



**HAL**  
open science

# L'établissement de la mission méthodiste en Côte d'Ivoire (c. 1924-1940). Promesse d'émancipation et contraintes coloniales

Marie Miran-Guyon

► **To cite this version:**

Marie Miran-Guyon. L'établissement de la mission méthodiste en Côte d'Ivoire (c. 1924-1940). Promesse d'émancipation et contraintes coloniales. *Social sciences and missions/Sciences sociales et missions*, 2023, 36, pp.304 - 348. 10.1163/18748945-bja10066 . halshs-04356267

**HAL Id: halshs-04356267**

**<https://shs.hal.science/halshs-04356267>**

Submitted on 20 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.



BRILL

SOCIAL SCIENCES AND  
MISSIONS 36 (2023) 304–348

 Social Sciences  
and Missions  
brill.com/ssm

# L'établissement de la mission méthodiste en Côte d'Ivoire (c. 1924-1940)

*Promesse d'émancipation et contraintes coloniales*

Marie Miran-Guyon | ORCID: 0000-0001-8540-6525

Institut des mondes africains, École des Hautes Études  
en Sciences Sociales, Paris, France

*marie.miran@ehess.fr*

Received 4 July 2022 | Accepted 9 December 2022 |

Published online 14 December 2023

## Abstract

This article revisits the early history of the Wesleyan Methodist Mission in colonial Côte d'Ivoire, from the beginnings of the Protestant presence on Ivorian soil in the late nineteenth century, then focusing on the period after Pastor Platt's "heroic" 1924 tour – which led to a complete refoundation of the mission – to the transition of the 1940s. The Ivorian conversion to Christianity is the work of the prophet William Wadé Harris, whose prophetic mission in 1913-1914 revolutionized 'Basse-Côte' society. The article examines how the Methodist mission endeavored to become the heir to Harris, competing with local prophetic communities and the Catholic mission of the Fathers of the Society of African Missions. The article also explores the linguistic and educational strategies used by Methodist missionaries to reach out to African men and women who attempted, through their religious conversion, to also convert to a certain colonial modernity, forging an uncertain path of emancipation under the double constraint of exogenous colonial and missionary orders.

## Résumé

Cet article revisite l'histoire des débuts de la Mission méthodiste wesleyenne en Côte d'Ivoire coloniale, depuis les prémices de la présence protestante sur le sol ivoirien à la fin du XIXe siècle, puis en resserrant la focale sur la période d'après la tournée « héroïque » du pasteur Platt en 1924 – ayant permis une complète refondation de la

mission – jusqu'à la transition des années 1940. La conversion ivoirienne au christianisme est l'œuvre du prophète William Wadé Harris, dont la mission prophétique en 1913-1914 révolutionna la société de la Basse-Côte. L'article interroge comment la mission méthodiste se fit l'héritière d'Harris, en entrant en concurrence avec des communautés prophétiques locales et la mission catholique des pères de la Société des missions africaines. L'article explore aussi les stratégies linguistiques et éducatives mises en œuvre par les missionnaires méthodistes pour aller à la rencontre d'Africains et d'Africaines qui tentèrent, par leur conversion religieuse, de se convertir aussi à une certaine modernité coloniale, en se frayant un chemin incertain d'émancipation sous la double contrainte d'un ordre colonial et d'un ordre missionnaire exogènes.

### Keywords

Côte d'Ivoire – Methodist mission – conversion – school – colonial state

### Mots-clés

Côte d'Ivoire – mission méthodiste – conversion – école – État colonial

## 1 Introduction

En juillet 1913, le chrétien William Wadé Harris prenait le départ de Cap Palmas dans son Liberia natal pour un grand voyage à pied le long de la côte ivoirienne. Harris partait en mission sans l'appui d'aucune Église et sans aucun moyen matériel, guidé par une puissante voix intérieure en écho aux dernières paroles que Jésus avait prononcées à ses disciples après sa résurrection (Matthieu 28, 18-20). La mission prophétique de William Wadé Harris dura moins de deux ans mais connut un succès fulgurant qui révolutionna le paysage religieux de la Basse-Côte, foyer de la plus forte présence coloniale sur le territoire ivoirien<sup>1</sup>. L'irruption d'Harris en Basse-Côte ne fut rien moins que la source de 'la conversion ivoirienne' aux christianismes, tous christianismes confondus, catholicisme inclus<sup>2</sup>. Cette conversion ivoirienne, par-delà l'usage de l'expres-

---

1 Sur le personnage et l'héritage du prophète Harris, voir Haliburton (1971) et Shank (1994).

2 La Société des missions africaines de Lyon (SMA) était installée en Côte d'Ivoire depuis 1895, mais l'influence de son apostolat a été quasi-nulle avant Harris.

sion au singulier<sup>3</sup>, fut un processus complexe et polymorphe qui ne saurait se réduire à un seul 'maître' narratif au singulier. Cela tient, entre autres facteurs, au fait que la mission d'Harris en Côte d'Ivoire n'avait pas légué de structure dédiée pour en faire fructifier l'héritage. Son œuvre fut par la suite réinvestie et transformée par divers acteurs, dont des communautés prophétiques africaines, mais aussi, tout autant et presque dans le même temps, par des missions protestantes et évangéliques d'origine européenne et américaine. Le legs et la mémoire d'Harris furent ainsi, dès les origines, l'objet d'une appropriation concurrentielle par ces deux mouvances rivales, au prix d'une délégitimation réciproque acerbe. En 2013-2014 encore, l'Église du Christ, mission Harris' et l'Église méthodiste unie de Côte d'Ivoire' – les Églises les plus importantes issues de ces deux mouvances – célébraient leur centenaire chacune séparément, en réécrivant les faits historiques avec une certaine liberté pour transfigurer l'événement Harris en leur double acte de naissance.

Cet article revisite l'histoire des débuts de la mission méthodiste wesleyenne, qui fut la plus importante des missions relevant du protestantisme historique en Côte d'Ivoire. Cette histoire est moins connue et nettement moins étudiée que celle des prophétismes africains (et par-delà, du champ catholique). Cet écart d'attention historiographique est malencontreux en soi et d'autant plus préjudiciable qu'au regard du temps présent, les protestantismes dits historiques en leurs déclinaisons directes et en leurs transformations contemporaines, notamment pentecôtistes, sont désormais plus importants au plan démographique et plus influents sur les scènes chrétienne et politique nationales que les différents prophétismes ivoiriens, en perte de vitesse depuis les années 1990 – ce, bien qu'il y ait aussi des liens entre nouveaux prophétismes pentecôtistes et anciens prophétismes africains, non sans rapport avec l'héritage in/direct du phénomène Harris. La montée en puissance des protestantismes évangéliques notamment pentecôtistes depuis les années 1990-2000 n'est pas réductible au passé, mais son analyse complexe ne peut faire l'économie de son inscription dans la longue durée. Un retour sur les débuts du protestantisme historique concourt aussi à rendre intelligibles les traces du passé dans le présent.

Après les indépendances, les premières générations de chercheurs sur le fait religieux ivoirien ont privilégié l'étude des prophétismes et des religions africaines traditionnelles, en manifestant un désintérêt prononcé pour la chose protestante (et catholique). Si ce choix a droit de cité, ce qui est critiquable est

3 L'expression est une traduction adaptée de l'anglais « *African conversion to world religions* », telle que formulée par Horton (1971, etc.). Voir aussi Mary (1998).

le mépris sous-jacent que relayent leurs travaux sur l'objet d'étude des missions chrétiennes occidentales, singulièrement protestantes, ravalées à un phénomène exogène trop peu africain pour entrer de plein droit dans le champ de l'histoire africaine ou des études africaines. Si l'extranéité d'origine des missions n'est pas objet de débat, il n'en demeure pas moins qu'un protestant ivoirien n'est pas moins africain qu'un fidèle d'un culte prophétique. Diverses questions méritent par ailleurs attention, dont l'inscription des initiatives missionnaires dans les espaces territoriaux et sociaux ivoiriens, l'appropriation qu'en ont faite divers acteurs africains en réponse à leurs besoins et aspirations propres, ou les échanges et parfois les malentendus constructifs entre ces acteurs et les missionnaires blancs.

*A contrario*, il faut également s'inscrire en faux contre la tendance de certains acteurs protestants et de certains spécialistes des protestantismes, par ailleurs religieusement engagés, lesquels sous-estiment et dévalorisent l'importance des initiatives prophétiques africaines issues d'Harris. William Wadé Harris est parfois présenté comme un méthodiste – alors qu'il ne l'était plus lors de sa mission ivoirienne – et le rôle des commis ou '*clarks*' méthodistes anglophones, qui relayèrent Harris dans certaines localités pendant une décennie après son expulsion, est volontiers surdéterminé. Il importe d'aller au-delà des querelles de clochers et des conflits de mémoire et d'écrire une histoire nuancée, distanciée, partagée, pour mieux saisir le fait chrétien comparé en Côte d'Ivoire coloniale, en faisant la part belle au point de vue des Africains et à leur capacité d'initiative.

Reste que l'on doit aux acteurs protestants historiques (les pasteurs Platt, Deaville Walker, de Billy, Roux, etc.) et aux chercheurs ou auteurs contemporains proches des institutions protestantes (Maire, Legbedji-Aka, Pohor, etc.) quasiment les seules sources écrites disponibles, primaires et secondaires, sur les protestantismes historiques. Cet article leur doit une grande partie de sa matière. Il s'appuie également sur des entretiens avec des acteurs ivoiriens de la scène protestante contemporaine, sur des enquêtes de terrain au long cours portant de manière comparée sur le fait religieux aux *xxe* et *xxi*<sup>e</sup> siècles, conduites en Côte d'Ivoire depuis 2011, sur le dépouillement d'archives coloniales à Abidjan, ainsi que sur diverses publications de source protestante.

En terme chronologique, l'article remonte à la deuxième moitié du *xix*<sup>e</sup> siècle par souci de contextualisation, mais se concentre sur la période d'après le passage d'Harris et plus encore sur la période d'après la grande tournée du pasteur W.J. Platt en 1924 au nom de la *Wesleyan Methodist Missionary Society* (WMMS), qui marqua véritablement la (re)naissance de la mission dans le pays. L'article couvre les activités de la WMMS en Basse-Côte, et en particulier son dynamisme éducatif, de 1924 au tournant des années 1940, correspondant à la

période de la *pax colonia* d'après la pacification et de l'entre-deux-guerres : une période contrastée pour la mission wesleyenne en terre ivoirienne, marquée par une grande effervescence et une forte croissance de 1924 à 1930, puis par un ralentissement voire un certain repli de 1930 à 1940.

Jean-Pierre Dozon écrit avec justesse que les prophétismes africains ont contribué de manière décisive, dès la période coloniale, à la formation d'un espace public proprement 'ivoirien'<sup>4</sup>. Mais cela est vrai tout autant des autres communautés chrétiennes (et, dans une perspective contrastée, des communautés musulmanes). Cet article analyse comment les méthodistes ont participé de plain-pied, bon an mal an, dans le sud-est du pays, à la conversion ivoirienne au christianisme, en permettant à des communautés africaines de se réinventer de l'intérieur, dans certaines limites, par-delà les contraintes exogènes du contexte colonial, face à leurs communautés 'traditionnelles' ou 'ethniques' et face à l'État. Ce faisant, l'article documente aussi des phénomènes concomitants et parfois concurrentiels de l'histoire des missions en Côte d'Ivoire : les missions méthodistes dans la pluralité avec laquelle elles se sont successivement déployées en Basse-Côte, mais aussi les mouvements prophétiques issus d'Harris, pour partie rivaux, la mission catholique et, à partir de la fin des années 1920, les premières missions baptistes, compétitrices protestantes des méthodistes. L'article met enfin en miroir les liens entre les Églises méthodistes de la *Gold Coast* et de la Côte d'Ivoire au tournant du xx<sup>e</sup> siècle et les rivalités politiques et secondairement religieuses qui se sont déclinées (sur un mode en partie imaginaire) entre Ivoiriens, Britanniques et Français.

## 2 Aux prémices de la présence protestante en Côte d'Ivoire (1841-1923) : une ultra-minorité d'Africains anglophones

### 2.1 À l'Ouest, l'ancienneté de la présence épiscopaliennne (révolue)

On dit souvent que les méthodistes ont été les premiers protestants à s'installer sur le territoire de l'actuelle Côte d'Ivoire<sup>5</sup>. Ils furent, en effet, les premiers dont la présence fut pérenne et l'influence notable à long terme. Mais le fait est historiquement inexact. Il rend compte, en creux, d'un géocentrisme axé sur la Basse-Côte : l'Ouest en sa proximité libérienne n'est pourtant pas moins « ivoirien » que le Sud-Est en sa proximité ghanéenne (et pas moins non plus que le Nord du pays qui souffre d'un déficit de légitimité encore plus prononcé dans la mémoire historique ivoirienne).

4 Dozon (1995).

5 Par exemple Pohor (2009).

La présence protestante la plus ancienne sur l'actuel territoire ivoirien fut celle de missionnaires américains installés dans la colonie libérienne du Maryland (*Maryland-in-Liberia*, fondée en 1834) et dont faisait alors officiellement partie l'interfluve entre le Cavally et le San Pedro, devenu par la suite ouest-ivoirien. *The American Board of Commissioners for Foreign Missions* envoya des missionnaires dans cette région jusqu'en 1842, dont John Leighton Wilson qui fit des excursions jusqu'à Grabo, à une soixantaine de kilomètres au nord de Tabou. Au début des années 1840, deux stations missionnaires de l'Église épiscopale américaine relevant de Cape Palmas et Half-Cavally (actuel Liberia) étaient installées à Tabou et à Roc-Béréby (actuelle Côte d'Ivoire). La station de Tabou fut érigée en 1841 et dotée d'une école. Après la mort en 1843 du premier missionnaire, l'Américain Launcelot B. Minor, à l'âge de 29 ans, puis le départ pour raisons de santé du pasteur Edmund W. Hening et de son épouse après deux ans de sacerdoce (1845-1847), la relève fut assurée par le traducteur krou du pasteur Minor, baptisé John Musu Minor en 1854 puis consacré pasteur. Grands voyageurs, certains Kroumen recevaient par ailleurs le baptême dans divers ports de la côte de Guinée : ainsi six Kroumen étaient-ils baptisés à Cape Coast en 1882<sup>6</sup>. C'est dans ce milieu que William Wadé Harris et d'autres prophètes libériens de Côte d'Ivoire étaient devenus chrétiens.

