



Les stratégies missionnaires du XIX^e au début du XX^e siècle

Une mise en perspective générale de l'intérêt pour les missions du grand nord canadien

Jean Pirotte

Volume 62, 1996

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007180ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1007180ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)
1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pirotte, J. (1996). Les stratégies missionnaires du XIX^e au début du XX^e siècle : une mise en perspective générale de l'intérêt pour les missions du grand nord canadien. *Études d'histoire religieuse*, 62, 9–29.
<https://doi.org/10.7202/1007180ar>

Résumé de l'article

L'inculturation du christianisme au Canada au XIX^e et au début du XX^e siècle, dans toute son épaisseur religieuse et anthropologique, ne peut être comprise sans établir de rapport avec les stratégies missionnaires mises au point à cette époque dans le monde catholique. Dans un premier point sont avancées quelques hypothèses sur les objectifs généraux et les grandes stratégies des entreprises missionnaires. Le deuxième point permet de descendre au niveau concret des méthodes sociopastorales. Un dernier point présente quelques modèles de rencontre du christianisme avec la diversité des cultures.

De la mission aux fortes imprégnations européennes, l'historien voit surgir, avec le temps, les Églises locales organisées par leurs cadres propres, mais encore largement dépendantes. On mesure le chemin parcouru par l'idéal missionnaire et sa mise en pratique depuis la reprise de l'époque romantique et coloniale privilégiant le salut des âmes et l'implantation de l'Église, société de salut. Au regard de l'historien, la mission apparaît comme un monde de tensions multiples et parfois contradictoires : au niveau des objectifs, tensions entre la proclamation évangélique et l'établissement de communautés développant leurs propres logiques institutionnelles; au niveau des méthodes, tensions entre les moyens pauvres et les moyens plus sophistiqués, entre l'annonce religieuse et l'action sociale, entre le cheminement des individus et les conversions massives, entre l'importation de valeurs et le respect des cultures.

Les stratégies missionnaires du XIX^e au début du XX^e siècle

Une mise en perspective générale de l'intérêt pour les missions du grand nord canadien

Jean PIROTTE¹

Université catholique de Louvain

RÉSUMÉ: L'inculturation du christianisme au Canada au XIX^e et au début du XX^e siècle, dans toute son épaisseur religieuse et anthropologique, ne peut être comprise sans établir de rapport avec les stratégies missionnaires mises au point à cette époque dans le monde catholique. Dans un premier point sont avancées quelques hypothèses sur les objectifs généraux et les grandes stratégies des entreprises missionnaires. Le deuxième point permet de descendre au niveau concret des méthodes sociopastorales. Un dernier point présente quelques modèles de rencontre du christianisme avec la diversité des cultures.

De la mission aux fortes imprégnations européennes, l'historien voit surgir, avec le temps, les Églises locales organisées par leurs cadres propres, mais encore largement dépendantes. On mesure le chemin parcouru par l'idéal missionnaire et sa mise en pratique depuis la reprise de l'époque romantique et coloniale privilégiant le salut des âmes et l'implantation de l'Église, société de salut. Au regard de l'historien, la mission apparaît comme un monde de tensions multiples et parfois contradictoires: au niveau des objectifs, tensions entre la proclamation évangélique et l'établissement de communautés développant leurs propres logiques institutionnelles; au niveau des méthodes, tensions entre les moyens pauvres et les moyens plus sophistiqués, entre l'annonce religieuse et l'action sociale, entre le cheminement des individus et les conversions massives, entre l'importation de valeurs et le respect des cultures.

¹ Jean PIROTTE, Docteur-agrégé en histoire, il est maître de recherches au Fonds national de la recherche scientifique (Belgique) et professeur à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve). Il a publié plusieurs travaux sur l'histoire des mentalités aux XIX^e et XX^e siècles, particulièrement sur les mentalités religieuses (histoire des missions, moyens de propagande religieuse, imagerie, objets supports des croyances). Pour ses travaux sur l'imagerie religieuse, il a obtenu en 1989 à Bologne le Prix Malipiero pour la recherche théologique. Il est membre du CREDIC (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, Lyon) et du Centre Vincent Lebbe (Louvain-la-Neuve).

SUMMARY: Christianity's inculturation in Canada at the XIXth century and the beginning of the XXth century in all its religious and anthropological dimensions, cannot be understood without establishing a link with the missionary systems created in the catholic world at this period. In the first part of the article, some hypotheses on the general objectives of the missionary enterprises' great systems are presented. The second part brings us to the concrete level of the socio-pastoral methods. The last part gives some models of encounter between christianity and different cultures.

From the missions with deep european roots, the historian, eventually, sees the emergence of local churches organized in their own framework but still largely dependent. The road travelled is measured by the missionary ideal and its affiliation, from the resumption of the romantic and colonial period that was favourable to the salvation of souls and the implantation of the Church, society of salvation. To the historians, the mission appears as a world of multiple and sometimes contradictory tensions; at the level of objectives, tensions between the evangelical doctrine and the establishment of communities developing their own institutional regulations; at the level of methods, tensions between meagre and elaborate means, between the pastoral action and the social action, between the concern of individuals and the massive conversions, between the importation of values and the respect of cultures.

* * *

Dans le puzzle extraordinairement diversifié, mais tout aussi étonnamment unifié, de l'action missionnaire du XIX^e et du début du XX^e siècle, les missions dans l'extrême nord du continent américain pourraient apparaître comme une pièce parmi d'autres, même si cette pièce brille comme un fleuron eu égard aux difficultés extrêmes rencontrées sur le terrain. Une mise en perspective de ces missions dans le formidable réveil missionnaire qui s'opéra alors s'impose donc, afin de discerner les teintes de base, le fond commun du tableau, qui permettra aux études particulières de mieux mettre en valeur l'originalité de l'évangélisation de l'Ouest et du Nord canadiens.

Le champ immense à parcourir se restreindra cependant par la mise volontaire entre parenthèses de l'impressionnant mouvement missionnaire protestant avec sa dynamique propre, la richesse et la variété de ses méthodes. Le domaine des missions catholiques sera donc seul couvert, ou plutôt survolé de très haut. Dans un premier temps seront avancées quelques hypothèses sur les objectifs généraux et les grandes stratégies missionnaires. Le deuxième point permettra de descendre au niveau plus concret des tactiques et des méthodes sociopastorales. Dans un dernier point on tentera de reprendre un peu de hauteur en construisant quelques modèles de rencontre du christianisme avec la diversité des cultures.

I. Objectifs et stratégies: sauver les âmes et refaire la chrétienté

S'il fallait, d'une seule expression, synthétiser la reprise du dynamisme missionnaire qui s'opéra du XIX^e au milieu du XX^e siècle, je proposerais cette formule: renouveau de l'époque romantique et coloniale. On a souvent évoqué la coloration romantique qui imprégna le renouveau missionnaire de la première moitié du XIX^e siècle, soutenu par une prolifération d'œuvres de soutien à l'arrière et porté par un élan de sentimentalisme généreux. À la compassion éprouvée pour des populations présentées comme dénuées, voire dégradées, se mêlèrent longtemps, comme moteurs de ce courant, l'attrait exotique des continents lointains et l'enthousiasme de la création dans les territoires neufs.

