relation avec le sauvage directement [...] Je fus le premier à séjourner à l'intérieur, et c'est pourquoi je dus m'appliquer non sans peine à déchiffrer des sons inarticulés, fixer une grammaire, dresser un dictionnaire banda, à traduire des ouvrages religieux ». Aux yeux du missionnaire et ethnologue, l'enjeu est de se donner les moyens pour transformer une œuvre, qui apparaît aux indigènes comme « déconcertante », en une entreprise « captivante » capable de susciter l'intérêt des jeunes et de vaincre les réticences des plus âgés<sup>44</sup>. Peu de temps après être arrivé à la Sainte-Famille, le Père Bénéteau (ce « renfort » dont l'inexpérience suscite bien des perplexités chez Daigre) écrit à Mgr Augouard : « En ce moment j'emploie tout mon temps libre à l'étude de la langue "banda" afin de me rendre utile le plus tôt possible [...] Le Père Daigre l'a apprise très rapidement et actuellement il se tire très bien d'affaires avec les indigènes »<sup>45</sup>.

Pourtant, derrière ce programme, des divergences apparaissent, qui peuvent se transformer en des conflits lancinants qui vont opposer les missionnaires entre eux ou avec leurs supérieurs. La décision de Daigre, qui s'éloigne pour investir les tribus banda de l'intérieur, suscite le blâme de certains de ses confrères. Les supérieurs à Brazzaville écrivent pour rappeler au Père Cotel – qui sera nommé un an plus tard Préfet Apostolique de l'Oubangui-Chari – la nécessité de superviser rigide-ment le ministère extérieur, en choisissant personnellement les villages et les emplacements des catéchistes : « il ne faut pas que ces centres d'évangélisation deviennent des petites églises, mais tenez à ce que les relations entre Missionnaires et catéchumènes soient très fréquentes avec la Mission centrale [la Sainte-Fa-

<sup>44</sup> AGCdSE 2D16.2, Daigre « Anecdotes congolaises ». Dans ces souvenirs, le missionnaire ne fait pas mention du court *Dictionnaire Français-Banda et Banda-Français* (Brazzaville, Mission catholique) publié en 1907 par son confrère, le Père Cotel, vraisemblablement à la suite des « premiers essais sur la population libre » cités plus haut. L'apprentissage et la maîtrise des langues coïncident en tout cas avec un deuxième temps de l'installation missionnaire sur le territoire : le Père Rémy, qui fut aux côtés de Mgr Augouard dans la fondation de la mission de Bangui à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, précisait, en revenant d'une tournée en pirogue au poste français de Kouango (à environs dix journées de voyage en amont sur l'Oubangui), que les enfants que les chefs locaux avaient accepté de confier aux missionnaires devaient apprendre le français « et c'est dans cette langue que le catéchisme leur est enseigné ; de cette manière, chacun d'eux peut servir à l'occasion d'interprète » (cité in Toso, *Centrafrique un siècle d'évangélisation*, p. 21, qui ajoute : « Ainsi, on employait la même méthode que celle utilisée par les Capucins Italiens au Congo quelques siècles auparavant »).

<sup>45</sup> AGCdSE 3J3.9.3., le Père Bénéteau à Mgr Augouard, 22 février 1907, lettre manuscrite.

mille]. Soyez toujours le maître dans ces chapelles-écoles »<sup>46</sup>. Daigre, par contre, a choisi de manière autonome le village à vingt-cinq kilomètres où il a fondé la chapelle-école de Saint-Yves des Togbos : il y passe en moyenne quinze jours avant de revenir à la mission centrale pour deux ou trois jours et de repartir ensuite. La réaction de Cotel est véhémente : Daigre, qui « ne voit rien au delà de [son] horizon plutôt borné », s'est fait « là-bas, au milieu des Togbos [...] une station où il se plaît bien mieux qu'à la Ste. Famille, à en juger par le grand empressement qu'il met à y retourner, à chaque voyage ici »<sup>47</sup>. Les tons sont exacerbés par les privations et les difficultés sur place mais, sur le fond, ce sont deux manières de comprendre le travail sur le terrain qui s'affrontent en ce début d'année 1908 à la Sainte-Famille : l'une qui, refusant tout compromis intellectuel et pragmatique avec le monde indigène, conçoit la « sortie » en brousse comme un moyen pour « récupérer » ou « se faire confier » (ayant arrêté de les acheter) des jeunes qui seront formés à la mission ; l'autre qui, en condescendant une « attirance qui "charme" au sens fort du mot »<sup>48</sup>, s'intéresse au monde indigène, à la recherche de correspondances sur lesquelles bâtir la catéchèse future. Ce désaccord de fond fait écho à un troisième et dernier thème que nous introduirons ici. La question se pose en effet de comprendre le lien qui a pu s'établir entre les débuts du chantier ethnographique oubanguien et le programme élaboré dans ces mêmes années par les hiérarchies ecclésiales. Celles-ci travaillent au développement d'une ethnologie religieuse catholique en mesure de contrer, sur le plan des faits observés et par la rigueur de sa démarche de terrain, l'avancée de la sociologie religieuse durkheimienne et de « l'histoire "laïque" des religions enseignée alors à l'École pratique des hautes études »<sup>49</sup>. A. Mary a reconstitué la complexité des intérêts et des échanges qui ont présidé à l'élaboration de cette ethnologie religieuse militante, qui mobilise alors de « fortes person-