Mais en 1892, la France imposa le fleuve Cavally à la République du Liberia, devenue indépendante en 1847, comme frontière occidentale au territoire ivoirien, érigé en colonie en 1893. La mission américano-libérienne dut se retirer. La présence épiscopaliennne, déjà minoritaire, resta sans suite.

## 2.2 *Les premiers méthodistes en Côte d'Ivoire : une nébuleuse d'étrangers anglophones*

Les premiers protestants dont l'installation en Côte d'Ivoire allait insensiblement mais durablement fonder une Église locale étaient des Fanti méthodistes de *Gold Coast*<sup>7</sup>. Cette présence évangélistrice méthodiste n'était pas l'initiative d'une société missionnaire ni d'étrangers blancs : elle fut une « initiative africaine »<sup>8</sup> menée « sur la pointe des pieds »<sup>9</sup>, à la lisière d'activités économiques. Dans le dernier quart du XIXe siècle, dans l'aire dite de l'acajou et du caoutchouc, des exploitants forestiers, commerçants et ouvriers de métier,

6 *Gold Coast Times*, 6 mai 1882, cité dans Schmid 1999. Voir aussi Schwartz (1993), p. 262.

7 L'histoire de l'implantation méthodiste en *Gold Coast* est étroitement liée aux Fanti : voir Hugon (2007) sur les années 1835-1874.

8 Pohor (2009), p. 26.

9 Amos Djoro (1992), p. 267.

principalement fanti, sujets britanniques de la *Gold Coast*, s'aventuraient de l'autre côté de la frontière en terre (non encore) «ivoirienne» pour chercher fortune. Vers 1868-1870<sup>10</sup>, des Fanti méthodistes s'installaient dans des villages agni-sanwi côté «ivoirien». Ils érigèrent leurs premiers lieux de culte stables à Allongouanou en 1872 (il en reste encore des vestiges) et à Biléoulékro en 1873, près d'Aboisso.

Dans les années 1890, une deuxième vague d'immigrés méthodistes s'installait dans les ports et les nouveaux postes de la colonie ivoirienne émergente, où ils se faisaient recruter comme auxiliaires dans des factoreries européennes. Instruits dans les écoles missionnaires méthodistes de leur contrée d'origine et lettrés en anglais, l'administration française les considérait comme une élite intermédiaire de clercs ou *clarks*. Cette deuxième vague regroupait des Fanti, mais aussi des Nzima de *Gold Coast*, du Liberia et de la Sierra-Leone. Les Fanti dominaient le groupement méthodiste wesleyen installé à Grand-Bassam depuis 1890<sup>11</sup>; les Nzima à Assinie, depuis 1893. Première trace protestante dans les archives coloniales: une lettre de 1894 signée par dix Fanti de Bassam à l'initiative de John A. Bonney, tailleur, demandant au gouverneur de la Côte d'Ivoire une autorisation de tenir des réunions religieuses le dimanche. En marge, l'administration nota à la main «Accordé», et aussi «Il est difficile d'empêcher ces cérémonies religieuses. Il faudrait en effet un décret empêchant [illisible: l'organisation?] de la religion dans une langue étrangère»<sup>12</sup>. John Mensah Sarbah fit don à la communauté méthodiste d'un terrain et d'un bâtiment, qui devint le premier temple de la capitale ivoirienne. Selon Amos Djoro, la Basse-Côte comptait alors jusqu'à six cents méthodistes et trois prédicateurs laïcs<sup>13</sup>. Les Fanti méthodistes de Bassam prirent l'initiative de solliciter un guide spirituel au synode du district méthodiste de *Gold Coast*, qui «accepta de considérer Grand-Bassam comme un poste d'émigrés en le pourvoyant d'un pasteur africain»<sup>14</sup>: le chairman Dickson, qui inaugura le temple de Bassam en 1895. En 1896, l'œuvre méthodiste de la Côte d'Ivoire fut rattachée au circuit méthodiste de Dixcove, en *Gold Coast*, avec John A. Bonney à sa tête en tant qu'agent laïc<sup>15</sup>.

10 Église méthodiste Unie de Côte d'Ivoire (2014) – bulletin historique du centenaire – et Pohor (2009).

11 De Billy (1931), p. x.

12 Archives nationales de Côte d'Ivoire, 3EE7(5): lettre des méthodistes de Grand-Bassam au gouverneur de la Côte d'Ivoire, 19 juin 1894.

13 Amos Djoro (1992), p. 269.

14 De Billy (1931), p. x.

15 Haliburton (1971), p. 154.

À Bassam, les protestants africains côtoyaient les missionnaires catholiques français. En 1899, la ville était touchée par une épidémie de fièvre jaune et la mission catholique dut être incendiée pour raison sanitaire. Le père Hamard s'en alarmait et écrivait au père Planque : « Il faut reprendre [le travail] à Grand-Bassam, pour faire front aux protestants qui voulaient s'emparer de l'école de garçons. Le gouverneur, le secrétaire, le chef des Travaux publics, tout était protestant et c'est tout dire »<sup>16</sup>. À Bassam encore, en 1915, les protestants se plaignirent auprès de l'administration des catholiques qui avaient ouvert une école bruyante, sise juste en face de l'église protestante ; l'affaire resta sans suite. La méfiance et les bisbilles entre catholiques et protestants ont commencé dès les débuts de la colonie ivoirienne ...

La communauté méthodiste de Bassam essaima. Certains de ses membres s'installèrent dans d'autres villes pour leurs activités commerciales ou agricoles. Un groupement exclusivement fanti se développa à Yokoboué à partir de 1905 (puis disparut, en 1910, quand ses membres repartirent). Un groupement mixte, important démographiquement et financièrement, prospéra à Aboisso à partir de 1907 (en 1912 y fut nommé l'évangéliste laïque John Swatson, qui rallia ensuite brièvement la cause d'Harris). Un autre groupement mixte, à dominante sierra-leonaise, s'installait à Grand-Lahou à partir de 1908. En 1907, six protestants d'Aboisso sollicitèrent une autorisation d'ouvrir un temple, sans suite immédiate. En 1909, un grand temple polyvalent était érigé à Grand-Lahou (englouti par la montée de la mer en 1994). Jusqu'au passage du prophète Harris, pratiquement aucun Ivoirien n'avait rejoint les rangs des méthodistes, tous étrangers.

Indépendamment de la mission d'Harris mais concomitamment, le synode méthodiste de 1914 décida la création d'un nouveau circuit avec siège à Bassam, rattaché au district de la *Gold Coast* à Axim, appelé *Ivory Coast Mission*. Le missionnaire anglais H.G. Martin y fut affecté et débarqua à Bassam en septembre 1914. Il ne semble pas qu'il ait croisé Harris ni qu'il prît la pleine mesure du formidable impact qu'enregistrait déjà la mission évangélisatrice du prophète. Cette erreur d'appréciation méthodiste perdura dix ans (1914-1924)<sup>17</sup>. Il est vrai qu'avec les mesures répressives édictées par l'administration coloniale française contre les activités protestantes et prophétiques alors perçues comme pro-britanniques, depuis l'expulsion d'Harris en janvier 1915, H.G. Martin se trouva entravé dans ses déplacements et ses activités, et plus encore ses successeurs Edmund C. Horler (1916-1917), Benjamin Markin (1917-1922) et

16 Lettre du père Hamard au père Planque, 25 août 1899, citée dans Bée (1970), p. 203.

17 Haliburton (1971), p. 154.

A. Benjamin Dickson (à partir de 1922). Ces missionnaires insistaient auprès de leur hiérarchie à Londres sur la nécessité de dialoguer directement avec l'administration française par l'intermédiaire de méthodistes français pour débloquer cette impasse, en vain. La situation politico-religieuse se détériora encore avec le décret du 14 février 1922 sur la propagande et l'éducation confessionnelles, contraignant les acteurs religieux à l'usage du français, du latin ou des langues vernaculaires de l'Afrique occidentale française (AOF) dans les lieux de culte et les écoles. Quand le décret fut appliqué sur le sol ivoirien en août 1923, plusieurs temples et écoles méthodistes dont ceux de Grand-Bassam furent fermés parce qu'ils avaient recours au fanti ou à l'anglais. Un grand découragement s'en suivit.

### 2.3 *Un protestantisme méthodiste étranger à relents ethnique et ethnocentrique*

Les premières communautés méthodistes établies en Côte d'Ivoire entre 1872 et 1923 restaient liées à la *Gold Coast* : elles formaient des 'églises ethniques'<sup>18</sup>. Issus de colonies britanniques, les étrangers méthodistes ou 'chrétiens allochènes' partageaient la langue anglaise, à même de les rapprocher. De fait, les Nzima de Sierra-Leone, en particulier, la pratiquaient volontiers. Mais les Fanti, majoritaires démographiquement et influents dans l'Église mère de la *Gold Coast*, parlaient et imposaient le fanti, à la fois dans le culte et dans les réunions d'Église. Legbedji-Aka rapporte que « l'intransigeance des Fanti suscita de graves dissensions dans presque toutes les communautés où les Sierra-Leonais avaient tenu à marquer leur présence »<sup>19</sup>. Pohor note que les procès-verbaux des conseils des églises d'Allongouanou, Biléoulékro, Grand-Bassam et Yokoboué laissent à penser que l'usage de la langue maternelle était motivé par le souci de préserver la culture fanti – ce qui faisait sens, au demeurant, à la fois en soi et dans le contexte incertain des migrations circulaires de l'époque. Le fait est qu'outre le lien religieux, les chrétiens allochènes, par-delà les Fanti, cultivaient tous leurs traditions ethniques, qui les rapprochaient intimement au plan personnel et familial, tant entre eux en terre étrangère ivoirienne, qu'avec les proches restés dans le pays d'origine.

Cette coloration ethnique des communautés méthodistes allochènes n'était pas pour favoriser l'accueil des nouveaux convertis ivoiriens ou 'chrétiens autochtones', convertis par Harris. Ne comprenant ni l'anglais ni le fanti ni

18 Les analyses de cette section reprennent les conclusions de Pohor (2009), qui utilise les expressions 'chrétiens allochènes' (tous étrangers confondus) et 'chrétiens autochtones' (ivoiriens) : des termes repris des archives méthodistes de l'époque.

19 Legbedji-Aka (1986), p. 255.

le nzima, ces derniers se trouvaient marginalisés dans l'Église et se sentaient même parfois rejetés.

Le statut économique plutôt favorable des *clarks* et des autres migrants anglophones contribua par ailleurs à donner au méthodisme une réputation de « religion des riches »<sup>20</sup>. Cette réputation était confortée par l'appréciation positive que l'administration coloniale avait de ces populations 'indigènes évoluées', utilisées comme fonctionnaires subalternes. Le tout rabaisait l'image et la place des populations ivoiriennes, soumises à une double tutelle. La réalité et les représentations discriminatoires de ces différences socio-économiques et politiques généraient des frustrations chez les autochtones ivoiriens, convertis protestants inclus. Au sein même de l'Église méthodiste, des fidèles se sentaient stratifiés et rabaisés en des catégories inférieures, ce qui pour eux n'avait rien d'évangélique. Le problème de la langue et plus encore le sentiment de supériorité de certains protestants allogènes ont nui à la portée consubstantiellement évangélicatrice de la mission wesleyenne en terre ivoirienne avant 1924. Le révérend H.G Martin écrivait dans son rapport de synthèse pour l'année 1915 : « Le manque d'engouement dans l'évangélisation et l'opposition systématique à tout effort d'ouverture missionnaire envers les chrétiens autochtones par les allogènes étaient dus à leur statut social d'immigrés évolués »<sup>21</sup>. Le bilan de Legbedji-Aka est sans appel : « l'ethnocentrisme obsessionnel des Fanti et des N'zima d'une part, le mépris des pauvres et des illettrés par les immigrants dans leur ensemble d'autre part, leur complexe de supériorité affiché à l'endroit des autochtones, enfin, sont les premiers facteurs de l'atrophie de la première Église méthodiste de Côte d'Ivoire »<sup>22</sup>. Résultat : les premières communautés méthodistes n'étaient pas unies, ni entre allogènes, ni entre allogènes et autochtones. Jusqu'en 1924, elles « n'exerçaient aucune influence sur le fond de la population indigène »<sup>23</sup> : leur importance démographique et leur influence sociétale restèrent modiques.

Ce constat n'enlève rien au rôle des *clarks*, ou de certains pasteurs comme Goodman à Audoin, dans l'encadrement des convertis d'Harris entre 1914 et 1924. Cependant, pour rappel, les assemblées héritières d'Harris étaient alors toutes autonomes et ne relevaient pas de la *Ivory Coast Mission*, rattachée au district méthodiste de la *Gold Coast*.

20 Amon d'Aby (1951), cité dans Amos Djoro (1992), p. 268.

21 Pohor (2009), p. 32.

22 Legbedji-Aka (1986), p. 258.

23 Bianquis (1924), p. 4.

### 3 Le pasteur Platt et le renouveau de la mission méthodiste: la phase « héroïque » (1924-1930)

#### 3.1 *Le pasteur W.J. Platt à la rencontre des convertis ivoiriens d'Harris*

En septembre 1923, peu après la fermeture des temples et des écoles méthodistes de Basse-Côte en application du décret de 1922, le pasteur William John Platt, informé de la déconvenue par le président du district de *Cape Coast* et mandaté pour trouver une solution, faisait une escale de cinq jours à Grand-Bassam, sur sa route entre Londres et Porto-Novo. De ce premier contact de Platt avec les réalités ivoiriennes, la mission wesleyenne de Côte d'Ivoire allait connaître une deuxième naissance sur de nouvelles bases, dont l'Église méthodiste du XXI<sup>e</sup> siècle est directement l'héritière<sup>24</sup>.

W.J. Platt (1893-1993) était un jeune pasteur anglais et francophone. Plein d'allant, charismatique, il avait reçu dès 1916 la responsabilité de la mission du Dahomey puis en 1920 du Dahomey et du Togo. En 1923, il venait de recruter trois missionnaires français dont Paul Wood et Antoine Léthel, avec l'idée de créer un district méthodiste autonome d'AOF, détaché du synode de Lagos.