A. L'imprégnation romantique

Le missiologue Pierre Charles, dans l'Entre-deux-guerres, a écrit des lignes suggestives sur l'influence exercée au début du XIX^e siècle par les écrits de Chateaubriand à l'origine de cet engouement pour les missions dans le monde catholique². Mêlant dans ses formules incantatoires et épiques les étendues glacées et les déserts torrides, l'auteur du *Génie du christianisme* (1802), fait briller le missionnaire, héros généreux et intrépide, travaillant au salut des populations ignorantes et sauvages:

Les mers, les orages, les glaces du pôle, les feux du tropique, rien ne les arrête: ils vivent avec l'Esquimaux dans son outre de peau de vache marine; ils se nourrissent d'huile de baleine avec le Groënlandois; avec le Tartare ou l'Iroquois ils parcourent la solitude. [...] Il n'est point d'île ou d'écueil dans l'Océan qui ait pu échapper à leur zèle, et comme autrefois les royaumes manquoient à l'ambition d'Alexandre, la terre manque à leur charité³.

Évoquant les missions de la Nouvelle-France, Chateaubriand décrit tout au long d'un chapitre «ces terribles missions du Canada où l'intrépidité des apôtres de Jésus-Christ a paru dans toute sa gloire⁴».

Toutefois, quelle que soit cette influence, elle ne suffit pas pour expliquer ce mouvement impressionnant qui, notamment par l'accumulation d'innombrables petits dons consentis par les fidèles aux œuvres de soutien alors foisonnantes, aboutit à un véritable financement populaire du travail missionnaire. La mission repose alors essentiellement sur un peuple qui,

² Pierre CHARLES, «Le prestigieux vicomte», *Missiologie. Études. Rapports. Conférences*, t. I, Louvain-Bruxelles-Paris, 1939, p. 147-164. Dans *Le Génie du christianisme*, le livre IV de la IV^e partie est entièrement consacré aux missions.

³ *Le Génie...*, chapitre 1^{er} du livre IV de la IV^e partie.

⁴ Il s'agit du chapitre VIII du livre IV de la IV^e partie.

non seulement soutient l'effort, mais fournit les ouvriers. Contrastant avec le financement des gouvernements à l'époque du *Patronato*, les missions du XIX^e et du XX^e siècle s'appuient sur le peuple chrétien.

B. Sauver les âmes

Malgré la nouveauté de ce réveil, les mentalités et les méthodes ne furent pas pour autant bouleversées. Longtemps, dans le monde catholique, une rhétorique basée sur une valorisation de la chrétienté médiévale étaya ce renouveau missionnaire. L'idéal de société que poursuivaient les missions d'Ancien Régime se fondait largement sur un modèle de «communauté chrétienne rurale vivant le plus possible en autarcie, fortement structurée par des institutions ecclésiales et royales⁵». Avec des nuances, ce modèle demeura assez largement en vigueur au XIX^e siècle dans les missions catholiques.

Encore imprégné des conceptions d'Ancien Régime, relues dans un contexte romantique, ce courant privilégiait la nécessité de sauver les âmes, de les arracher à la damnation, parfois jusqu'à la comptabilité de baptêmes d'enfants moribonds. Cette accentuation a comme corollaire la concentration des efforts sur la mise en place de l'institution de salut qu'est l'Église, même dans les endroits les plus reculés ou les plus inaccessibles, comme les régions polaires. Une telle installation de la société ecclésiale doit s'opérer suivant l'image d'une chrétienté unanime dans le cadre stable de la paroisse rurale. Derrière cette image, nous rangeons assez aisément des réalisations antérieures telles que les *doctrinas*, villages chrétiens d'Amérique hispanique, ou leur aboutissement le plus parfait, les réductions du Paraguay; mais au XIX^e siècle, nous rangeons également ici les villages chrétiens d'Afrique centrale et les fermes-chapelles créées par les jésuites au Kwango (Zaïre) entre 1894 et 1910⁶.

C. Refaire la chrétienté

Un des ressorts du renouveau missionnaire du XIX^e siècle a sans doute été un désir confus de reconstituer outre-mer, à l'abri des influences mau-

⁵ Jacques GADILLE, « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme. Essai de classification des interprétations historiques », *L'accueil ou le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart. Septembre 1985*, Lyon, CREDIC, 1986, p. 1-15.

⁶ Sur les «fermes-chapelles» du Kwango (Zaïre), voir Gérard CIPARISSE, «Les origines de la méthode des fermes-chapelles au Bas-Congo (1895-1898)», *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. XLIII (1973), p. 693-839; «Les structures traditionnelles de la société mpangu face à l'introduction d'une méthode occidentale de développement : les fermes-chapelles du Bas-Congo (1895-1911)», *ibid.*, t. XLVI-XLVII, 1976-77, p. 368-605, et t. LII, 1982, p. 153-269.

vaises et des contestations modernes, une unanimité chrétienne; il s'agissait de regagner au loin le terrain perdu par l'Église dans le vieux monde. Dans cette optique, les missionnaires cherchèrent souvent à convertir des populations entières sous l'influence d'un chef. Cette stratégie, qui rappelait les antécédents de Constantin, Clovis, Ethelbert de Kent et bien d'autres, s'était révélée, du moins le croyait-on, fructueuse dans les siècles lointains; elle apparaissait riche de promesses pour l'avenir⁷. Certains caressèrent, comme dans la région des grands lacs africains, le vieux rêve de reconstituer des royaumes chrétiens. Nous sommes ici au cœur même du mécanisme de l'importation d'un modèle, devenu irréalisable en Europe, mais rêvé sous de nouveaux cieux.

L'iconographie des revues, la rhétorique du discours viennent au secours de cette unanimité à conquérir: voiliers arborant la croix et évoquant, au choix, les croisades ou les voyages des conquistadores; symboles animaux des pages de couverture, où les forces du mal (dragon, scorpion, serpent) s'enfuient devant la croix triomphante⁸. Dans les revues de propagande, la fréquence de l'adage «Hors de l'Église, pas de salut» et l'omniprésence du thème de la lutte contre la cité de Satan présentent comme horizon idéal la réalisation d'une chrétienté, instauration du royaume de Dieu dans l'histoire, où le bien triomphe du mal, où l'unanimité porte spontanément les foules vers leur bien et tend à effacer dans l'harmonie la distinction entre sacré et profane⁹.