<sup>46</sup> AGCdSE 3J3.9.3, le Frère Rémy de Brazzaville au Père Cotel à la Sainte-Famille, le 17 février 1908, lettre manuscrite.

<sup>47</sup> AGCdSE 3J3.9.3, le Père Cotel de la Sainte-Famille à Mgr Augouard à Brazzaville, le 25 mars 1909, lettre manuscrite. Dans une longue missive adressée personnellement à Mgr Augouard (qui entre-temps lui avait enjoint de résider quinze jours par mois à la Sainte-Famille), Daigre s'exprimera pour défendre son travail : finalement, il obtiendra l'accord pour passer trois semaines consécutives chez les Togbo et la quatrième à la Sainte-Famille.

<sup>48</sup> RAISON, *Ethnographie missionnaire*, p. 540.

<sup>49</sup> A. MARY, *La preuve de Dieu par les Pygmées. Le laboratoire équatorial d'une ethnologie catholique*, « Cahiers d'Études africaines », L (2-3-4), 2010, p. 882 ; voir aussi *Science de l'Homme ou « Science de Dieu » ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux*, in C. LAURIÈRE (éd.), *1913 La recomposition de la science de l'Homme*, Lahic/DPRPS-Direction des patrimoines, 2015 (Les carnets de Bérose 7), pp. 196-222.

nalités » d'intellectuels catholiques « parfaitement au fait de la culture universitaire et scientifique de l'époque » tels, entre autres, le Père Wilhelm Schmidt, fondateur de la revue *Anthropos*<sup>50</sup>, et Mgr Alexandre Le Roy, évêque d'Alinda, vicaire apostolique du Gabon et supérieur de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit. La mise en œuvre de ce programme religieux et scientifique « passe par l'engagement des institutions en présence, la création de chaires d'enseignement, et par la mobilisation de l'appareil scientifique de revues autant que de leurs réseaux d'information et d'édition »<sup>51</sup>. Il est particulièrement difficile d'évaluer son impact sur le terrain de la première ethnographie missionnaire oubanguienne. Dans la correspondance que nous avons pu consulter comme dans certains cahiers d'anecdotes et souvenirs, Daigre et Tisserant ne mentionnent jamais des instructions ou une formation scientifique qui les auraient guidés sur le terrain équatorial. C'est à travers leurs avis de décès (rédigés respectivement par les confrères spiritains et par le Laboratoire de Phanérogamie du Muséum national d'Histoire naturelle) qu'on apprend qu'en 1910 Mgr Le Roy avait « conseillé au P. Daigre de prendre des notes sur les populations au milieu desquelles il vivait », tandis qu'à Paris, de 1906 à 1911, Tisserant avait étudié la linguistique et la botanique et avait été ordonné prêtre en octobre 1910 par « Mgr Le Roy, pionnier des recherches botaniques au Gabon et très favorable aux études d'Histoire Naturelle »<sup>52</sup>. La minutie des observations mais aussi l'organisation thématique de certains cahiers de terrain laissent en effet supposer une formation spécifique, sans exclure des différences ou même des divergences qui devaient apparaître sur le terrain : on évoquera ici le différend qui surgit quelques années plus tard entre Daigre et Tisserant, lorsque le premier s'oppose à l'idée de confier à la deuxième la direction d'une mission puisque celui-ci « est en partie paralysé »

<sup>50</sup> Sur le contexte religieux et intellectuel dans lequel a évolué le programme de cette « *Revue internationale d'ethnologie et de linguistique* » fondée en 1906 par le Père Schmidt, voir L. COURTOIS, *La première semaine d'ethnologie religieuse à Louvain en 1912. Les débuts difficiles d'une démarche progressiste sur fond de crise moderniste*, in O. SERVAIS – G. VAN'T SPIJKER (éd.), *Anthropologie et missiologie. Entre connivence et rivalité*, Paris, Karthala, 2004, pp. 95-118.

<sup>51</sup> A. MARY, *Science de l'Homme ou « Science de Dieu » ? Révélation primitive et formes élémentaires du religieux*, in C. LAURIÈRE (éd.), *1913 La recomposition de la science de l'Homme*, Lahic/DPRPS-Direction des patrimoines, 2015 (Les carnets de Bérose 7), pp. 197-198.