En escale en Côte d'Ivoire, le pasteur Platt fut reçu par le gouverneur Antoinetti qui lui accorda, contre mauvaise fortune bon cœur, l'autorisation de rouvrir les établissements méthodistes, assortie d'une période de grâce de six mois pour passer du fanti et de l'anglais aux langues ivoiriennes et au français. L'agni fut identifié comme une langue vernaculaire de la Basse-Côte, et, sous la supervision du pasteur Benjamin Dickson originaire de la *Gold Coast*, environ trente-six cantiques fanti et des extraits des Évangiles furent traduits en agni et imprimés à Lagos en trois mois (le quorum des prédicateurs en agni, toutefois, n'était pas encore atteint). Des bibles en français furent aussi distribuées et l'assiduité à l'école française encouragée pour accompagner la transition<sup>25</sup>. L'administration coloniale vit d'un œil favorable cette reprise en main légaliste des méthodistes.

Plus important encore, au cours de cette escale, Platt entendit parler pour la première fois de l'œuvre du prophète William Wadé Harris, non pas du pasteur Dickson (l'Église d'allogènes anglophones n'en avait jamais vraiment fait cas) mais d'un avocat français installé à Bassam. Le missionnaire et photographe Frank Deaville Walker (1878-1945), qui croisa l'homme de loi au cours d'une tournée ivoirienne en 1926, fit un récit vivant de cette rencontre :

24 La date de 1924 (et non celle de 1914) est parfois présentée comme la date de naissance de l'Église méthodiste en Côte d'Ivoire, non sans fondement.

25 Haliburton (1971), p. 173-174 et Amos Djoro (1992), p. 274.

- Êtes-vous missionnaire ? demanda l'avocat [au pasteur Platt].
- Oui.
- Alors qu'avez-vous fait, vous missionnaires, pendant les dix dernières années ? Là-bas au loin, il y a des milliers de villageois qui vous attendent. Il me raconta alors, comment, une fois, une délégation de chrétiens d'Harris vinrent dans son bureau, et, plaçant de l'argent sur la table, lui dirent que s'il voulait aller en Europe et leur ramener des missionnaires, ils lui payeraient toutes ses dépenses.
- Je ne pouvais pas m'en charger, ajouta-t-il, ce n'était pas *mon* affaire. Mais qu'avez-vous fait, vous missionnaires, pendant tout ce temps<sup>26</sup> ?

Des enquêtes rapides confirmèrent cette information hors du commun qui semblait interpeller la mission avec urgence. Dans les termes de Deaville Walker, « il y avait eu un mouvement de masse tel qu'il n'y en avait jamais eu d'autres dans l'histoire des missions modernes »<sup>27</sup>. En octobre 1923, de retour au Dahomey, Platt envoya un rapport circonstancié à Londres, en sollicitant la création d'un nouveau district d'AOF – connu en français sous le nom de 'Mission protestante d'AOF' – avec inclusion de la Côte d'Ivoire, appelée à être découverte par une mission d'exploration. Le synode de Lagos puis la Conférence méthodiste britannique approuvèrent. La WMMS britannique et la Société des missions évangéliques de Paris (la SMEP, principale association missionnaire protestante de France<sup>28</sup>) décidèrent de collaborer : à charge principale de la WMMS de financer la nouvelle mission d'AOF et de la SMEP d'en fournir le personnel (en réalité, la WMMS fournit aussi du personnel). Ainsi le pasteur William John Platt était-il fort d'une légitimité accrue quand il revint pour la deuxième fois en Côte d'Ivoire en avril 1924.

Toutes les sources sont unanimes. La rencontre de 1924 entre le pasteur Platt et les convertis d'Harris fut mémorable : de ces événements qui entrent dans l'histoire et la légende de ceux qui en chérissent la mémoire. Le tout premier

26 Deaville Walker 1931 (première édition anglaise 1926), p. 67-68.

27 Idem : 68.

28 Fondée en 1822 à Paris, la SMEP était une association protestante missionnaire en lien avec l'Église réformée de France mais ouverte à toutes les tendances du protestantisme français et aux protestants francophones non-nationaux. Voir Zorn (2012) pour la période 1822-1914. L'Église évangélique méthodiste de France ne faisait pas partie du Comité de la SMEP mais y avait un représentant. C'est à travers un Comité auxiliaire de mission qu'elle fut sollicitée par la SMEP pour que des méthodistes français partent en mission au service de la WMMS en Côte d'Ivoire. Le rôle de la SMEP et du protestantisme français dans le développement de la mission méthodiste en Côte d'Ivoire reste sous-étudié. Voir cependant Prunier (2018), p. 246-248.

récit qui en fut fait, à vif, sans motivation de persuasion, est une lettre méconnue que John Platt rédigea à ses parents, la veille de Pâques 1924, alors qu'il revenait de douze journées de tournée dont une passée à Bassam :

Je n'ai jamais eu de telles foules de ma vie. On est partis [de Bassam] le long des lagunes jusqu'à Abidjan, qui est la future capitale de la colonie. 200 personnes vinrent à ma rencontre. Le même jour monté vers la ligne de chemin de fer jusqu'à un endroit appelé Anyama et il y avait 200 personnes à la station de train, attendant mon arrivée. Certains avaient marché 10 miles pour me rencontrer. De là j'ai marché deux miles jusqu'au premier village et là il devait y avoir 300 ou 400 personnes à l'église. J'ai déjeuné et suis reparti pour une marche de 10 miles, de collines en vallées, dans le pays le plus densément boisé que je n'aie jamais vu. (...) J'ai trouvé un village (Akoupé) presque tous protestants – 600 ou plus dans une bonne église. Le prêtre catholique les a persécutés dans ses visites périodiques, mais ils ont tenu bon. En rentrant sur Abidjan le lendemain, après avoir réglé diverses 'palabres', je suis allé dans un village où 400 personnes m'attendaient.

De retour à Abidjan, j'ai rejoint Dabou en deux heures en Ford [le chauffeur était africain, ce qui fit impression] et j'y ai dormi la nuit. Autour de Dabou il y a des dizaines de villages, chacun avec sa petite église catholique et son grand temple protestant. (...) Village après village, des foules me demandent, s'il vous plaît une visite. Ils n'ont pas eu d'enseignement. La plupart sont complètement illettrés, pas de livres de cantiques, pas de Bible, pas de mot imprimé du tout. Tout ce qu'ils font est fait de mémoire. Tous leurs cantiques sont appris par cœur. La plupart n'ont pas vu d'agent rémunéré par la mission ou même un pasteur – et jamais aucun missionnaire protestant blanc »<sup>29</sup>.

Les récits méthodistes prirent ensuite une tonalité plus emphatique pour susciter de l'enthousiasme, de l'adhésion, des soutiens. Sur la base du rapport détaillé que Platt avait envoyé à Londres en mai 1924, Deaville Walker rapportait en 1926 :

[Platt] fit une seconde visite à la Côte d'Ivoire, dans le but spécial de découvrir la réalité. Accompagné par M. Dickson, il voyagea dans des

29 Ma traduction de Pritchard 2016 (la lettre originale en anglais fut montrée à l'auteur par Platt lui-même).

canots évidés, sur les lagunes qui longent la côte, pendant deux cents lieues, visitant tous les villages possibles pendant le temps dont il disposait. Son rapport fut surprenant. Il paraissait plus semblable à un roman qu'à la sobre vérité. Partout où il allait, les habitants, apprenant son arrivée, accouraient en foules énormes, pour lui souhaiter la bienvenue ; ils le regardaient comme étant la réponse à leurs prières. Ils le saluaient comme 'leur homme blanc', dont Harris leur avait dit d'attendre la venue. Leur joie ne connaissait pas de bornes. Ils accueillirent M. Platt, sur le rivage, avec des drapeaux et des chants, et le portèrent en triomphe à leurs églises. Souvent les rues des villages et les églises étaient décorées de drapeaux et de palmes.

– 'Nous avons attendu pendant dix ans' lui disait le peuple. (...)

De telles scènes se renouvelèrent jour après jour. (...) Partout l'enthousiasme était simplement merveilleux. 'Enfin vous êtes venu', disaient les gens.

À chaque village, le cri était le même : 'Envoyez-nous des instructeurs. Nous avons besoin d'hommes qui puissent nous lire le Livre de Dieu et nous parler de lui'. Ils offrirent à M. Platt de lui donner leurs églises, et, en plusieurs endroits, dressèrent même l'acte de donation, dûment signé par les empreintes de leurs pouces. Ils posaient une seule condition : 'Donnez-nous des maîtres'. Et cet appel se répétait à l'infini de village en village<sup>30</sup>.

Platt voyagea en pirogue jusqu'à Fresco, « extrême limite occidentale du travail protestant »<sup>31</sup>. À Fresco toutefois, il fut reçu avec moins de zèle, les Harristes se montrant attachés à leur indépendance. Partout, Platt fut impressionné par « l'absence totale de 'fétiches' »<sup>32</sup>, sans doute en comparaison avec le Togo et le Dahomey. Les villages visités avaient tous des églises, celle de Lozoua était en pierre et disposait d'une bible. Souvent les églises étaient dirigées par un groupe de « douze apôtres » dans la tradition d'Harris. Platt nota à regret que certains étaient polygames, mais aussi que les communautés de base semblaient aptes à lever les fonds nécessaires pour répondre à leurs besoins de manière autonome.

Quand l'historien Gordon M. Haliburton mena des enquêtes sur Harris en Côte d'Ivoire dans les années 1960, il recueillit des témoignages oraux sur le

30 Deaville Walker (1931 [1926]), p. 68-71.

31 Haliburton (1971), p. 176. Toutefois, par la suite, la mission reçut des sollicitations de Sandra.

32 *Idem*, p. 179.

passage de Platt en 1924, révélant que la venue de Platt était parfois assimilée à celle d'Harris, et des pouvoirs surnaturels associés à Harris parfois attribués à Platt. Ainsi par exemple, quand Platt rendit visite au chef ébrié Nangui Abrogoua d'Adjamé, chez qui tous les hommes d'importance s'étaient réunis pour le rencontrer, l'un d'eux, le jeune Djobe Djako, se leva et dit « Qu'est-ce que cet homme blanc est venu chercher ? Le village nous appartient et nous n'allons pas suivre ce qu'il nous a dit ». Sur ce, Platt se leva, lui apposa ses mains sur son front et lui dit que ce qu'il a dit doit être fait. L'homme tomba immédiatement malade et mourut quelques jours plus tard<sup>33</sup>. Ces différents récits ont abondé pour faire de la tournée de Platt un fait de la divine providence, dans la continuité assumée du miracle prophétisé et initié par Harris.

### 3.2 *La reprise en main par la WMMS*

Le pasteur Platt nourrissait de grandes ambitions pour la Côte d'Ivoire, dont la mission était à refonder de toutes pièces (depuis cette époque, le premier personnel africain anglophone, déjà mis au ban par le décret de 1922, ne compta plus guère). À partir de mai 1924, après l'envoi de son rapport à Londres, Platt prit l'initiative d'envoyer en Côte d'Ivoire deux missionnaires français – A. Léthel puis P. Wood – ainsi que trois pasteurs – M.J. Kpomegbe, J. Ouendo et E.K. Gaba – et quinze catéchistes dahoméens et togolais francophones, pour superviser quatre nouvelles divisions : Bassam-Assinie, Abidjan, Dabou et Grand-Lahou. Léthel demanda rapidement l'envoi d'au moins six autres missionnaires, mais la demande, transmise par Platt à Londres, ne fut pas honorée faute de personnel formé disponible. Il est à souligner que certains pasteurs mais aussi certains catéchistes africains francophones ont joué d'emblée un rôle non négligeable, dont Michel Atayi, un ancien *boy* de Platt, en poste à Akoupé. Le pasteur français Jean Bianquis, directeur de la SMEP de 1912 à 1923, affirmait : « Un chrétien indigène sait mieux que nous trouver le chemin de l'âme de ses frères ; il faut utiliser ces auxiliaires de couleur »<sup>34</sup>. Quoique l'arrivée de Platt signifiât une reprise en main européenne et exogène (porteuse de rapports de pouvoir inégaux, transparents dans l'expression « ces auxiliaires de couleur »), la relance des activités méthodistes en Côte d'Ivoire après 1924 restait aussi, en bonne partie, une initiative africaine, à la nette différence de la mission catholique.

33 *Idem*, p. 176.

34 Cité dans Bée (1970), p. 106.

Après trois mois de travail en terre ivoirienne, Léthel et Wood rédigeaient le 16 août 1924 un « Appel aux missionnaires de la Côte d'Ivoire adressé aux pasteurs et étudiants de France », co-signé par Platt. Ils y dressaient d'abord un bilan détaillé :

Arrivés dans un pays où les églises étaient presque toutes dans un état chaotique, et où la plupart étaient même inconnues, notre première tâche devait être d'opérer un recensement aussi exact que possible des protestants et d'entreprendre un commencement d'organisation. (...) Nous pouvons donc, dès à présent, citer des chiffres qui vous permettront de vous faire une idée de l'importance de l'œuvre en Côte d'Ivoire : le nombre des églises s'élève à environ 150, réparties comme suit, en 4 secteurs : Lahou : 30 ; Dabou : 50 ; Abidjan : 50 ; Bassam-Assinie : 20.

Le nombre des protestants inscrits s'élève pour la région de Lahou à environ 4000, et pour celle de Dabou à 16 000.

Les statistiques nous manquent encore pour Abidjan et Bassam, mais nous restons sûrement au-dessous de la réalité en y comptant 8000 protestants. (...) Nous arrivons donc ainsi à près de 30 000 protestants, et ce chiffre ne s'applique qu'à la région de la côte comprise entre Fresco et Assinie, c'est-à-dire aux populations que nous avons déjà visitées<sup>35</sup>.

La dernière-née des divisions de la mission d'AOF, la plus pauvre en personnel ecclésial, comptait de loin le plus de fidèles protestants. Léthel et Wood en appelaient ensuite à la mobilisation des pasteurs et étudiants de France, car « [p]our l'œuvre à faire ici, il faut des Français », « seul le Protestantisme français peut donner les hommes, et seul il devra rendre compte à Dieu s'il ne répond pas ». « Trente mille protestants de la Côte d'Ivoire ont actuellement les yeux tournés vers la France, et c'est en leur nom que nous vous supplions de ne pas ajouter à dix ans d'attente et de déception une nouvelle attente et une nouvelle déception »<sup>36</sup>. Platt transmet une copie de l'appel à Londres le 26 août. En ce même mois d'août 1924, Léthel et Wood haranguaient une foule de 1500 personnes à Abidjan et sollicitaient des fonds pour la construction d'un grand temple central au Plateau à Abidjan<sup>37</sup>.