Cette nostalgie d'une chrétienté médiévale idéalisée n'est pas l'apanage du mouvement missionnaire. La crainte du monde moderne issu des révolutions et des progrès de la raison, crainte qui se double d'une inquiétude devant la révolution industrielle en cours, engendra la création de refuges mentaux sécurisants, construits autour des valeurs traditionnelles. De *Mirari vos* (1832) de Grégoire XVI à *Quanta cura* (1864) de Pie IX, les enseignements du magistère s'enracinent dans ce projet d'un retour à une société unanime dans la foi, à l'exemple de la chrétienté d'avant les ruptures de la Réforme et des révolutions. On pourrait inventorier dans le monde catholique de l'époque la diversité des signes de cette tendance, allant de la simple nostalgie jusqu'au refus plus étayé de la société moderne¹⁰. Un parallèle pourrait être établi entre les tentatives missionnaires de conquête outremer et les perspectives de cette reconquête sociale.

⁷ Sur les ambiguïtés, les succès et les revers de cette tactique, voir Jean PIROTTE, « Convertir par le sommet du V^e au XIV^e siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie », *L'accueil ou le refus du christianisme...*, Lyon, 1986, p. 18-28.

⁸ Voir Jean PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889-1940*, Louvain, 1973, p. 231-236.

⁹ *Ibid.*, p. 275-286.

Plus simplement, il serait intéressant de faire le relevé des instituts principalement centrés sur la mission extérieure, qui naquirent pendant la Révolution française ou le Premier Empire avec comme objectif la restauration chrétienne intérieure et qui évoluèrent par la suite en ouvrant des perspectives mondiales. Il serait intéressant par exemple de suivre les étapes et d'étudier les causes de la progressive ouverture missionnaire de plusieurs d'entre elles: les Pères des Sacrés-Cœurs (Picpus) dont les origines se situent dans les années 1793-98, prirent en 1825 leur virage vers les missions du dehors; les sœurs de St-Joseph de Cluny fondées en 1806 organisèrent d'abord des écoles dans les diocèses d'Autun et de Besançon avant de s'orienter en 1817 vers l'Île Bourbon (Réunion) et en 1822 vers l'Afrique et les Antilles; les Pères maristes, créés en 1815, restèrent confinés dans des tâches de ministère paroissial dans les diocèses de Lyon et Belley avant d'obtenir en 1836 des missions en Océanie; les Oblats de Marie-Immaculée, nés en 1816 pour la rechristianisation des villages de Provence, découvrirent l'appel du Canada au cours des années 1840¹¹.

D. Apporter la civilisation

Dans un tel effort pour ressusciter les valeurs de foi d'un Ancien Régime idéalisé, l'acteur principal, le missionnaire apparaît aussi comme fortement marqué par des connotations médiévales. La littérature le présente comme prenant le relais des grands ordres médiévaux, bâtisseurs de l'Europe chrétienne. Il est en effet intéressant de constater que la première idée de Lavigerie avait été de fonder un ordre monastique pour l'Afrique¹². Le missionnaire de la littérature combine à la fois les figures du moine et du chevalier ne mesurant pas ses peines, se dévouant jusqu'au martyre. Cette silhouette du chevalier se perçoit en filigrane dans les publications de propagande parant le missionnaire de vertus d'héroïsme, de grandeur d'âme et de qualités d'entreprise¹³. Suggérée ici, cette figure est plus directement

¹⁰ Voir Jean PIROTTE, « Reconquérir la société. L'attrait du modèle de chrétienté médiévale dans la pensée catholique (fin du XIX^e – début du XX^e siècle) », *Le monde catholique et la question sociale (1891-1950)*, sous la dir. de Françoise ROSART et Guy ZELIS, Bruxelles, E.V.O. 1992, p. 29-46.

¹¹ Pour étudier ce phénomène, des pistes ont été ouvertes par Édouard BRION, « Le virage missionnaire des Oblats de Marie Immaculée et des Pères des Sacrés-Cœurs (Picpus) au XIX^e s. », *L'appel à la mission. Formes et évolution, XIX^e-XX^e s.*, Actes de la IX^e session du CREDIC à l'Université catholique de Nimègue (14-17 juin 1988), Lyon, CREDIC, 1989, p. 143-146. Par ailleurs, le rôle joué par l'expérience de la Révolution française aux sources de la mobilisation missionnaire est évoqué dans Claude PRUDHOMME, « Problématiques missionnaires catholiques du 19^e s. », *Congresso internacional de história. Missionaçõ portuguesa e encontro de culturas. Actas*, vol. I, Braga, 1993, p. 131-166.

¹² Voir François RENAULT, *Le cardinal Lavigerie*, Paris, 1992, p. 140-42, 164, 171, 627.

¹³ Voir J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires...*, p. 232-236 et 256-274.

présente dans des réalisations éphémères comme celle des «Frères armés du Sahara», sorte de milice antiesclavagiste imaginée par Lavigerie pour le Sahara algérien et renouant avec les anciens ordres militaires¹⁴.

Cette image restera répandue jusqu'au XX^e siècle. Auréolé, dans la littérature de propagande, du prestige du moine défricheur de terres, le missionnaire apparaît aussi comme le bâtisseur de cathédrales (néogothiques, comme il se doit, dans la seconde moitié du siècle), comme le constructeur de monastères, centres de culture et de développement agricole, comme le pourfendeur des coutumes asservissantes, en bref, comme le sauveur de la civilisation, puisque, selon l'apologétique de ce temps, civilisation et christianisme vont de pair. Comme l'écrivait l'historien Godefroid Kurth en 1886: « Qu'on trace sur une mappemonde les frontières de la civilisation, on s'apercevra qu'on a tracé celles du christianisme... En un mot, civilisation et christianisme, sont deux termes équivalents¹⁵ ». Certains auteurs ont pu parler d'un paradoxe de ce missionnaire du XIX^e siècle qui, d'une part, en héraut d'une civilisation moderne, combat l'oppression obscurantiste et les superstitions asservissantes du paganisme et qui, d'autre part, mal à l'aise avec la modernité et la rationalité moderne, entretient la nostalgie d'une chrétienté triomphante d'Ancien Régime¹⁶.

II. Des approches diversifiées. L'éventail des méthodes

Pour atteindre ces grands objectifs, la panoplie des méthodes mises en œuvre apparaît extrêmement diversifiée et variable en fonction des lieux et des époques. Au delà des particularités locales, existe-t-il un arsenal commun où les différentes missions emprunteraient leurs armes? L'inventaire synthétique tenté ici évite les jugements de valeur. L'appréciation des méthodes apparaît en effet comme un problème délicat: d'une part, il faut se garder de proclamer valable ce qui, en apparence, a réussi sur le plan quantitatif des conversions; d'autre part, il faut éviter les écueils de l'anachronisme en portant sur le passé des jugements basés sur les valeurs de notre fin du XX^e siècle.

¹⁴ Dirigée par le P. Augustin HACQUARD, P.B., cette expérience ne dura toutefois que dix-huit mois en 1891-92. Voir Eugène MARIN, *Mgr Hacquard, des Pères blancs (1860-1901)*, Paris, 1919.

¹⁵ Godefroid KURTH, *Les origines de la civilisation moderne*, Louvain, 1886, t. I, p. XXXIII; Bruxelles, 7^e éd., 1923 (Introduction). Libermann écrivait dans son *Mémoire* de 1846: «Le deuxième principe est que la civilisation est impossible sans la foi».