<sup>52</sup> La correspondance de Tisserant avec le Muséum d'Histoire naturelle de Paris (Laboratoire d'Agronomie Coloniale, Laboratoire de Botanique), avec l'Université de Strasbourg (Institut Botanique et Jardin Botanique) et d'autres institutions internationales témoigne de cet important investissement scientifique. AGCdSE, chemise 2D71.3b7 « R.P. Tisserant, Oubangui, Botanique, correspondance »).

par sa « passion pour la botanique » qui l'amène à « passer tout son temps à étudier les plantes » plutôt qu'à assister des catéchumènes des villages banda environnants<sup>53</sup>. Tisserant, quant à lui, mentionne, dans l'introduction à son important *Dictionnaire Banda-Français*, certains des documents manuscrits qui nous ont intéressés dans ces pages, qu'il avait trouvés « en arrivant en 1911 en pays banda, à la Sainte-Famille près de Fort de Possel » : parmi eux, « les excellents lexiques manuscrits du Père Daigre, qui avait déjà passé plusieurs années au milieu des populations togbo [...] J'ai dû parfois en corriger les données, souvent les argumenter, mais il reste que ce fut le fondement de ma connaissance de la langue banda » ; il cite également « un vocabulaire [banda] ndri un peu hâtivement constitué par Mgr Calloch » et les « contes recueillis par le Père Bénéteau en pays togbo »<sup>54</sup>. En 1909, Bénéteau sollicite auprès de Mgr Augouard l'imprimatur pour un catéchisme Banda Togbo qu'il présente à son supérieur comme « la traduction à peu près littérale du catéchisme de Mgr Le Roy, sauf quelques questions divisées en deux à cause de leur longueur »<sup>55</sup>. Mentionnons enfin, en guise de conclusion à ces pages, le parcours éditorial exemplaire et bien plus tortueux suivi par l'étude du Père Daigre sur « Les Bandas de l'Oubangui-Chari ». Ayant été sollicité par le Gouvernement de l'Afrique Équatoriale Française pour publier ses notes ethnographiques, le missionnaire transmet une première fois au Gouverneur de l'Oubangui un manuscrit qui « fut subtilisé par un Administrateur, M. Bouvet, secrétaire et chef de cabinet, sans doute parce que dans un chapitre intitulé “Les Bandas et la civilisation”, se trouvaient certaines pages compromettantes pour l'Administration » ; l'étude est ensuite « passée au crible par deux professeurs en Sorbonne pour le compte de la “Revue d'ethnologie” de Paris, celle-ci le refusa » ; enfin, le manuscrit « alla échouer à l'*Anthropos* à Vienne » et suscite l'intérêt d'un « connaisseur, futur Gouverneur du Tchad et lui-même fervent spécialiste de la question Banda, M. [Félix] Éboué »<sup>56</sup>.

C'est dans le contexte de ces échanges et de cette circulation d'idées

<sup>53</sup> AGCdSE SF-243.8 (Fond de Banville), lettre manuscrite du Père Daigre de Bambari, le 14 mars 1929.

<sup>54</sup> C. TISSERANT, *Dictionnaire Banda-Français*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1931, pp. 3-4.

<sup>55</sup> AGCdSE 3J3.9.3, Bénéteau à Mgr Augouard, le 31 mai 1909. Le catéchisme de Mgr Le Roy se présente comme un « livre d'instruction religieuse par demandes et par réponses » : des questions comme « Combien y a-t-il de Dieux ? », « Combien y a-t-il de personnes en Dieux ? », « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont-ils trois Dieux ? » devaient permettre au catéchiste sur le terrain d'illustrer la « vérité [qui] s'appelle : le mystère de la Sainte-Trinité ».

<sup>56</sup> « Soit dit en passant, vers 1920, un chef de service de santé, le Colonel Huot, s'était accaparé mes notes, prêtées par moi à un de ses subordonnés, et en avait publié une partie

et de documents entre missionnaires, administrateurs et voyageurs, que la systématisation savante des premières observations ethnographiques sur les populations oubangiennes se développera dans les années 1930. La monographie de Daigre (1932), les contributions de l'Administrateur-adjoint Éboué (1931, 1933), mais aussi les publications sur la langue banda de Tisserant (1930, 1931) et les échanges écrits entre ce dernier et le militaire et photographe Vergiat (auteur de deux monographies parues en 1936 et 1937) : vingt ans après les premières observations chez les Banda Togbo (qui, entre-temps, avaient tenté de trouver refuge au Congo belge), ces quelques publications – dont aucune, soulignons-le, n'émanait d'un travail d'ethnographie universitaire au sens strict – devaient codifier et rester pour longtemps la référence scientifique sur les Banda de l'Oubangui-Chari.

sous son nom dans le "Mercure de France". Je l'appris dix ans plus tard » (AGCdSE 2D16.2, Joseph Daigre, « Anecdotes congolaises »).