C'est le 24 septembre 1924, lors d'une réunion ordinaire du comité de la WMMS à Bishopsgate à Londres, que fut examiné le dossier ivoirien : le rapport de Platt et une liste des subventions financières et des renforts en per-

35 *Journal des Missions Évangéliques* (1924), p. 244-248.

36 *Idem*, p. 37-39.

37 Haliburton (1971), p. 180-181.

sonnel sollicités. La société n'avait pas ouvert de nouveau champ de mission depuis trente ans et ses comptes étaient dans le rouge depuis trois ans. Selon le récit que fit Deaville Walker de la réunion, au fur et à mesure que le rapport de Platt était lu, toutes les hésitations furent battues en brèche devant l'évidence d'un appel de Dieu. La WMS accepta l'héritage spirituel d'Harris et de soutenir la mission de Côte d'Ivoire. Selon Deaville Walker: «C'était l'une des démarches les plus audacieuses entreprises par le comité, depuis qu'il avait résolu d'entrer en Chine, plus de soixante-dix ans auparavant»<sup>38</sup>.

Une campagne de publicité fut lancée dans *The Methodist Recorder* puis *The Foreign Field* pour lever des fonds et solliciter des candidats au départ.

En 1925, le siège du district méthodiste d'AOF fut transféré de Porto-Novo à Abidjan – le champ ivoirien comptait alors pour plus de 85 % de l'ensemble des fidèles du district. En 1928, il fut installé dans le nouveau grand temple du Plateau (actuel boulevard de la République), au plus proche du pouvoir – Abidjan fut promue capitale en 1932.

En 1926, douze missionnaires européens avaient répondu à l'appel de la Côte d'Ivoire: six Britanniques, cinq Français et un Suisse, six hommes et trois femmes, sept pasteurs et cinq laïcs, parmi lesquels le pasteur Edmond de Billy et Pierre Benoît, arrivés en 1925<sup>39</sup>. Se joignirent à eux des pasteurs et des catéchistes africains et, peu à peu, des catéchistes ivoiriens formés sur place. Sous la houlette dynamique de Platt, leur priorité fut l'apprentissage et la fixation des langues locales et la mise en place de centres d'éducation de base, coiffés par un Institut biblique ouvert à Dabou en 1926, puis une école de filles, deux institutions qui ont eu un impact majeur sur la formation de la société protestante méthodiste sur la longue durée de l'histoire ivoirienne (détails ci-après).

### 3.3 *Relations exécrables avec les pères catholiques*

D'emblée, la venue des missionnaires méthodistes enflamma les tensions avec les pères catholiques. Deaville Walker rapportait en 1926: «entrons-nous dans un village? les catholiques ne manquent pas de nous suivre. Plaçons-nous quelque part un catéchiste? ils font de même. Le bruit court que les catholiques travaillent avec un acharnement qu'ils n'avaient encore jamais déployé

38 Deaville Walker (1931 [1926]), p. 68-75.

39 Amos Djoro (1992), p. 305. De Billy (en poste à Dabou) et Benoît (Grand-Lahou) étaient des pasteurs méthodistes français, membres de l'Église méthodiste britannique: Prunier (2018), p. 245 et 247. Sur la carrière de Benoît, voir Zorn (2016).

de leur vie. Notre grand adversaire sur la Côte d'Ivoire n'est pas le fétichisme, ni l'islamisme, mais l'Église de Rome»<sup>40</sup>. Platt corroborait dans *The Foreign Field* en 1927 :

À notre arrivée les prêtres ont pris d'assaut, ils ont littéralement déliré et brutalisé les gens. Maintenant, cependant, ils mettent leur énergie au travail. Ils réalisent que nous sommes venus pour rester. Une bataille qu'ils considéraient à demi-gagnée ne fait que commencer, et c'est une triste infortune que pour eux, tous les non-catholiques sont des non-chrétiens. (...) Ils n'ont jamais travaillé si dur de leur existence. Des historiens pourraient nous dire que la Réforme a sauvé la vie du christianisme de Rome en Europe, et un étrange phénomène similaire s'est manifesté en Côte d'Ivoire<sup>41</sup>.

Ces propos acerbes en disent long sur l'aversion réciproque qu'entretenaient catholiques et protestants : les pères de la Société des missions africaines (SMA) déployaient symétriquement un discours tout aussi fielleux et emporté contre les protestants. Cette posture pour ainsi dire « convenue » du discours officiel de chacune des deux institutions chrétiennes était si établie que même là où les missionnaires protestants et catholiques s'entendaient plutôt bien sur le terrain, souvent loin des centres urbains de la côte, et auraient souhaité collaborer pour certaines activités locales, ils devaient se rencontrer en privé et user de moyens détournés pour ne pas risquer de froisser leur hiérarchie – la politique de distanciation d'avec 'l'ennemi' était spécialement stricte côté catholique<sup>42</sup>.

Cette haine religieuse importée d'Europe fit souche dans la colonie, en épousant les lignes d'anciennes tensions sociales intra-africaines, ou en en créant de nouvelles. Dans son rapport de 1924, Platt notait sans plus de précision que les jeunes de quinze à trente ans étaient presque partout devenus catholiques<sup>43</sup>. Il n'est pas facile de faire sens de cette information : par la suite, dans certaines localités, ce sont des jeunes qui étaient protestants, notamment contre le prophète alladian Bodjui Aké et ses partisans, cinquantenaires et plus, dans la région de Dabou, à partir de 1927. Clairement, l'absence de missionnaires protestants pendant dix ans avait profité au catholicisme, qui fut bénéficiaire de

40 Deaville Walker (1931), p. 86.

41 Haliburton (1971), p. 204.

42 Ainsi que le raconta le pasteur Roux (1971) du temps où il était responsable du circuit d'Adzopé de 1937 à 1945.

43 Cité par Haliburton (1971), p. 178.

la mission prophétique d'Harris, rappelons-le, tout autant que les protestants. Dans le Sanwi, qui avait rallié la cause d'Harris en 1913-1914 et dont une partie de la cour royale s'était exilée en *Gold Coast* britannique pendant la guerre, Platt fut déçu de ne plus y trouver que des catholiques : le champ de mission s'était fermé aux protestants. Néanmoins, ailleurs, il y eut aussi des retours de catholiques au protestantisme, tout comme il y eut des conversions en sens inverse : le phénomène ivoirien de transhumance religieuse n'a plus cessé jusqu'à nos jours. Pour se différencier, les catholiques portaient au cou un médaillon de la Vierge et les protestants une croix huguenote, arborée aussi sur les clochers de leurs temples. Leurs mauvaises relations ont marqué d'emblée et durablement le contexte ivoirien de la lente conversion au christianisme. Le déploiement du christianisme en ses formes plurielles travaillait au corps les sociétés africaines de Basse-Côte, jusqu'en leurs failles les plus internes et intimes, et ce, de manière complexe : seules les données empiriques locales peuvent en rendre compte de manière nuancée, au cas par cas.

#### 3.4 *L'horizon de la concurrence intra-protestante*

Comme il existait des tensions entre sociétés missionnaires catholiques, il y en avait aussi entre sociétés missionnaires protestantes. Début 1924, Platt témoigna avoir été malmené par certains confrères de la Mission de Paris (la SMEP) qu'irritait la nomination d'un Britannique à la tête d'un district opérant dans le giron colonial français, ainsi que l'usage local des croix huguenotes. Platt défendit l'idée qu'un protestant britannique, adossé à un protestantisme majoritaire dans son pays, avait plus de poids face à l'administration d'AOF qu'un coreligionnaire français, relevant d'une religion d'une petite minorité en métropole<sup>44</sup>.

Plus sérieuse fut la concurrence que sembla faire courir le révérend Mark Hayford de la *Gold Coast*, qui démarchait en France en 1926 pour obtenir des fonds et du personnel pour sa supposée mission baptiste en Côte d'Ivoire (elle n'eut pas de succès)<sup>45</sup>. Deaville Walker venait de rentrer d'une mission en Côte d'Ivoire et avait appris, en escale à Monrovia, que le vieux William Wadé Harris était toujours en vie. D'après Haliburton et Shank – sources crédibles s'il en est, se référant aux archives de la WMMS – c'est la crainte qu'éprouva Platt que des méthodistes français ne répondent aux sirènes du baptiste Hayford, qui précipita sa décision de dépêcher le pasteur Pierre Benoît, fraîchement débarqué en

44 Haliburton (1971), p. 179 (citant une lettre de Platt au directeur de la WMMS à Londres, Thompson, 7 juin 1924).

45 Sur le révérend Hayford, voir Haliburton (1981) et Schmid (1999).

Côte d'Ivoire, auprès du vieux prophète, dans l'idée qu'Harris légitime la reprise en main méthodiste de son héritage et discrédite toute appropriation concurrente<sup>46</sup>.

### 3.5 *Le voyage du pasteur Benoît au Liberia et le testament d'Harris*

La littérature présente souvent le voyage de Benoît comme une résultante de la concurrence entre missionnaires méthodistes et leaders harristes relevant de divers prophétismes africains. Cette concurrence existait et fut une motivation secondaire, mais elle n'a pas été la cause principale. Dès 1924 en effet, il y eut des tensions entre les missionnaires européens et des chefs africains de Fresco, Grand-Lahou, Audoin et d'autres villages, à la tête d'Églises harristes forgées dans une relative indépendance qu'ils entendaient préserver (Benoît avait été posté à Lahou). Mais dans les faits, c'est la sorte de droit de succession que Benoît sollicita d'Harris qui enflamma ces tensions dès 1927 et provoqua de nouvelles initiatives africaines d'autonomisation sur la longue durée.

En septembre 1926, Benoît embarqua donc à Grand-Lahou à destination du Liberia sur un vapeur allemand en compagnie de Victor Tanoh, ancien interprète d'Harris devenu catéchiste<sup>47</sup>. Benoît et Tanoh rencontrèrent Harris à Cape Palmas chez sa fille Mrs. Neal et passèrent deux jours en leur compagnie. Benoît avait étudié la théologie à New York et était anglophone. Il eut de longues conversations avec Harris, qui lui parla de sa transe-visitation de 1910 et d'autres aspects de sa mission prophétique. Les propos d'Harris, transcrits et traduits par Benoît dans ses « carnets », sont considérés comme une source précieuse et fiable sur celui qu'il reconnaissait comme un prophète. Le 26 septembre, à la demande de Benoît, Harris lui dicta une lettre invitant ses fidèles ivoiriens à rejoindre l'Église méthodiste sous la direction de Platt et à tourner le dos à l'Église catholique : ce texte est connu sous le nom de « testament d'Harris ».

La littérature non protestante, en particulier harriste et anthropologique, partage l'opinion que ce testament est un faux, que Benoît rédigea à la convenue des méthodistes et fit signer par un Harris affaibli par l'âge, en abusant de sa confiance. D'après l'analyse informée et nuancée de Shank, l'affaire aurait plutôt relevé d'un double malentendu. Harris venait de prendre connaissance d'un article élogieux à son endroit que la WMMS avait fait paraître dans *The*

46 Haliburton (1971), p. 189 et Shank (1994), p. 258.

47 Cette section repose sur Deaville Walker (1931), Amos Djoro (1992) – Benoît avait personnellement remis à Amos Djoro le manuscrit de son journal de voyage : note 39, p. 321 – et Shank (1994).

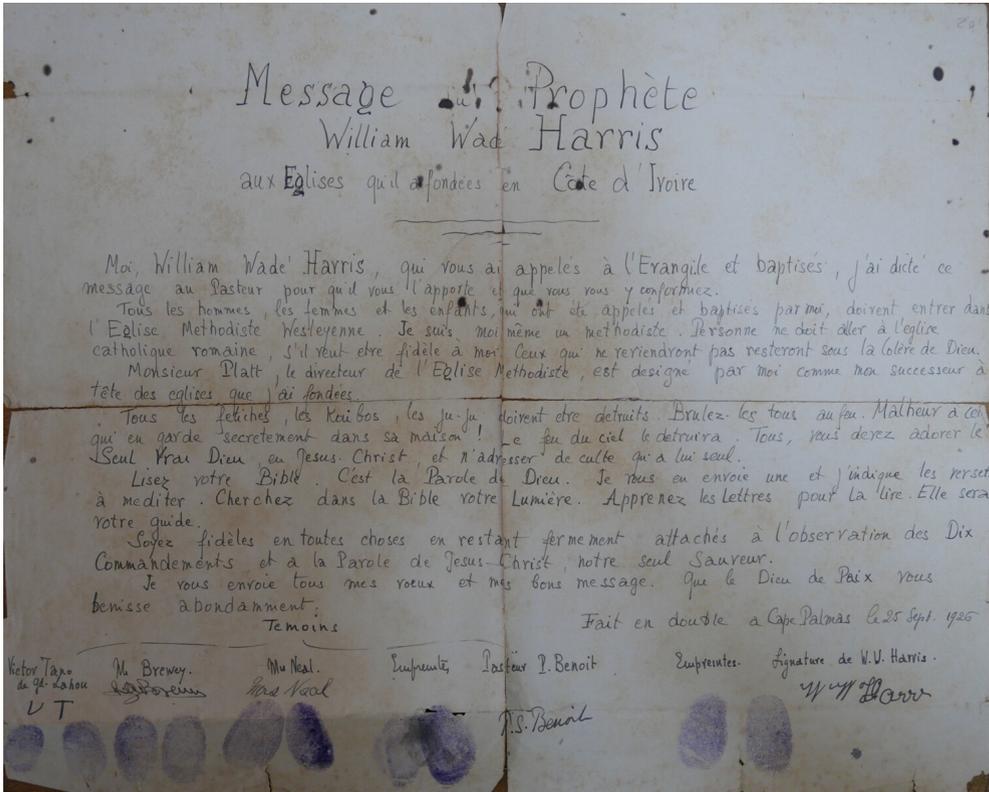


ILLUSTRATION 1 Le premier testament de William Wade Harris (Cape Palmas 25 septembre 1926)  
ARCHIVES NATIONALES DE CÔTE D'IVOIRE, 3EE7(1)

*Christian Herald*: il put se convaincre que les méthodistes avaient fait le choix de se mettre sous sa coupe. Or les méthodistes étaient certes prêts à concéder à Harris de l'honneur pour son travail pionnier, mais pas à renoncer au système wesleyen avec son code strict, que Benoît n'exposa d'ailleurs pas à Harris et qui lui eut certainement posé problème. Ces règles méthodistes incluaient le re-baptême des convertis d'Harris, l'opposition intransigeante à la polygamie (qu'Harris continuait de tolérer) et une organisation ecclésiale spécifique avec des cotisations pour les cartes de membres ou *class tickets* et d'autres souscriptions régulières, et le contrôle extérieur des finances locales.