¹⁶ Bernard SALVAING, « Le paradoxe missionnaire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXX (1983), p. 271-282.

A. Un vieux conflit: moyens pauvres ou moyens «humains»

Rappelons d'emblée le conflit, tantôt latent, tantôt aigu, entre missionnaires mettant en avant le souci des pauvres, destinataires prioritaires de l'Évangile, et missionnaires cherchant à obtenir un rayonnement supérieur par l'attrait sur les classes influentes. On pourrait s'interroger sur l'utilisation de méthodes «légères» ou de méthodes lourdes sur les plans technique, financier et administratif. On mesurerait ainsi la distance séparant les instituts, les écoles spirituelles, mais aussi on verrait s'opposer des personnalités aux intuitions divergentes. Dans cette polémique, un des champions des «moyens pauvres» fut le chanoine Léon Joly, qui avait en 1907 publié à Paris son gros ouvrage *Le christianisme et l'Extrême-Orient*¹⁷. Il contestait la protection des missions par des puissances colonisatrices et faisait grief aux missionnaires de compter davantage sur les moyens humains que sur la grâce. Concrètement, il leur reprochait de chercher à toucher les élites plutôt que les pauvres et de ne pas assez mettre l'accent sur la création d'Églises complètes aux mains d'un clergé et d'un épiscopat autochtones. Cette problématique des «moyens pauvres», nous la voyons resurgir sporadiquement sous des formes nouvelles¹⁸.

Par ailleurs, les héritiers du modèle catholique intransigeant qui, dans la perspective d'une reconquête, préconisaient une présence chrétienne à différents niveaux et dans les positions stratégiques de la société, exercèrent également une influence sur les missions; au milieu du XX^e siècle, l'action catholique, insistant sur la complémentarité des tâches entre clercs et laïcs et appelant ces derniers à une spécialisation en fonction des milieux, se répandra aussi outre-mer et poussera à des engagements diversifiés: syndicalisme, presse, action sur les élites, etc. Cette tendance viendra appuyer le courant missiologique qui insistait sur la plantation d'une Église complète. Ce problème rebondira à nouveau, mais en d'autres termes, après les décolonisations, lorsque les Églises locales, héritières d'infrastructures scolaires, hospitalières ou éditoriales lourdes à porter, s'interrogeront sur l'opportunité de les maintenir.

¹⁷ LÉON JOLY (1847-1909) défendit à nouveau ces thèses l'année suivante dans son livre *Tribulations d'un vieux chanoine*, Paris, 1908. Voir Maurice CHEZA, «Le chanoine Joly, inspirateur du P. Lebbe?», *Revue théologique de Louvain*, t. XIV (1983), p. 302-327.

¹⁸ Ainsi, en 1929, Paolo MANNA, supérieur général des Missions étrangères de Milan (P.I.M.E.), présenta aux autorités romaines un rapport qui posait à nouveau cette question. Voir Giuseppe BUTTUTINI, *La fine delle missioni in Cina nell'analisi di P.P. Manna*, Bologne, 1979, p. 139-144.

B. La formation d'élites

Ces moyens humains, dénoncés par certains, englobaient diverses approches tenant compte davantage des réalités culturelles. La question était de taille, car elle impliquait toute une vision de la société chrétienne. Fallait-il, comme le pêcheur à la ligne, se centrer sur les individus, quitte, comme ce fut souvent le cas, à ne toucher que les personnes ou catégories mal intégrées socialement? Le christianisme risquait alors de rester marginal et les néophytes couraient le danger de se sentir isolés et de retourner vers les réseaux anciens de solidarité; le regroupement des convertis en villages séparés (fermes chapelles, villages de liberté, etc.) écartait cette menace, mais s'il pouvait apparaître à certains comme la réalisation de microcosmes de chrétienté, il manifestait également l'échec du projet de transformer la société dans son ensemble. En opposition à ces méthodes, fallait-il, par des stratégies plus globales d'approche suggérant davantage la pêche au filet, tenter de faire basculer des communautés entières dans le christianisme? On a évoqué plus haut la stratégie de conversion par le sommet, visant les élites sociales et politiques, dont la conversion devait entraîner massivement les populations.

Les élites intellectuelles furent également l'objet d'une attention, surtout au XX^e siècle. Sur ce terrain, les catholiques avaient l'impression d'avoir un retard à rattraper par rapport aux protestants. En Chine, les missions protestantes avaient en effet créé des universités, notamment à Shanghai, Nankin, Canton et Pékin; en Inde, peu avant 1940, elles dirigeaient trente et un collèges universitaires. Fondée en 1903 par les jésuites, l'Université L'Aurore à Shanghai faisait à l'époque figure de pionnier. Dans l'Entre-deux-guerres, d'importants efforts furent réalisés du côté catholique, notamment par la création d'universités ou d'une presse spécialement destinée aux élites culturelles. Cette insistance sur l'enseignement supérieur ne doit toutefois pas masquer l'effort plus ancien accompli par les missionnaires en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et technique¹⁹; il faudrait y ajouter l'apprentissage des métiers sur les chantiers de la mission ou encore le savoir-faire agricole, voire la recherche agronomique²⁰. La presse fut également utilisée par les missionnaires comme moyen d'imprégnation de la société²¹.

¹⁹ Voir par exemple Roger HERREMANS, *L'éducation dans les missions des Pères blancs en Afrique centrale (1879-1914). Objectifs et réalisations*, Louvain-la-Neuve, 1983.

²⁰ Notamment dans les fermes-chapelles ou les jardins d'essais comme celui du frère jésuite J. Gillet à Kisantu (Zaïre). Voir Émile DE WILDEMAN, *J. Gillet et le jardin d'essais de Kisantu*, Bruxelles, 1946.

²¹ Voir *La presse chrétienne du Tiers-monde. Étude de cas. Actes du colloque de Gazzada. Septembre 1984*, Lyon, CREDIC, 1985.

C. Mission et santé

De plus en plus, les missions intégrèrent leurs objectifs d'évangélisation dans des tâches parfois très spécialisées, notamment l'éducation à l'hygiène, la création de dispensaires et d'hôpitaux. Parmi les méthodes d'approche des populations, l'attention portée aux problèmes de santé ne peut être négligée. Antérieurement déjà, reproduisant outre-mer la situation que l'on connaissait en Europe, l'Église, notamment aux Amériques dès le XVI^e siècle, avait développé des œuvres charitables et fait fonctionner des hôpitaux. Avec le renouveau de la mission qui s'opère au XIX^e siècle, cette préoccupation va s'accroître. D'une part, les énormes progrès que la médecine accomplit alors permettront d'agir avec plus d'efficacité; on passe progressivement de l'art de guérir à une science médicale laissant moins de place à la fatalité. D'autre part, jusqu'au XX^e siècle, le souci des nouveaux pouvoirs coloniaux pour la santé des populations passera au second plan par rapport à des urgences plus immédiates: organisation des territoires sur les plans administratif et militaire, construction des infrastructures de base permettant l'exploitation économique. Dans ces conditions, les missions jouèrent largement un rôle supplétif dans le domaine de la santé. Elles prirent une place de choix dans l'organisation des hôpitaux, à côté bien sûr d'institutions d'autres types: infirmeries coloniales pour les résidents européens et les troupes, services médicaux mis sur pied pour leur personnel par les grandes entreprises minières ou les plantations²². L'émergence, de plus en plus nette au début du XX^e siècle, des femmes dans le travail missionnaire encouragea de nombreuses congrégations de religieuses à œuvrer dans le secteur hospitalier²³.

Il est clair que le souci de ceux qui souffrent fait partie intégrante de l'idéal chrétien du missionnaire; en outre, la tradition des Églises orientait vers une prise en charge de la bienfaisance. Sans minimiser ces aspects, on peut dire que l'attention accrue portée aux malades relève aussi de la tactique: la distribution de «bons remèdes» aux populations constituait une excellente entrée en matière dans les relations, une *captatio benevolentiae* de premier ordre; elle permettait aussi une présence aux moments cruciaux

²² Voir *Églises et santé dans le tiers monde. Hier et aujourd'hui. Churches and health care in the third world. Past and present*, sous la dir. de Jean PIROTTE et Henri DERROITTE, Leyde, E.J. Brill, 1991.

²³ Voir Élisabeth DUFOURCO, *Les congrégations féminines hors d'Europe de Richelieu à nos jours. Histoire naturelle d'une diaspora*, Paris, 1993, 4 vol. L'émergence des femmes dans le travail missionnaire n'est abordée ici que par ce biais, mais elle mériterait d'être davantage mise en lumière, notamment par une étude différentielle entre les courants catholique (religieuses) et protestants (femmes de pasteurs, demoiselles missionnaires et, plus tard, femmes pasteurs). Voir *Femmes en mission. Actes de la XI^e session du CREDIC à St-Flour. Août 1990*, Lyon, 1991.

de l'existence. L'attention portée aux malades était enfin, grâce à l'efficacité des thérapeutiques, une manière de manifester la supériorité de la religion dont les missionnaires étaient les hérauts. On ne peut faire grief aux missionnaires d'avoir utilisé une telle apologétique en actes. Dès 1877, Lavigerie avait mûri un projet de création d'un centre de formation de médecins-catéchistes africains²⁴. Par la suite, se manifesterait un souci des missionnaires de rechercher une efficacité plus grande, en concordance avec les possibilités nouvelles offertes par les avancées de la médecine²⁵. À partir des années 1920-30, diverses initiatives, notamment à Louvain (AUCAM, FOMULAC) et à Lille (*Ad lucem*), marqueront une volonté du laïcat chrétien de s'engager dans ces actions sanitaires.

D. Tactiques et perspectives sociopastorales

Les perspectives pastorales, concrétisant les objectifs de l'action missionnaire, aboutirent à la mise au point de méthodes pour gagner les individus ou les foules. Sans détailler l'arsenal de ces tactiques, rappelons ici quelques lignes de conduite souvent adoptées : attention particulière aux enfants et aux jeunes, jugés plus réceptifs; mise à l'écart des convertis dans des villages susceptibles de créer un attrait; conversion par le sommet. Ces méthodes ne furent ni appréciées ni appliquées partout de la même manière. Il faudrait aussi évoquer l'attrait exercé sur les populations par les services offerts (écoles, dispensaires, hôpitaux) et, plus concrètement, par l'infrastructure de la mission (transports, biens d'équipement et de consommation), voire par les avantages matériels dont bénéficiaient les convertis. En outre, l'influence du missionnaire sur les pouvoirs locaux ou coloniaux et sur la justice agissait comme un incitant. On a souvent dénoncé, en Chine, l'ingérence de missionnaires dans les affaires civiles où des chrétiens étaient impliqués²⁶.

²⁴ Voir François RENAULT, *Le cardinal Lavigerie*, Paris, 1992, p. 339-42 et 417-20.

²⁵ Quelques dates aideront à mieux cerner cette volonté. À Wurzburg (Bavière), fut créé par le salvatorien Christoph Becker, le *Missionsärztliches Institut* en 1922 (Voir *Missionsärztliche Frage und Aufgaben*, s. dir. de Karl Maria BOSSLET, Augsburg, 1947). À la même époque, aux États-Unis, le Dr Anna Dengel fondait à Washington en 1925 les *Medical Mission Sisters* (nom habituel des membres de la *Society of Catholic Medical Missionaries*). En 1928, s'organisait à New York un organe de coordination, le *Catholic Medical Mission Board* (voir son bulletin : *Medical Mission News*). Une instruction de la *Propaganda fide* vint mettre fin en 1936 à certaines restrictions concernant l'engagement médical des religieuses missionnaires (*Constans ac sedula* du 11 février 1936 autorisant les religieuses de vœux publics à exercer la médecine et l'obstétrique).

²⁶ Il est vrai que le protectorat exercé par la France sur les missions catholiques de Chine depuis les traités de Tientsin (1858) et de Pékin (1860) mettait ces dernières radicalement en porte-à-faux par rapport au sentiment national chinois.

Il serait réducteur de classer sous le terme dévalorisant de «tactiques» toutes les entreprises missionnaires. Bien des procédés mis en œuvre pour attirer la sympathie du public se situent à la jonction des tactiques et de la concrétisation des idéaux et objectifs missionnaires dans la société. Peut-on encore parler de tactique lorsque la mission prend le parti de catégories sociales humiliées et exploitées (esclaves, petits paysans) et, de ce fait, gagne leur sympathie? Ainsi, en Afrique, la problématique de la libération de l'esclavage amena les missionnaires à organiser certaines missions en fonction de cet impératif, grâce notamment aux «villages de liberté» d'Afrique occidentale²⁷. En Inde, de 1885 à 1892, le jésuite Constantin Lievens jeta les bases de la mission du Chota-Nagpore à partir du Bengale occidental; il prit vigoureusement la défense des agriculteurs opprimés par les *zémindars*, propriétaires fonciers et, de ce fait, gagna la confiance des foules²⁸.

Vues du côté des autochtones, ces méthodes de séduction étaient diversement appréciées. Dans un contexte colonial, la fréquentation du missionnaire apparaissait aussi comme un moyen d'entrer en contact avec le monde du Blanc ou de rompre avec le mode de vie traditionnel, d'apprendre de nouveaux métiers ou de scolariser les enfants. Les résultats atteints n'étaient pas nécessairement ceux escomptés par le missionnaire: par opportunisme, certains habitants pouvaient être tentés de répartir leur progéniture entre des confessions chrétiennes rivales. Par ailleurs, la longue survivance souterraine des anciennes pratiques doit-elle faire suspecter la sincérité des convertis? Enfin, il faut apprécier les dangers courus par le converti qui, en rompant avec son milieu, risquait de se voir exclu des réseaux coutumiers de solidarité et de protection.