Shank rapporte, de surcroît, qu'il n'y eut pas un seul testament d'Harris, mais cinq versions, dont l'original en anglais dicté par Harris s'est malheureusement perdu. La deuxième version, la plus longue de celles connues, est une traduction française « améliorée et corrigée » de l'original perdu, que Benoît proposa à la signature d'Harris après l'avoir retraduite oralement pour lui en

anglais « aussi littéralement que possible »<sup>48</sup>. Ce texte fut signé par Harris et des témoins, tous y apposèrent leurs empreintes digitales (il en fut fait trois copies, dont l'une est aux Archives nationales de Côte d'Ivoire, dans un état délabré). Ce texte fut à son tour traduit en anglais pour la WMMS, puis une version abrégée en fut extraite, en français et en anglais, pour en faciliter l'usage : c'est la version abrégée en français qui a été la plus diffusée en Côte d'Ivoire. À noter : si ce testament abrégé en cinq paragraphes par les méthodistes est jugé 'faux' par les harristes contemporains, ses trois derniers paragraphes sont néanmoins considérés par eux jusqu'à ce jour comme des mots authentiques d'Harris. À ce titre, Shank put les lire sur une bannière de l'église harriste d'Anoumambo au jour de son inauguration en 1979<sup>49</sup> (de ce fait, Shank considère ces 3 derniers paragraphes en français comme une cinquième version du testament d'Harris, à part soi : la version harriste du testament signé le 25 septembre 1926 à Cape Palmas devant Benoît). Ce qui fit donc litige, ce sont les deux premiers paragraphes de la quatrième version. Ils énonçaient :

Moi William Wadé Harris, qui vous ai appelés à l'Évangile et au baptême, j'ai dicté ce message au pasteur P. Benoît.

Tous les hommes, femmes et enfants que j'ai appelés et baptisés doivent poursuivre leur développement religieux dans l'Église méthodiste wesleyenne. Je suis moi-même méthodiste.

Benoît rapporta encore du Liberia trois brefs messages du même ordre à l'attention du chef de Grand-Lahou et surtout plusieurs photos, dont l'une montrait Harris en pied dans sa tenue religieuse, serrant la main du pasteur Benoît, tout de blanc vêtu, pour servir de confirmation visuelle au testament prométhodiste d'Harris.

Platt fut ravi des fruits de cette visite et fit tirer à Londres cinq cents exemplaires de la version abrégée du testament et de la photo d'Harris et de Benoît, pour distribution dans les villages. Selon la geste méthodiste, la plupart des fidèles acceptèrent le testament d'Harris comme son dernier mot et s'engagèrent dans le *modus operandi* de l'Église méthodiste. Ce ralliement, toutefois, n'empêcha pas d'amères désillusions par la suite.

Simultanément, d'autres communautés se réclamant d'Harris nièrent en bloc l'authenticité du testament, notamment parce qu'Harris n'avait jamais

48 Shank (1994), p. 260.

49 *Idem*, p. 261. Les harristes tiennent toujours Benoît pour un perfide, et les méthodistes Harris pour un méthodiste.



ILLUSTRATION 2 Rencontre entre le pasteur Benoît et le prophète William Wadé Harris  
(Cape Palmas, 1926)

HALIBURTON (1971), P. 186

condamné la polygamie, jamais évoqué de cotisations au nom du travail pour Dieu et qu'il avait souhaité l'émancipation des Africains appelés à être les égaux des Blancs. Des communautés à Fresco et Lahou refusèrent l'appel méthodiste. Dans la région de Dabou, le prophète Bodjui Aké coalisa les mécontents du méthodisme avec un certain succès. En vain le pasteur de Billy le diabolisa-t-il

comme une résurgence païenne : son mouvement connu des succès jusqu'en pays abbeï grâce au chef supérieur Obodji Sobo<sup>50</sup>. Dans la région d'Abidjan, le jeune ébrié Jona Ahui, son oncle et un interprète se rendirent à leur tour à Cape Palmas en 1928 pour y rencontrer Harris, qui leur confia un ultime testament un an avant sa mort, avec l'injonction de tout recommencer ; Ahui fonda plus tard « l'Église du Christ. Mission Harris ».

### 3.6 *Essai de bilan de la phase 'héroïque'*

Début 1928, dans le contexte des disputes entre méthodistes et partisans du prophète Aké dans la région adjoukrou de Dabou, le pasteur français de Billy intercèda auprès d'un sénateur et du ministre des Colonies à Paris pour rabrouer le chef de poste de Dabou perçu comme pro-Aké. Il s'en suivit une enquête administrative sur les activités méthodistes en Côte d'Ivoire qui embarrassa profondément Platt. Le britannique Platt s'était engagé à se conformer aux exigences françaises du décret de 1922 et à déclarer toutes les ouvertures de stations, cotisations encaissées et autres informations demandées par l'administration coloniale. Platt était conciliant envers l'administration pour protéger la mission de toute interférence intempestive. Or l'enquête révéla que dans tous les villages adjoukrou, les méthodistes formaient des groupes distincts, enclins à la défiance envers l'autorité des chefs (quand ils n'étaient pas des leurs), voire envers toute autorité extérieure à l'Église. Le rapport rappelait que les chefs coutumiers exerçaient une autorité supra-religieuse au nom de l'administration et ne sauraient impunément être défiés. Le rapport dévoilait aussi que de Billy, Léthel et d'autres Européens avaient tenu des propos jugés impertinents au chef de poste de Dabou. Platt apprit encore que de Billy avait ouvert une station sans autorisation du gouverneur et ne s'était rétracté que de mauvaise grâce, et que Wood et Léthel avaient ouvert vingt-deux postes sans permission. Platt reprit alors l'initiative. Cela apaisa les relations avec l'autorité coloniale, mais engendra un malaise auprès de populations qui, désormais, ne se sentaient plus défendues des abus de l'administration.

Malgré tout, la mission méthodiste se déployait lentement à l'intérieur du pays. Entre 1927 et 1930, grâce à de nouveaux renforts de missionnaires européens et à cinq nouveaux pasteurs dahoméens et togolais, de nouveaux secteurs étaient créés à Adzopé, Agboville, Divo, Bongouanou, Jacquville, Lauzoua, Toupah et Tiassalé. Au tournant des années 1930, la mission comptait 67 temples, 227 lieux de culte, 68 catéchistes, 571 prédicateurs laïques, 738 conduc-

---

50 Miran-Guyon (2018).

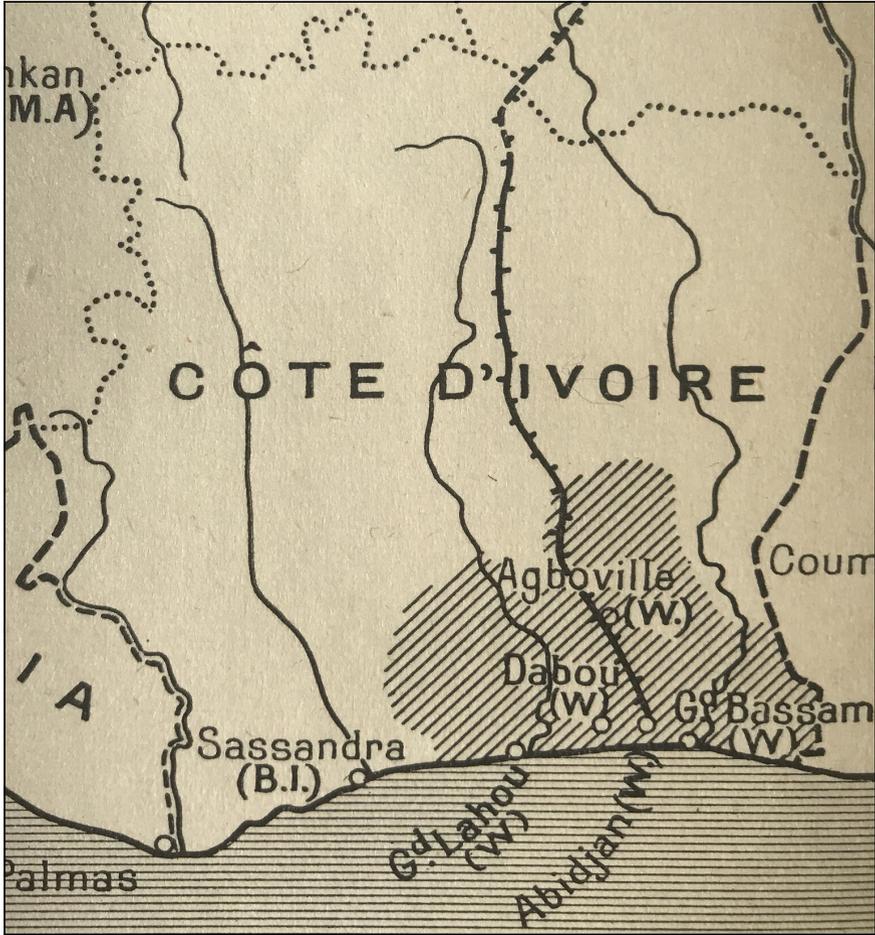


ILLUSTRATION 3 Carte de la présence méthodiste en Côte d'Ivoire en 1931. Le sigle (W) signale les stations missionnaires  
DE BILLY (1931)

teurs et conductrices de classes et 41 628 membres, tous statuts confondus<sup>51</sup>. Platt estimait que la mission protestante de Côte d'Ivoire et plus largement d'AOF ne recevait pas le soutien attendu de la WMMS, en comparaison avec ce qu'elle accordait à d'autres districts outre-mer. En 1928, le district d'Haidarabad dans le sud de l'Inde comptait 60 000 fidèles et 55 missionnaires, celui d'AOF (Côte d'Ivoire, Togo, Dahomey) 43 000 fidèles et seulement quinze mis-

51 Legbedji-Aka (1986), p. 448.

sionnaires. En 1930, Platt démissionna de son poste et de la WMMS, marquant la fin d'une époque pionnière auprès des convertis d'Harris.

#### 4 Déconvenues et fléchissement : les temps héroïques à l'épreuve de la catéchèse (de 1930 au début des années 1940)

Dès les lendemains de la tournée triomphale de Platt en 1924, dans certains villages où les relations avec les missionnaires étaient pourtant bonnes, des chefs et des aînés relevant du groupe des 'douze apôtres', dépositaires de l'héritage d'Harris depuis 1914, rechignaient à perdre leur prééminence et à accepter les contraintes du système wesleyen exogène. Ce ressentiment face au bouleversement de l'ordre gérontocratique coutumier était d'autant plus marqué qu'ici et là des communautés étaient placées sous la houlette de très jeunes catéchistes dahoméens et togolais, insuffisamment formés et parfois abusifs et malhonnêtes<sup>52</sup>. Au cours des premières années toutefois, les missionnaires ont veillé à ne pas s'opposer frontalement aux douze apôtres, parfois reconvertis en conducteurs de classes et intégrés au conseil de l'Église au plan local. Ils se sont aussi efforcés de convaincre tant bien que mal les congrégations du mérite de leurs pratiques, notamment quant aux cotisations. L'enthousiasme de la rencontre africaine avec les 'Blancs de la Bible' joua sans doute dans l'acceptation fragile « des contraintes d'exigences que ni Harris, ni ses successeurs n'avaient présentées », selon les mots justes de Charles-Daniel Maire<sup>53</sup>. Ainsi de nombreuses communautés payaient-elles leurs cartes de catéchumènes, leurs subventions trimestrielles et des cotisations spéciales comme pour la fête de la moisson – ou culte des récoltes – introduite pour la première fois en Côte d'Ivoire ; il y avait davantage de résistance au paiement des souscriptions annuelles<sup>54</sup>. Le testament d'Harris légitima plus avant la demande méthodiste de « loyauté sectaire »<sup>55</sup> envers l'institution religieuse occidentale. Le désenchantement, les incompréhensions et les déceptions des fidèles ne gagnaient pas moins du terrain.

Le pasteur de Billy en témoigne dans son livre au ton parfois acerbe, paru en 1931. En tournée dans le village de Pass, il notait :

Après l'enthousiasme du début, où des espérances messianiques, des illusions, des malentendus même, s'ajoutaient à la joie naturelle des églises

52 Haliburton 1971, p. 183 et 202-203 ; Shank 1994, p. 257.

53 Maire 1975, p. 13.

54 Haliburton 1971, p. 183.

55 Idem, p. 202.

spirituellement affamées, les exigences de l'Évangile, mal connues jusque-là, étonnèrent sincèrement beaucoup d'âmes: la monogamie d'abord, dont Harris n'avait pas parlé, l'indissolubilité du mariage, même du mariage indigène, la condamnation sévère de l'inconduite et du mensonge. Tout cela surprit ces églises, qui avaient vécu pendant dix ans à l'africaine, c'est-à-dire sous le signe d'une indulgence la plus large et des compromis, en même temps que dans une ignorance presque complète<sup>56</sup>.

À Gomom, le pasteur haranguait: «Vous ne pouvez pas choisir dans les Évangiles, négliger ce qui est pénible et même douloureux, la pureté morale, le dévouement au prochain et au bien public, pour retenir seulement le facile et l'agréable!»<sup>57</sup> La mission passait au conseil de discipline les écarts à la morale sexuelle et à la structure mononucléaire du foyer mais aussi, pêle-mêle, la «participation à des cérémonies magiques ou à des cultes païens, l'ivrognerie, les querelles, les vols, les mensonges, l'attitude irresponsable des parents à l'égard de leurs enfants»<sup>58</sup>.