E. La conversion dans le langage religieux

Suivant qu'on se place au point de vue théologique ou au point de vue des tactiques sociopastorales, les explications diffèrent lorsqu'on examine le phénomène des conversions. On se trouve devant plusieurs types de discours complémentaires. Dans le langage religieux du missionnaire, la conversion peut se produire au terme d'un cheminement libre et individuel, motivé par une attirance ou inspiré par Dieu. Les conversions de groupes entiers trouvent, dans le même langage, leur explication dans une poussée

²⁷ Plus globalement, la problématique de la libération de l'esclavage et de l'abolition de la traite comme préalable à l'action missionnaire a été abordée dans l'article de Jacques GADILLE et Jean-François ZORN, « Le projet missionnaire », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XI, *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne. 1830-1914*, Paris, Desclée, 1995, p. 137-148.

²⁸ Voir Joseph MASSON, *Une mission belge au cœur de l'Inde*, Bruxelles, 1946.

de l'Esprit. Pour le Rwanda, dans l'Entre-deux-guerres, on évoqua l'«Esprit-Saint soufflant en tornade» pour caractériser le mouvement massif de conversion qui s'y dessinait²⁹. Dans les récits des missionnaires du XIX^e et du début du XX^e siècle, on passe parfois au registre du merveilleux, en magnifiant l'action tangible de Dieu épaulant visiblement le missionnaire, le héros de la Cité de Dieu, dans son combat contre un Satan omniprésent.

De façon plus pragmatique, l'accent mis sur le salut individuel entraîna la pratique de conversions *in extremis*, soit d'enfants moribonds, soit de vieillards, polygames par exemple, renonçant en fin de course à une vie de péché. Par ailleurs, la conscience qu'avait le missionnaire de travailler à la régénération humaine des sociétés le portera à exalter l'attrait qu'exerce, sur les païens stagnants dans un état de dégradation, l'exemple des groupes de convertis vivant une vie renouvelée. Plus tard, à partir des années 1930, dans la perspective de la théologie des «pierres d'attente de la foi», le non-chrétien trouvera enfin dans le christianisme l'objet inconscient de ses désirs, ce qu'il cherchait obscurément.

Vues du côté des autochtones, les motivations religieuses peuvent s'échelonner entre la conversion à une religion réputée plus forte ou plus efficace et la répulsion pour une divinité jugée mauvaise parce qu'étant celle de l'envahisseur, dans une situation coloniale, ou parce qu'on lui attribue la responsabilité d'épidémies ou d'autres malheurs survenant à la société traditionnelle. En s'inspirant de l'analyse, faite par John Webster Grant, des conversions des Indiens dans le Grand-Nord canadien, on peut distinguer trois significations de l'acceptation d'une religion nouvelle: dans le premier cas, celle-ci vient comme un complément parfaire la tradition, combler un vide dans la vision ancienne du monde; dans le deuxième cas, la supériorité de la nouvelle religion par rapport aux coutumes ancestrales impose une rupture radicale avec le passé; dans le dernier cas, l'adoption de la religion nouvelle apparaît comme provisoire, comme une acceptation de façade afin de sauvegarder l'essentiel d'une culture locale³⁰.

III. Christianisme et cultures: trois modèles de rencontre

Les objectifs stratégiques étant précisés, l'éventail des méthodes et tactiques étant déployé, jetons un regard sur les conditions concrètes de la ren-

²⁹ La revue missionnaire des Pères Blancs, *Grands lacs*, titrait son n° de l'année 1935 consacré au Rwanda : « Où l'Esprit-Saint souffle en tornade ».

³⁰ Voir John Webster GRANT, *Moon of wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in encounter since 1534*, Toronto, 1984.

contre entre christianisme et cultures. Historiquement, la pénétration du christianisme dans la diversité des cultures s'est opérée selon des modèles bien distincts, que l'on pourrait synthétiser comme suit: diffusion spontanée de modes de penser et de vivre; imposition plus ou moins massive de contenus culturels occidentaux importés; pénétration du christianisme dans les cultures locales suivant le modèle plus élaboré de l'inculturation.

A. Une diffusion spontanée?

Le premier de ces modèles évoque la propagation du christianisme au cours des premiers siècles, de même que la christianisation de l'Éthiopie au IV^e siècle. Dans un passé plus proche, on trouverait un exemple dans l'organisation improvisée du christianisme en Corée, à la fin du XVIII^e siècle, par des laïcs coréens agissant de leur propre initiative. À l'époque qui nous occupe, sans doute ce modèle apparaît-il comme second par rapport à d'autres, mais il n'est pas absent. On pourrait amorcer une réflexion sur la portée des tentatives d'autochtones d'évangélisation en Afrique centrale avant même l'arrivée du missionnaire. Sans grossir le nombre et l'importance de tels cas, on constate, en lisant les récits, qu'il arrivait de temps à autre que l'évangélisation précédât la venue du missionnaire³¹. On peut distinguer deux types d'initiatives: d'une part, les démarches d'autochtones ou de chefs pour attirer des missionnaires; d'autre part, plus significatifs peut-être parce que moins suspects d'opportunisme, les cas d'évangélisation spontanée par les Africains qui, convertis loin de leurs milieux d'origine, rentraient chez eux et propageaient leur foi³². La collecte de tels faits n'a pas encore permis d'évaluer leur importance.

Au-delà de l'événementiel, pour faire écho à l'hypothèse de Robin Horton dans la revue *Africa*, on peut se demander si, à un moment de leur histoire, des peuples vivant dans un système de représentations cosmologiques correspondant à une société cloisonnée et une économie fermée ne ressentent pas le besoin, lorsque l'amplification des échanges ébranle les structures traditionnelles, de se tourner vers des systèmes de représentation du monde plus universalistes et vers des grandes religions³³. L'adoption d'une

³¹ Voir notamment l'étude d'Édouard BRION, « Initiatives africaines dans l'évangélisation avant l'arrivée des missionnaires », *L'accueil et le refus du christianisme*, Lyon, CREDIC, 1986, p. 29-35. Il a relevé pour le Zaïre entre 1893 et 1914 différents exemples de ces initiatives africaines.

³² Ainsi, le scheutiste Auguste De CLERCQ, qui deviendra vicaire apostolique du Haut-Kasaï, écrivait en 1915 : « D'anciens militaires, ou serviteurs de Blancs qui, pendant leurs années de service, avaient appris à connaître la Religion catholique et s'y étaient convertis, rentrèrent dans leurs villages d'origine et introduisirent la Foi dans les régions où jamais missionnaire n'avait pénétré ». Dans *Missions en Chine, au Congo et aux Philippines* [revue de Scheut], 1915, p. 109.

religion nouvelle ne s'inscrit-elle pas, comme un élément parmi d'autres, dans un syndrome plus complexe manifestant une poussée de populations entières vers la recherche de nouveaux genres de vie? Ne pourrait-on analyser le passage de plusieurs ethnies d'Afrique à l'islam ou au christianisme comme un processus d'ajustement intellectuel vers des religions de salut plus universalistes, au moment même où s'opérait un décloisonnement économique et social? Dans cette vaste mutation, la présence active de religions jugées plus adaptées au nouveau mode de vie aurait agi comme catalyseur. Ces réflexions de Robin Horton pourraient être un outil pour analyser certaines conversions dans le Grand Nord canadien.