Les missionnaires exigeaient des preuves manifestes de changement de comportement avant de procéder au baptême des adultes. Ces derniers considéraient au contraire que le baptême devait s'administrer d'abord, pour donner au converti la force d'opérer ces changements. Ce qui choqua aussi fut le refus intransigeant par les missionnaires du baptême des enfants de polygames, de divorcés et d'autres membres 'sous discipline'. D'après Amos Djoro qui fut proche du pasteur Benoît et dont la plume est généralement bienveillante à l'égard des méthodistes: «le protestantisme aurait perdu près du quart de son effectif total au sujet de cette question et d'autres principes doctrinaux (...), [c]ertains missionnaires ayant particulièrement brillé par leur puritanisme»<sup>59</sup>.

Par ailleurs, il n'échappait pas aux fidèles protestants que leurs missionnaires européens n'étaient pas tout puissants face à l'État colonial, surtout après les mises en garde liées à l'enquête de 1928. Edmond de Billy résumait: les populations voulaient voir des miracles, «les persécutés, les opprimés, relèveraient la tête, les persécuteurs seraient châtiés. Tel était le rêve! La réalité s'avérait bien plus modeste, naturellement! Les missionnaires préconisaient la patience, le pardon des offenses, la prière pour les persécuteurs!»<sup>60</sup> Les jeunes soumis

56 De Billy (1931), p. 30.

57 *Idem*, p. 107.

58 Roux (1971), p. 145.

59 Amos Djoro (1992), note 32, p. 311.

60 De Billy (1931), p. 40.

aux travaux forcés étaient enclins à chercher des médiateurs auprès de l'administration et à se soustraire à l'autorité étouffante des pères pour qui la coutume matrilineaire voulait qu'ils travaillent sans perspective d'héritage. D'après Maire, sur ces deux plans, les jeunes trouvaient une aide plus efficace chez les pères de la Société des missions africaines, en plus d'autres formes de protection contre les forces de l'invisible telles que les médailles que les catholiques distribuaient à tour de bras. Alors qu'il n'y avait pas de catholiques dans le village de Pass, une partie de sa jeunesse rallia l'Église de Rome à cette époque – le premier cardinal ivoirien, Mgr Bernard Yago (1916-1997), est un enfant de Pass converti du harrisme<sup>61</sup>.

À ces difficultés des protestants s'ajoutait leur déficit chronique de personnel encadrant. En 1934-1935, un rapport synodal en tirait les conséquences avec une amère lucidité.

Nous ne devons pas nous faire d'illusions avec un faux optimisme sur notre travail en Côte d'Ivoire. Il ne peut être nié que des villages et des membres possibles, influencés autrefois par l'enseignement du prophète Harris, ont été perdus pour nous parce que nous avons été incapables de leur fournir des catéchistes (...). Il est impossible de garder des adhérents dans les régions qui n'ont pas de catéchistes et ne peuvent guère être visitées que tous les trois ans, et encore : nous avons au nord du circuit [de Grand-Lahou] des villages de Harris que nous n'avons jamais visités (...) que faire tant qu'il n'y aura pas plus de catéchistes bien formés ? On a beau en envoyer beaucoup dans les villages aux sorties des séminaires, s'il faut les renvoyer, ou les déplacer constamment, le travail n'avance guère. Il est douloureux de voir (...) des portes vainement ouvertes pendant de si longues années se refermer peu à peu<sup>62</sup>.

En 1944, le prince des Abron envoyait un courrier à la mission, lui témoignant de son intérêt pour le protestantisme et lui demandant trois cents moniteurs pour ses trois cents villages. Mais faute de personnel, seuls quelques prédicateurs laïcs purent être mis à disposition.

Résultat : « [a]près une période d'apothéose, 'la mission protestante (...) conn[ut] des années de vache maigre entre 1930 et 1940' »<sup>63</sup>. En 1943, l'Église méthodiste comptait 53 918 membres, tous statuts confondus<sup>64</sup>. Mais, selon

61 Maire (1975), p. 136.

62 Cité dans Amos Djoro (1992), p. 314.

63 Maire (1975), p. 136, citant Bée (1970), p. 206.

64 Legbedji-Aka (1986), p. 448.

Maire, « entre 1934 et 1957, la croissance de cette Église [était] négative, alors que celle de l'Église catholique tend[ait] vers 6 % »<sup>65</sup>.

En 1937, le pasteur André Roux prenait la relève du pasteur togolais Edwin K. Garba à la tête du district méthodiste d'Adzopé (pays abbey, agni du Moronou et attié); il y servit jusqu'en 1945<sup>66</sup>. Dans un livre de souvenirs au ton bienveillant paru en 1971, Roux insiste sur l'importance des initiatives africaines dans les difficiles progrès de « l'Évangile dans la forêt »<sup>67</sup> à cette époque.

Il est très rare – écrit-il – que la première action dans un village soit le fait du missionnaire, ou même d'un catéchiste. C'est presque toujours le témoignage des chrétiens des villages voisins qui ouvre la voie. Quand, tous les trois mois, les responsables de toutes les communautés d'une même tribu se rencontrent en 'Assemblée trimestrielle' pour traiter des affaires de l'Église, ils choisissent en général un nouveau village sur lequel, au cours des prochains mois, ils axeront leur témoignage. Ils mettent alors à profit toutes les occasions pour se retrouver en groupe dans ce village: marchés, mariages, funérailles voient là quelques hommes et femmes qui, tout naturellement, se réunissent pour la prière du matin ou la prière du soir dans la cour où tel d'entre eux est accueilli par des parents. Chaque fois, quelques personnes du village viennent voir ce qui se passe, questionnent, participent peu à peu aux réunions, jusqu'au jour où elles demandent des visites régulières pour les gens d'un même village.

Elles bâtissent, alors, une petite chapelle. Ce peut n'être d'abord qu'un simple enclos de palmes, abrité du soleil par d'autres palmes posées sur un réseau de 'bambous'. Mais très vite on construira une église en pisé ou en briques de terre, avec un toit composé de larges plaques faites en palmettes de raphia assemblées et posées selon une technique parfaite. (...) Plus tard viendront les constructions en ciment ou de pierre et les bancs en bois<sup>68</sup>.

Roux résume: « Témoignage quotidien des chrétiens, témoignage patient d'une vieille femme, appel d'un village ou d'un groupe de jeunes, jusqu'ici, sous des formes diverses, c'est toujours à une expansion de l'Église de proche en proche

65 Maire (1975), p. 23.

66 Pour sa biographie, voir Zorn (2016).

67 Titre du livre du pasteur Roux (1971).

68 Roux (1971), p. 54.



ILLUSTRATION 4 Missionnaire méthodiste en tournée en pays attié, circa 1930  
DE BILLY (1931), PHOTO DE DEAVILLE WALKER

que nous avons assisté»<sup>69</sup>. Une fois cependant, en 1942, Roux fut à l'origine de la conversion du village de Bécédi-Brignan. Un jour de tournée, le missionnaire fut accueilli par un comité réduit de huit vieux, ce qui lui parut de mauvais augure. Il improvisa un prêche sur la parabole de l'enfant prodigue, laquelle fut reçue passivement puis il fut raccompagné à la sortie du village. Six mois plus tard, sa surprise fut donc grande de découvrir que les villageois avaient entre-temps embrassé l'Évangile. Les vieux avaient rapporté les paroles du pasteur au chef du village, qui les avait cru bonnes, le conseil du village en avait ensuite délibéré et convenu; les villageois s'étaient alors intéressés à la nouvelle religion. Mais au cours des six mois écoulés depuis la dernière visite de Roux, en l'absence d'autre missionnaire, ce furent les chrétiens des villages voisins auxquels les habitants de Bécédi-Brignan avaient fait appel. Ce sont ces derniers qui leur avaient enseigné les rudiments de la religion<sup>70</sup>.

69 *Idem*, p. 65.

70 *Idem*, p. 59-61.

## 5 Une spécificité protestante : traduire le message chrétien en langues vernaculaires

À la différence du culte catholique qui avait fixé le latin comme langue liturgique, le protestantisme n'avait pas de langue sacrée d'utilisation obligatoire pour le culte. L'anglais avait été interdit par le décret de 1922 comme langue de culte et d'enseignement. Ces atouts et contraintes ont ouvert la voie à la mise en valeur des langues vernaculaires ivoiriennes, dans la tradition protestante qui ne conçoit pas d'évangélisation organisée qui ne s'accompagne d'un projet d'alphabétisation dans la langue maternelle des évangélisés, pour que le chrétien puisse avoir un accès direct, intime et intelligible au message de la Bible par la lecture.

C'est ainsi qu'une priorité du pasteur Platt fut d'organiser l'apprentissage des langues locales et leur fixation à l'écrit – car elles n'étaient pratiquées que sous forme orale – puis de mettre en chantier des traductions. Le projet avait commencé dès la fin de 1923 avec la langue agni. En août 1926, Platt reçut via la WMMS à Londres le soutien du pasteur Balmer, ancien missionnaire de Sierra-Leone, de double formation théologique et linguistique. Une dizaine de langues au moins étaient parlées dans les quatre circuits que comptait alors la mission protestante en Basse-Côte, dont les plus importantes étaient l'agni parlé autour de Grand-Bassam et d'Assinie, l'ébrié parlé autour d'Abidjan, le modjukru parlé autour de Dabou et l'avikam et le dida parlés autour de Grand-Lahou. Il fut décidé de commencer l'œuvre d'alphabétisation et de traduction par la langue modjukru des Adjoukrou, qui s'étaient distingués par leur réceptivité aux initiatives méthodistes<sup>71</sup>. Balmer s'installa donc à Dabou. Pressé par le temps et un directeur de mission dynamique voire impatient, Balmer sortit rapidement un petit livret intitulé *Adjoucrouem alfabeti* ou « alphabet modjukru ». Son deuxième livret en modjukru, amélioré et plus complet, comptait 119 pages, avec une initiation à la lecture et au comptage, des textes bibliques et liturgiques et plusieurs cantiques. Balmer rédigea encore un manuel d'enseignement pour adultes en trente pages intitulé *Kretie Ell E Lo Uuasi* ou « Ce que les chrétiens doivent savoir », sous forme de catéchisme avec questions et réponses<sup>72</sup>. Ce modèle porta ses fruits. Les missionnaires s'engagèrent, avec l'aide de catéchistes et de prédicateurs laïcs bilingues, dans l'apprentissage laborieux de la langue dominante de leur zone de mission, et dans l'effort de mise à l'écrit de son alphabet et de textes chrétiens.

71 Entretien avec le pasteur Affi Joshua à Abidjan, 27 juillet 2014.

72 Legbedji-Aka (1986), p. 302-304.

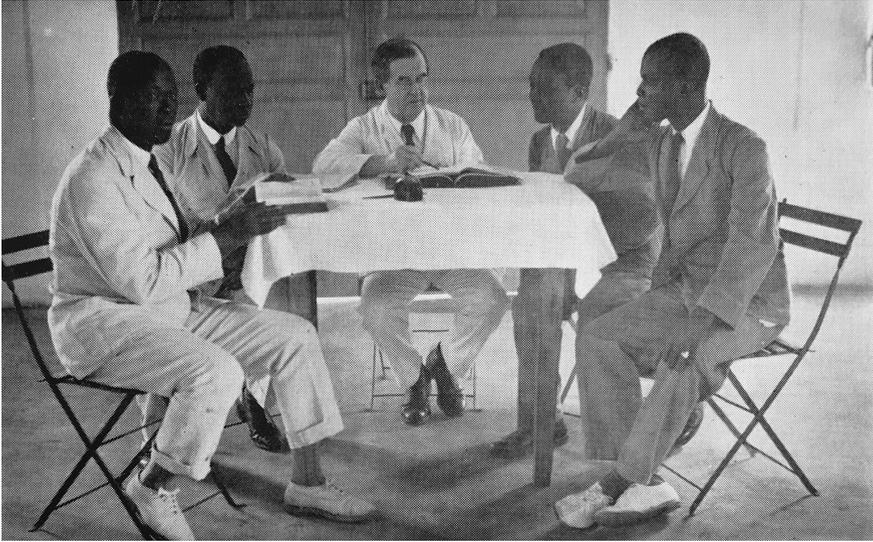


ILLUSTRATION 5 La traduction de la Bible (ici en modjukru à Dabou), une affaire d'élites masculines. De gauche à droite : D.H. Loko, J.B. Lawson, L.T. Balmer, E.K. Gata et A.D. Dickson  
HALIBURTON (1971), p. 91 (PHOTO TIRÉE DES ARCHIVES DE W.J. PLATT)

L'importance de la traduction des textes religieux en langues vernaculaires tenait aussi à la centralité des cantiques, chantés par les fidèles dans les cérémonies publiques du culte. Deaville Walker l'observa à Toupah en 1926 :

Rien ne m'a plus surpris que la façon dont ces noirs de la Côte d'Ivoire apprennent à chanter dans leurs propres dialectes. Déjà ils commencent à être connus dans cette contrée comme 'le peuple chantant'. À chaque occasion, en effet, ils chantent les hymnes qu'ils aiment. En ceci ils diffèrent des catholiques romains, qui, dans leurs églises, se contentent d'écouter, pendant que les prêtres – ou le chœur, s'il y en a un – psalmodient en latin<sup>73</sup>.

La mission encourageait l'usage des mélodies locales et des instruments de musique traditionnels pour accompagner les cantiques et organisait des concours entre différents chœurs et fanfares d'églises pour émuler la créativité des fidèles. La mission organisait aussi des compétitions théâtrales sur des thèmes

73 Deaville Walker (1931), p. 130.

bibliques et encourageait le renouveau de la danse – que les douze apôtres avaient bannie parce qu'elle rappelait les rites religieux traditionnels<sup>74</sup>. Les fidèles étaient ainsi invités à développer une liturgie en langues africaines à partir des traductions simples et rapides que leur proposaient leurs missionnaires. Bée écrit :

Le résultat ne laisse pas de doute sur l'efficacité du travail. Ainsi en pays ébrié, Benoît Njéssa, le meilleur prédicateur laïc d'Abiaté, dirige avec conviction des chœurs admirables. (Citant de Billy :) Je suis frappé une fois de plus par la beauté du chant de l'assemblée. (...) Les airs africains sont enlevés avec une force et un rythme remarquables. Toutes les voix se fondent sans effort<sup>75</sup>.