B. Imposition de contenus importés

Limpide en apparence, l'expression «imposition de contenus importés» recèle bien des ambiguïtés. Massivement, elle évoque la superposition, sur un fond autochtone perçu négativement, de formes et de contenus socioculturels européens. À la spontanéité du premier modèle, s'oppose l'uniformisation imposée sur la base de critères prétendument universels, mais en fait étrangers à la culture qui les reçoit: les comportements chrétiens de l'occidentalité latine doivent s'enraciner dans un terrain déblayé de tout obstacle religieux ou culturel. Le premier type de problèmes qui se pose concerne le degré d'application d'une telle méthode. Le travail de l'historien est de distinguer les variations et de dissocier les domaines pour lesquels des attitudes plus nuancées furent adoptées. Ainsi, si l'on prend le cas des missionnaires dans l'Amérique hispanique du XVI^e siècle, réputés pour avoir utilisé le système de la table rase sur le plan religieux, on doit par ailleurs constater qu'une grande partie d'entre eux, sur le plan culturel, refusèrent d'entrer dans les voies de l'hispanisation, s'érigèrent en défenseurs des droits des autochtones et s'appliquèrent à la sauvegarde et au rayonnement de langues comme le tupi et le quechua.

Toutefois, au delà de cette question de fait, le second type de problèmes est peut-être plus profond et regroupe deux interrogations complémentaires. D'une part, comment le missionnaire peut-il aisément distinguer dans des cultures qu'il connaît mal ce qui est conciliable ou non avec le christianisme? Concrètement, un des problèmes les plus cruciaux auquel souvent furent confrontés les missionnaires concernait l'attitude à adopter vis-à-vis des modèles familiaux ne cadrant pas avec le modèle monogamique indis-

³³ Robin HORTON, « African conversion », *Africa*, t. XLI (1971), p. 85-108 ; « On the rationality of conversion », *ibid.*, t. XLV, 1975, p. 373-399. Un autre point de vue a été exposé par H. J. FISCHER, dans « Conversion reconsidered », *ibid.*, t. XLIII, 1973, p. 27-40. Voir aussi Jean ILBOUDO et Martin BIRBA à propos du Burkina Faso, « La religion des Moose et le christianisme », *L'accueil et le refus du christianisme*, Lyon, CREDIC, 1986, p. 48-59.

soluble. D'autre part, comment transmettre un message en le séparant du véhicule culturel qui fut le sien depuis ses origines? Comment dissocier ce qui constituerait le noyau même du message chrétien et la façon dont il a été vécu depuis des siècles ? N'y a-t-il pas une part d'utopie à vouloir appliquer une méthode qui transmettrait une vie chrétienne absolument dégagée de tout européanisme?

Si l'on veut porter une appréciation globale et, partant, peu nuancée, sur le XIX^e et le début du XX^e siècle, il semble évident que le type d'Église catholique, ultramontaine, fortement centralisée et empreinte d'un ritualisme latin tatillon, non seulement favorisait cette importation du christianisme à l'occidentale, mais en outre ne tolérait que dans des limites étroites les expériences chrétiennes plus nourries des diversités locales. Par ailleurs, comme on l'a vu, le poids des mentalités coloniales influença les structures mêmes des nouvelles communautés chrétiennes. Longtemps, par exemple, le clergé autochtone dut mettre ses pas, au cours de sa formation, dans les traces du clergé d'Europe. L'apparition des prophétismes et des Églises indépendantes, notamment en Afrique, résulte sans doute partiellement du refus d'un modèle étranger et uniformisant; il reste que, même dans de tels groupes religieux, il faudrait faire la part de ce qui est résidu du modèle importé et ce qui est surgissement créatif autochtone.

C. Vers l'inculturation

Le mot inculturation est un néologisme qui, depuis deux décennies, opère une percée. Déjà utilisé à la Semaine de missiologie de Louvain en 1959³⁴, ce terme fut repris, avec des connotations nouvelles vers la fin des années 1970³⁵. Dans la pensée actuelle, il désigne le processus par lequel la vie chrétienne s'incarne dans la diversité des cultures. Un tel processus se présente à la fois comme un dynamisme du vivant et comme une réflexion sur les conditions optimales du dialogue entre christianisme et cultures. Une

³⁴ *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX^e Semaine de missiologie. Louvain, 1959*, Bruges-Paris, [1959]; voir la conférence du P. SEGURA, P.B., ancien missionnaire en Haute-Volta, «L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation», p. 219-35 et le carrefour animé par l'abbé SOHIER, «Inculturation dans le monde chinois», p. 309-311. Prise dans un sens voisin de l'adaptation en matière culturelle, la signification du mot y était peu développée.

³⁵ Voir la définition donnée par le P. Pedro ARRUPÉ dans *Itinéraire d'un jésuite*, Paris, 1982, p. 76. On se référera aux articles d'Ary A. ROEST-CROLLIUS parus dans *Gregorianum*: «What is so new about inculturation?» (1978, t. LIX, p. 721-738) et «Inculturation and the meaning of culture» (1980, t. LXI, p. 253-274). Voir aussi les essais de clarification de Jacques SCHEUER, «L'inculturation», *Lumen vitae* (1984, t. XXXIX, n° 3, p. 251-259) et de Nicolas STANDAERT, «L'histoire d'un néologisme», *Nouvelle revue théologique* (1988, t. 110, p. 555-570).

image qu'affectionnent certains tenants de ce concept pour caractériser la rencontre de la foi chrétienne avec les cultures est celle de la plante qui vit en poussant ses racines et en se nourrissant dans le terreau des innombrables communautés culturelles et se développe ainsi sur les modes originaux.

Si le mot est assez récent, la réalité qu'il désigne a des racines plus anciennes, qui pourraient être recherchées du côté des efforts tentés par les apologistes du II^e siècle, tels Justin ou Clément d'Alexandrie, pour permettre à la pensée chrétienne de s'alimenter à la philosophie antique. Avec des nuances, on rattacherait aussi à cette tendance le travail d'approche et de compréhension des cultures entrepris au XVII^e siècle par les jésuites qui succédèrent à Roberto de Nobili dans l'Inde du sud-est et par ceux qui, à la même époque, continuèrent en Chine le travail de Matteo Ricci.