Dans la période pionnière des années 1920-1950, très rares étaient encore les Africaines et les Africains qui savaient lire et écrire, fut-ce en leurs langues maternelles (musulmans y compris, l'école coranique de niveau élémentaire enseignant la mémorisation psalmodiée du Coran et non l'arabe comme langue véhiculaire). Les cantiques et d'autres formes d'enseignements oraux représentaient la voie privilégiée d'incorporation africaine du message protestant. Y contribuait une capacité de mémorisation parfois hors du commun. Le pasteur Roux en témoigna dans le circuit d'Adzopé.

[P]endant longtemps, la Bible ne pourra être entendue par tous qu'au moyen d'une traduction orale, plus ou moins improvisée. Peu à peu, certains catéchistes transcriront des fragments de plus en plus longs du texte traduit, puis on disposera d'un évangile, d'un épître, du Nouveau Testament, et enfin de la Bible. Au moment où le texte est enfin fixé, très peu de catéchumènes savent lire, presque aucun chez les adultes, pour lesquels il s'agira encore longtemps de transmission orale. Alors joue la mémoire, l'extraordinaire mémoire des Africains. Quand, après quelques mois de préparation, vient le moment des baptêmes ou, plus tard, des confirmations, on est étonné de la façon dont de longs récits de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont dits par le candidat. Je pense, en particulier, à Mercy, cette femme de la région d'Agboville qui me récitera un jour d'un seul élan, en abbey, les trois chapitres du second livre des Rois où nous est rapportée la 'geste' d'Élie. Vous représentez-vous la somme d'efforts

74 Haliburton (1971), p. 205.

75 Bée (1970), p. 367.

que cela représente ? D'abord, ceux du catéchiste, qui, après avoir traduit le texte, l'a enseigné patiemment à la catéchumène qui ne sait ni lire, ni écrire, et peut seulement mémoriser. Mais ceux aussi de cette femme, à qui personne ne songerait à demander d'en apprendre par cœur aussi long, mais qui a voulu le faire, prise elle-même par cette histoire, dans un ardent désir de connaître la Parole de Dieu, et de la comprendre<sup>76</sup>.

## 6 La mission méthodiste au défi de l'éducation : la centralité de Dabou et le réseau des « écoles-catéchisme »

### 6.1 *L'École biblique de Dabou pour la formation des catéchistes*

Avec la domestication des langues, la mise en place de centres d'éducation de base fut l'autre grande priorité du pasteur Platt. Dès 1924-1925, des catéchistes dahoméens et togolais s'étaient lancés dans l'enseignement de l'Évangile en français dans quelques villages. Le manque de personnel encadrant bien formé et les difficultés liées au français, que ne parlait qu'une minorité de fidèles, firent primer la nécessité de former d'abord des formateurs ivoiriens qui puissent prendre la relève de l'évangélisation des leurs, dans leurs langues maternelles. À cette fin, le pasteur Howett posa les bases d'un institut de catéchistes à Dabou en février 1926, au sud-ouest de la ville, sur une colline dominant la lagune (premier site)<sup>77</sup>. L'institut proposait initialement une formation d'un an et draina surtout des jeunes hommes de la région de Dabou : ils étaient douze à l'ouverture. En 1929, l'institut fut déplacé sur un nouveau terrain plus spacieux au nord-ouest de la ville (deuxième site) et reconstruit en dur avec de nouvelles facilités : deux salles de classe, deux dortoirs, un réfectoire, une cuisine, des salles d'eau, une chapelle, deux logements de professeurs<sup>78</sup>, etc. Il devint l'École biblique de Dabou, qui formait en trois ans des catéchistes ivoiriens venant de tout le territoire de la mission protestante, pour servir à l'évangélisation des populations de leurs régions d'origine. L'importance de l'École biblique de Dabou tient au fait qu'elle fut le tout premier établissement de formation méthodiste en Côte d'Ivoire et que, par suite, toute la politique de formation missionnaire partit de cette école pionnière. Une deuxième et troisième écoles de garçons furent ouvertes à Lahou puis à Bassam en 1930 et une quatrième à Abidjan en 1931, sur autorisation de l'administration.

76 Roux (1971), p. 81-82.

77 Le pasteur Howett avait précédemment servi à l'Institut missionnaire de Médak à Haidarabad en Inde.

78 Legbedji-Aka (1986), p. 389.

L'enseignement à Dabou était assez complet, repris des facultés de théologie d'Europe, à un moindre niveau, et adapté au milieu. Il se donnait en français et dans quelques langues locales dont le modjukru. Le curriculum comptait à la fois des cours de théologie (homilétique, sciences bibliques, cure d'âme, etc.), de culture générale (calcul, histoire, géographie, sciences naturelles, musique et chant, etc.) et des travaux pratiques (maçonnerie, agriculture, etc.). Deaville Walker visita l'institut à ses débuts :

L'institut est organisé sur les mêmes lignes qu'un village modèle. Les élèves habitent dans des huttes de bambou, comme ils y sont accoutumés. Leurs vêtements, leur nourriture, et leur façon de vivre sont aussi proches que possible de ceux des gens parmi lesquels ils vivront, quand, une fois formés, ils iront dans les villages comme catéchistes. (...) Quelques-uns des garçons qui viennent à l'Institut ne savent pas lire à leur arrivée; ils ont à commencer au commencement » [par la suite, ils furent recrutés au niveau du cours moyen deuxième année]. Leur éducation doit comporter du travail manuel. Lorsque j'étais à Dabou, la première douzaine d'étudiants, sous la direction d'un contremaître africain, bâtissait les murs de la première maison missionnaire, destinée à abriter le pasteur africain. Ils apprenaient à faire les blocs de béton et à en édifier des murs solides. (...) Nous désirons que chacun de ces jeunes gens soit réellement utile dans les villages où il sera placé, qu'il soit un homme capable d'aider la population dans le domaine pratique, aussi bien que de lui enseigner les choses de Dieu. Cela augmentera considérablement leur influence pour le bien<sup>79</sup>.

Legbedji-Aka rapporte que l'École biblique fut «un milieu culturel d'une très grande valeur»<sup>80</sup> pour des adolescents et des jeunes hommes qui ne se seraient certainement pas rencontrés s'ils étaient restés dans leurs villages respectifs. Ces jeunes nouèrent en son sein de fortes amitiés, d'un genre nouveau, tout en se préparant à de nouvelles responsabilités religieuses et sociales. Les élèves les plus méritants étaient ensuite envoyés au Collège protestant de Porto-Novo, fondé à la même époque, qui dispensait un enseignement plus avancé et formait en particulier des instituteurs et des pasteurs pour tout le district d'AOF.

79 Deaville Walker (1931), p. 136-138.

80 Legbedji-Aka (1986), p. 418.



ILLUSTRATION 6 Un catéchiste et sa femme, Gabriel Koffi et Adèle Kock, modèle de couple protestant africain (village d'Akradjo, région de Dabou, 28 juillet 1930)  
LEGBEDJI AKA (1986), p. 432

### 6.2 *Les 'écoles-catéchismes' dans les villages*

Dès 1926, les missionnaires méthodistes ouvrirent en outre des écoles évangéliques ou «écoles-catéchismes» dans les villages dotés d'un lieu de culte ou d'un temple, en les logeant à l'intérieur même de ces lieux ou temples, tout autant par commodité et symbiose avec l'Église locale que pour les protéger du regard d'une administration coloniale tatillonne en matière d'éducation. Ces écoles évangéliques, non reconnues officiellement, furent d'abord confiées à des catéchistes dahoméens, togolais ou camerounais puis à d'anciens élèves ivoiriens de Dabou et plus rarement de Porto-Novo. Ces catéchistes africains apprenaient aux enfants et aux jeunes villageois, baignés d'oralité, à lire et à

écrire dans leurs langues maternelles. Ils formaient aussi les conducteurs et les conductrices des classes méthodistes et les moniteurs. Les moniteurs étaient des agents bénévoles pris en charge par leurs communautés, dont la formation de base fut spécifiquement assurée à partir de 1936 par le catéchiste Gnagne Lassm, frais émoulu de Porto-Novo; les moniteurs animaient les écoles du dimanche dédiées aux adultes. Un total de dix-sept écoles-catéchisme furent ouvertes dans le Lodjukru entre 1926 et 1930, qui restèrent ouvertes jusque vers 1945. L'initiative s'étendit ensuite progressivement à tout le champ protestant.

Le recrutement des enfants dans les écoles villageoises, sur la base de leur aptitude évaluée par le maître, occasionnait parfois des tiraillements, soit qu'une famille estimât qu'elle fournissait trop d'enfants, ayant besoin de labeur familial, soit qu'aucun des siens ne fût sélectionné, ce qui était perçu comme une entrave à la promotion de la famille. Bien que le recrutement entendit privilégier le mérite avant toute autre considération, les enfants d'esclaves et des familles les plus pauvres n'étaient pas les premiers retenus. Selon le modèle pédagogique de l'époque, parfois « assimilé à un véritable dressage »<sup>81</sup>, les enfants subissaient des châtiments corporels. Tous ne s'y pliaient pas. Ceux qui terminaient leurs années de formation recevaient une 'bannière du Christ' à porter en bandoulière et un 'Certificat de lecture'. Les impétrants s'engageaient à enseigner la lecture, à leur tour, à l'école ou en dehors, à au moins neuf autres personnes, dont les noms devaient figurer sur le dit certificat, selon un principe de solidarité mutuelle<sup>82</sup>. Les meilleurs élèves entraient à l'École biblique de Dabou.

### 6.3 *La mise en place de réseaux d'enseignement*

Les catéchistes expérimentés secondaient aussi les pasteurs dans la formation des prédicateurs laïcs, en vue d'élargir les relais africains du travail évangélique dans les différentes régions. Une méthode fut mise au point par Edmond de Billy: pasteur ou catéchiste et prédicateurs laïcs se retrouvaient une fois par semaine pour une demi-journée ou une journée d'étude en trois ou quatre points centraux de leur circuit. Le pasteur Roux raconte qu'à Adzopé, ils étaient une cinquantaine de prédicateurs à se réunir les vendredis, venus d'un rayon de cinquante kilomètres, souvent à pied. Faute d'école dans la région, le programme commençait inmanquablement par l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Suivaient des exercices pratiques d'homilétique sur des textes tra-

81 *Idem*, p. 362.

82 Haliburton (1971), p. 205.

duits du français et appris par cœur en attié, et leur étude biblique. À chaque séance, deux ou trois participants étaient invités à partager leurs impressions sur le passage choisi, devant servir de base à leur prédication. Le pasteur Roux rapporte avoir été plus d'une fois ravi par ces séances, les prédicateurs laïcs donnant « soudain un sens nouveau, encore 'in-oui', à bien des paroles bibliques trop émoussées pour nous »<sup>83</sup>. C'est grâce à ces hommes que le culte était célébré chaque dimanche dans de nombreux villages et que le méthodisme s'ancrent lentement dans le vécu quotidien des communautés locales.

#### 6.4 *L'École pour filles de Dabou*

L'ambition du révérend Platt avait été que la première institution de formation en Côte d'Ivoire fût une école de filles, dans l'idée que les filles portent l'avenir de la mission méthodiste. Platt rêvait d'un grand établissement d'une capacité de deux cents places ou de quatre établissements plus modestes à Abidjan, Bassam, Dabou et Grand-Lahou. Mais Londres fit la sourde oreille à cette « vision 'féministe' de la Mission de Côte d'Ivoire », pour reprendre les termes de Legbedji-Aka<sup>84</sup>. Un don d'un couple anglais qui avait perdu leur fille, Rosemary Booth, et souhaitait perpétuer sa mémoire<sup>85</sup>, permit ultérieurement la fondation d'une École de filles avec internat, en janvier 1929, devenue École régionale de filles en 1933. Elle occupa les infrastructures de l'École biblique pour garçons qui venait d'être relocalisée de l'autre côté de Dabou (un dispensaire ouvrit aussi sur le même site). Une autre école de filles ouvrit dans le même temps à Abidjan.

L'internat de Dabou était à la fois une école primaire et un centre de formation. Ses ambitions étaient mesurées : à la fois éduquer les jeunes filles pour en faire des femmes – des épouses – chrétiennes à même de fonder des familles chrétiennes, monogames, et donc de solides églises locales, mais sans trop déraciner ces mêmes jeunes filles de leur milieu d'origine par une inculturation européenne trop poussée, de sorte qu'elles puissent bien se réinsérer dans leurs villages, en n'y apportant que les « améliorations que les élèves pourraient assimiler et transmettre »<sup>86</sup>.

À l'internat, les filles vivaient par groupes de quatre ou cinq dans des cases, sous la supervision d'une fille plus âgée formée à cet effet tenant le rôle de mère, qui les instruisait sur les notions tant d'hygiène et de travail que de rectitude

83 Roux (1971), p. 57.

84 Legbedji-Aka (1986), p. 387.

85 Pohor (2007), p. 69.

86 *Ibidem* et Amos Djoro (1992), p. 307.



ILLUSTRATION 7 L'école de filles de Dabou circa 1930  
DE BILLY (1931), P. 180, PHOTO DE R. HOWETT

de vie ou de foi. Le personnel enseignant était composé de missionnaires et de monitrices européennes et, à partir des années 1940, des premières monitrices ivoiriennes, Grâce Koffi et Mel Amari. L'École, cependant, attira peu. Elle n'avait que 25 pensionnaires en 1925 et 70 en 1945<sup>87</sup>.

Le pasteur Roux dresse un portrait rare de la vie ordinaire d'une femme protestante africaine, Sabina, épouse d'un catéchiste du village d'Assikoa au sud d'Adzopé. Elle était passée par une école de filles où elle apprit à réformer ses habitudes. Roux se dit frappé par la

case [du jeune couple] bâtie et aménagée avec des matériaux du pays, mais les diverses pièces, et en particulier la cuisine, sont équipées d'un ensemble très efficace et élégant de petits meubles et d'étagères de 'bambou', aucun ustensile de ménage n'est posé à même le sol, un berceau a accueilli le premier bébé, une très grande cuvette sculptée dans un large fût de bois permet de le baigner, et les jeunes filles, les jeunes femmes du village entourent Sabina quand, tout naturellement,

87 Pohor (2007), p. 70.

elle s'occupe de son fils comme elle a appris à le faire. Quand aussi elle prépare pour lui, en couture ou au tricot, les petits vêtements nécessaires.

Que je prenne mes repas avec eux – poursuit le pasteur Roux – paraît à tous proprement inouï, et il n'y a pas un pouce carré aux fenêtres ou à la porte qui ne soit occupé par un visage, des yeux, stupéfaits devant ce spectacle étonnant : une jeune femme africaine qui mange avec son mari, assis à table avec lui et un Blanc, et cela avec une liberté, une gaieté évidentes. (...)

Que ma femme et moi menions à notre foyer un autre genre de vie que la leur ne pose, en somme, guère de questions aux Africains : cela ne les concerne pas, c'est 'manière de Blanc'. Mais qu'un jeune ménage africain, dynamique, et auquel on s'attache, introduise des nouveautés que chacun pourra imiter sans sortir du schéma économique donné, et en utilisant des matériaux qu'il suffit presque toujours de récolter dans la forêt, cela est autrement significatif, chargé de sens pour tous<sup>88</sup>.

### 6.5 *Essai de bilan des actions éducatives*

Il n'est pas aisé d'établir un bilan chiffré de l'action éducative de la WMMS en Côte d'Ivoire avant le milieu des années 1940, faute de statistiques complètes. Selon Désalmand, de source coloniale, l'enrôlement dans les écoles de la mission n'était que de 354 élèves en 1938<sup>89</sup>. Mais cela ne concernait que les cinq écoles régionales reconnues officiellement (trois de garçons et deux de filles), à l'exclusion du réseau informel des écoles-catéchismes. Sur la base des registres de l'École biblique de Dabou, malencontreusement manquants pour certaines années, Legbedji-Aka estime que cette école régionale forma à elle seule entre 400 et 600 catéchistes entre 1926 et 1944<sup>90</sup>. Quoi qu'il en fût, c'était peu par rapport à la mission catholique qui formait environ 5000 élèves en 1944-1945. L'administration coloniale résumait : « La Mission Protestante vise à la qualité. La Mission Catholique fait du nombre »<sup>91</sup>.

Martin Mel, né à Orbaff près de Dabou en 1913, et passé par le Collège protestant de Porto-Novo, fut le premier Ivoirien à devenir pasteur méthodiste en 1942. Il servit à Divo et à Treichville et décéda dans son village en 1949<sup>92</sup>. Ainsi

88 Roux (1971), p. 121-122.

89 Désalmand (2008), p. 146.

90 Legbedji-Aka (1986), p. 423.

91 Désalmand (2006), p. 147.

92 Bée (1975).

par l'œuvre éducative, les méthodistes œuvraient-ils discrètement à la « mise en place d'un premier clergé indigène » en Côte d'Ivoire, selon l'expression de Bée<sup>93</sup>. Quelque lente et modeste que fût la (ré)inscription du protestantisme wesleyen dans le champ socioreligieux ivoirien après 1924, elle posait des bases solides dans le territoire particulier qu'avait élu la WMMS, à savoir la Basse-Côte avec pour centre Dabou.

## 7 Conclusion : un protestantisme éclaté aux marges ambivalentes de l'État colonial

La concurrence intra-protestante qu'avait redoutée le révérend Platt et qui avait dépêché Benoît auprès d'Harris en 1926 se concrétisa à compter de la fin des années 1920. Trois nouvelles missions protestantes, toutes baptistes, s'installèrent successivement en territoire ivoirien. Une mission française : la Mission Biblique de Côte d'Ivoire (MBCI), issue de l'Église du Tabernacle de Nogent-sur-Marne, basée dans l'Ouest krou et dan, à partir de 1927. Et deux missions nord-américaines : la *Christian & Missionary Alliance* (CMA), basée dans le Centre baoulé, à partir de 1930 ; et la *Worldwide Evangelisation Crusade* (WEC), basée en pays gouro, à partir de 1935.

En 1937 à Bouaké, la CMA prit l'initiative d'un timide début de coordination inter-missionnaire, en la forme d'une « joyeuse et bienfaisante réunion »<sup>94</sup>. Y participèrent les représentants de la MBCI et de la WEC, mais en furent absents les méthodistes wesleyens, qui s'étaient montrés tatillons dans la défense de leur présence exclusive en Basse-Côte, foyer de la prédication d'Harris, justifiée par l'antériorité de leur arrivée. En 1930, le directeur de la mission wesleyenne était allé jusqu'à demander au gouverneur de la Côte d'Ivoire de « s'opposer à l'installation de nouvelles Missions dans les régions occupées par d'autres et de délimiter les zones d'activités de chacune d'elles afin de prévenir des luttes entre les religions ou sectes différentes ». Ce à quoi il lui fut répondu que « seules des nécessités d'ordre politique ou d'ordre public, pouvaient justifier l'interdiction du culte par les Missions »<sup>95</sup>. Quoi qu'il en fût du nombre de ses missions, la présence baptiste dans la Côte d'Ivoire d'avant-guerre restait marginale. À cette date, la quasi-totalité des protestants était méthodiste – et sudiste.

93 Bée (1970), p. 107.

94 Decorvet (1977), p. 165.

95 Cité dans Tanoh (2007), p. 16.

Depuis l'application du décret de 1922, les méthodistes de Côte d'Ivoire avaient pris durablement leurs « distance[s] vis-à-vis de tout ce qui est politique »<sup>96</sup>. Deaville Walker l'écrivait encore en 1926 :

Le peuple sait fort bien que le gouvernement ne regarde pas favorablement notre mission. Ils ne peuvent s'empêcher de le constater. (...) Les prêtres romains sont français. Naturellement nos missionnaires sont aussi en majorité français mais ils ne peuvent cacher le fait qu'ils travaillent dans une mission britannique. Comme tels, ils sont parfois regardés avec suspicion<sup>97</sup>.

Non sans ambivalence quant à leur posture assumée de retrait face au politique, les missionnaires méthodistes ont, dans les faits, « cherch[é] à se comporter de telle manière que leurs mobiles échappent à tout soupçon », rapporte encore Deaville Walker (les méthodistes français se sont peut-être autorisés plus de liberté que leurs confrères britanniques, comme le suggère l'affaire des lieux de culte ouverts dans le cercle de Dabou sans autorisation de l'administration).

Non seulement [les missionnaires méthodistes] désirent se conformer aux lois de la colonie, et enseignent au peuple à faire de même, mais aussi à être loyal, et à coopérer avec le Gouvernement, de toutes manières possibles, en vue du bien-être et du progrès de leur peuple. Par exemple (...) le Directeur du Service médical signala à M. Platt qu'en apprenant à nos gens à creuser proprement des puits, nous pouvions matériellement contribuer à l'amélioration de la salubrité dans les villages. (...) Immédiatement, M. Platt, entrevoyant la valeur d'une telle suggestion, demanda au Directeur d'élaborer un plan, selon lequel notre mission puisse coopérer avec l'Administration dans cette entreprise. Nous pouvons être tout à fait sûrs – concluait Deaville Walker – que dans un avenir proche, une conséquence du progrès que l'Évangile apporte à ce peuple, sera le bienfait indirect d'une connaissance sommaire de l'hygiène<sup>98</sup>.

La conversion religieuse au protestantisme se voulait syntone à une forme de conversion sociopolitique à la modernité coloniale, européenne et occidentale, que les missionnaires blancs de l'ère de la *pax colonia* incarnaient tout autant que les administrateurs français. Il est indéniable que les protestants

96 Pohor (2009), p. 39.

97 Deaville Walker (1931), p. 125-126.

98 Ibid, p. 127.

ont eu une certaine empathie pour les Africains, dont ils ont cherché à valoriser les langues, mises à l'écrit pour la première fois, et d'autres éléments de la culture traditionnelle compatibles avec l'Évangile, dont les chants ou la musique, comme l'avait fait Harris. Par le choix d'une instruction en langues vernaculaires, à une époque où ces langues étaient proscrites dans les écoles publiques et ne se pratiquaient pas dans les écoles catholiques, la mission protestante se démarquait de la politique coloniale et cherchait, à sa manière, à faire advenir une nouvelle élite africaine autonome et émancipée. La mission méthodiste a, de fait, promu des évangélistes et des pasteurs africains plus tôt et en plus grand nombre que la mission des pères SMA. Mais c'était là une voie très étroite, réservée à une petite élite soumise à l'épreuve du respect inflexible à des règles qui épousaient les us et coutumes occidentaux et étaient opposées à tout accommodement avec la famille et la communauté non converties d'origine, *a contrario* du chemin tracé par Harris, qui avait notamment toléré la polygamie. Cette voie étroite restait donc celle d'une émancipation sous contrainte: il était attendu que le changement intérieur s'accompagne d'une domestication du corps et des apparences extérieures imitées des 'techniques de soi' occidentales. La même ambivalence se retrouvait dans la proposition protestante d'émancipation de la femme africaine: une émancipation conçue comme une sortie par le haut de traditions africaines vues comme avilissantes pour elle, mais qui les réinscrivait dans d'autres traditions patriarcales judéo-chrétiennes. Les missions protestantes proscrivaient, par ailleurs, les mariages mixtes entre missionnaires, hommes ou femmes, et protestant(e)s africain(e)s. Dans la Côte d'Ivoire de l'entre-deux-guerres, la mission méthodiste a ainsi évolué, de manière ambivalente, à la fois aux marges de la société coloniale laïque dans l'espérance sincère de libérer la femme et l'homme africains par la conversion à Jésus-Christ, et en reproduisant des relations de pouvoir enchâssés dans l'ordre colonial exogène dont elles faisaient partie.

### Remerciements

Je remercie chaleureusement les trois relecteurs anonymes de la revue, pour leurs suggestions informées et pertinentes, ainsi que Stefan Schmid et Jean-Louis Prunier, pour le partage d'extraits de leurs travaux respectifs.

## Bibliographie

- Amon d'Aby F.J. (1951). *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*. Paris: Larose.
- Amos Djoro E. (1992). *Les conséquences sociologiques et philosophiques du harrisme en Côte d'Ivoire (harrisme et sociétés lagunaires)*. Thèse d'histoire, Université de Paris 4.
- Bée M. (1970). *Les missions en basse Côte d'Ivoire 1895-1939*. Thèse de troisième cycle, Université de Paris 1.
- Bée M. (1975). La christianisation de la basse Côte d'Ivoire. *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 162(229), p. 619-639.
- Bianquis J. (1924). *Le prophète Harris ou dix ans d'histoire religieuse de la Côte d'Ivoire (1914-1924)*. Paris: Société des missions évangéliques.
- Deaville Walker F. (1931). *Harris le Prophète noir. Instrument d'un puissant réveil en Côte d'Ivoire*, Privas: Pasteur S. Delattre Éditeur (traduction française de 1926, *The Story of the Ivory Coast*. London: Cargate Press).
- De Billy E. (1931). *En Côte d'Ivoire. Mission Protestante d'A.O.F.* Paris: Société des Missions Évangéliques.
- Decorvet J. (1977). *Les matins de Dieu*. Nogent-sur-Marne: Mission Biblique en Côte d'Ivoire.
- Désalmant P. (2008). *Histoire de l'éducation en Côte d'Ivoire. Tome 1. Des origines à la conférence de Brazzaville*. Abidjan: Éditions CEDA.
- Dozon J.-P. (1995). *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi par La Leçon des Prophètes, par Marc Augé. Paris: Le Seuil.
- Haliburton G.M. (1971). *The Prophet Harris. A study of an African prophet and his mass-movement in the Ivory Coast and the Gold Coast, 1913-1914*. London: Longman.
- Haliburton G.M. (1981). Mark Christian Hayford: A Non-Success Story. *Journal of Religion in Africa*, 12(1), p. 20-37.
- Horton R. (1971). African Conversion. *Africa*, 41(2), p. 85-108.
- Hugon A. (2007). *Un protestantisme africain au XIXe siècle: L'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana), 1835-1874*. Paris: Karthala.
- Legbedji-Aka B.C. (1986). *École protestante et société dans la Côte d'Ivoire coloniale. Cas de la région ecclésiastique de Dabou, 1924-1944*. Thèse de doctorat de 3e cycle, 2 tomes. Paris: EHESS.
- Maire C.D. (1975). Dynamique sociale des mutations religieuses. Expansion des protestantismes en Côte d'Ivoire. Mémoire de maîtrise. Paris: EPHE.
- Mary A. (1998). Retour sur la 'conversion africaine': Horton, Peel et les autres. *Journal des africanistes*, 68(1-2), p. 11-20.
- Miran-Guyon M. (2018). Obodji Soboa, chef supérieur des Abbey en Côte d'Ivoire coloniale. *Afrique contemporaine*, 267-268, p. 221-249.
- Pohor R. (2007). *École et développement*. Abidjan: Éditions de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest.

- Pohor R. (2009). L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire. Une approche sociohistorique (1870-1964). *Études théologiques et religieuses*, 84 (1), p. 23-48.
- Pritchard J. (2016). *Methodists and their Missionary Societies 1900-1996*. Londres: Routledge.
- Prunier J.-L. (2018), *Le méthodisme français (1791-1940) Étude socio-historique du méthodisme wesleyen britannique présent dans l'espace francophone européen et africain*. Montpellier, thèse soutenue à l'Institut protestant de théologie.
- Roux A. (1971). *L'évangile dans la forêt, Naissance d'une église en Afrique noire*. Paris: Cerf.
- Schmid, S. (1999). *Mark Christian Hayford (1864-1935). Ein Pionier aus Westafrika*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Schwartz A. (1993). *Sous-peuplement et développement dans le Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire. Cinq siècles d'histoire économique et sociale*. Paris: ORSTOM.
- Shank D. (1994). *Prophet Harris, The 'Black Elijah' of West Africa* (abridged by J. Murray). Leiden: Brill.
- Tanoh K.J.C. (2007). *La Worldwide Evangelization Crusade (WEC) en Côte d'Ivoire. Stratégies d'évangélisation et impacts socioreligieux (1934-1984)*. Mémoire pour l'obtention du grade de maître en théologie. Abidjan: Faculté de théologie évangélique de l'Alliance chrétienne.
- Zorn J.-F. (2012), *Le Grand siècle d'une Mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*. Paris: Karthala.
- Zorn J.-F. (2016), André Roux (1909-1994), pasteur missionnaire méthodiste réformé « agent diplomatique » de la Société des Missions Évangéliques de Paris. Dans J.-L. Prunier et J.-F., Zorn (éds.), *Facettes du méthodisme français*. Maisons-Laffitte: Ampelos, p. 217-231.