Sans doute, l'ampleur du réveil missionnaire des XIX^e et XX^e siècles se comprend davantage par les deux modèles décrits précédemment: diffusion et importation. Toutefois, même si la pratique est souvent éloignée des principes, on ne peut ignorer les appels pressants de fondateurs d'instituts missionnaires pour une écoute des populations et un respect de leurs coutumes dans la mesure où elles n'entrent pas en conflit avec la foi. Par ailleurs, on ne peut oublier qu'une inculturation spontanée s'opérait de manière inéluctable, du simple fait de la traduction dans les langues locales, d'une part, et de par la nécessité de recourir aux services d'auxiliaires autochtones pour organiser la vie chrétienne des communautés, d'autre part. Ainsi, sur le plan liturgique, malgré les contraintes du rubricisme latin, les fidèles pouvaient accompagner les célébrations par des manifestations plus spontanées, cantiques, ou mises en scène théâtrales. Ceci n'est pas négligeable, car c'est une véritable réappropriation de la foi qui s'opérait ainsi dans les expressions verbales et gestuelles. On pourrait par exemple s'interroger sur le rôle joué dans la transformation de la culture inuit par l'utilisation par les missionnaires d'un l'alphabet inuit pour traduire les prières chrétiennes.

Dans un autre registre, porteur lui aussi d'une dynamique de compréhension, il faudrait évoquer les courants d'études ethnoлингuistiques auxquels les missionnaires participèrent et qui aboutirent à une meilleure appréciation des valeurs des différentes cultures. À côté d'entreprises plus connues, comme l'Institut Anthropolos à Vienne et la revue du même nom, de nombreux missionnaires sur le terrain apportèrent des contributions de poids aux études linguistiques et ethnographiques. Il serait par exemple intéressant de faire le point sur l'apport des missionnaires oblates à la connaissance des cultures des Indiens et des Inuit du Canada. C'est en partie sur les approches de ces ethnologues que durant l'Entre-deux-guerres, un autre courant, le courant missiologique, s'appuiera pour préconiser une meilleure adaptation du message et des formes de la vie chrétienne³⁶. Les

images simplistes qu'on se faisait des autochtones devaient s'effacer devant des analyses plus positives. Plutôt que de faire table rase de ces valeurs humaines des peuples non chrétiens, les propagateurs de la missiologie préconisaient de les inventorier et de promouvoir ce qu'elles contenaient de compatible ou de commun avec l'Évangile. Au niveau théologique, le souci de prendre en compte les valeurs des religions non chrétiennes amena les missiologues à élaborer la théorie des «pierres d'attente» de la foi, en considérant ces valeurs comme une pédagogie divine devant conduire à la pleine lumière. Cette théorie, qui apportait un élément positif, déboucha sur une controverse qui agita les milieux missiologiques des années 1930 à propos des possibilités de salut hors de l'Église: les études de Louis Capéran, Palémon Glorieux et Henri de Lubac faisaient entendre un son de cloche optimiste. Ce n'était encore qu'un premier pas vers une reconnaissance, plus tardive, d'un statut théologique des religions non chrétiennes.

Que la théologie des «pierres d'attente» soit actuellement contestée, cela ne surprendra pas. Généreuse sans doute, cette théorie se situait inconsciemment dans un contexte paternaliste en se plaçant au point de vue du donateur, qui concède l'existence de valeurs avant sa venue et indique dans quel sens devra s'opérer l'accommodation. Tout en reconnaissant les jalons historiques posés par cette théorie, le modèle qui se réclame de l'inculturation veut les dépasser. Les Églises que, dans un réflexe encore empreint de paternalisme, on qualifie de «jeunes», veulent en finir avec le discours «adaptateur» produit par les Églises «mères»; elles revendiquent leur droit de traduire, elles-mêmes, dans leur langage, la foi et la liturgie et d'organiser la vie ecclésiale dans des communautés enracinées dans le peuple.

D. Transmission de la foi, résistances et «déculturation»

Si, théologiquement, l'incarnation du christianisme dans les communautés culturelles particulières s'impose, historiquement, l'inventaire des succès et des échecs soulève des interrogations sur les incompatibilités de certaines cultures avec la foi chrétienne. Il faut distinguer, d'une part, la résistance normale que peut engendrer toute société menacée dans sa cohésion par l'intrusion d'une vision et de gestes nouveaux et, d'autre part, la résistance plus forte opposée par certains types de cultures. Dans le premier cas, la résistance n'est que le revers du succès: le progrès de la religion nouvelle fait percevoir, aux tenants de la religion ancienne, toute l'importance de celle-ci pour la cohésion du groupe. L'importance des gestes anciens

³⁶ Sur l'irruption de la missiologie, on trouvera un aperçu synthétique dans Jacques GADILLE et Jean-François ZORN, « Théologies de la mission . Début de l'œcuménisme », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. XI, *Libéralisme...*, Paris, Desclée, 1995, p. 427-440.

apparaît mieux lorsqu'ils sont abandonnés. Pour employer le langage wébérien, l'ancienne vision du monde, par l'abandon des gestes et pratiques sociales qui lui sont liés, se sent menacée de basculer dans la marginalité d'une religion dominée. Le converti, renonçant à s'identifier avec le groupe, apparaît donc comme une menace pour la cohésion interne d'une société qui se déstructure.

Dans le second cas, la résistance plus spécifique de certains types de cultures nous est révélée par la cartographie des échecs de la mission. Né et coulé depuis ses origines dans les cadres mentaux et les structures verbales du monde méditerranéen, le christianisme avait-il des chances d'être apprécié par des civilisations ayant développé des systèmes de pensée radicalement différents, comme c'était le cas de la civilisation chinoise traditionnelle? Comme le fait remarquer Henri Maurier, un des grands types de résistance à la christianisation fut incontestablement celle des grandes cultures, relativement proches, certes, du modèle chrétien occidental, mais ayant développé leur propre religion universaliste ou des philosophies de type réflexif³⁷. Maurier vise les grandes civilisations citadines et étatiques de la Chine, du Japon, de l'Inde et des pays musulmans. Dans de tels ensembles, la place est prise, si l'on peut dire, et le christianisme est dans la difficile position du challengeur. Nous nous situons à l'une des limites de l'activité missionnaire, aux frontières de ce vaste champ où la mission s'est longtemps contentée de grignoter.

À l'autre limite du possible, se situeraient des peuples trop éloignés par leur façon de vivre du modèle chrétien occidental: sociétés de chasse et de cueillette comme les Pygmées, les Négritos, les Bushmen, les Fuégiens, ainsi que diverses sociétés nomades ou semi-nomades fonctionnant dans l'isolement de groupes de taille restreinte. Il est impressionnant de constater que, sauf dans les cas de sédentarisation préalable entraînant un renoncement à la culture traditionnelle, le christianisme ne parvint à entamer aucune de ces ethnies. La diffusion du christianisme passerait-elle nécessairement par la sédentarisation et l'imposition d'un mode de vie?

On le voit, les questions se bousculent à propos des bouleversements provoqués par l'irruption du christianisme. La transmission de la foi passe par le témoignage humain d'intermédiaires marqués individuellement par leur histoire propre et collectivement par leur culture d'origine. Au niveau le plus concret, celui de la diffusion du message, les malentendus sont inévitables. Traduire la foi dans un langage et dans les moyens d'expression d'une autre culture ne peut aller sans gauchissement ni dérives. On n'a pas

³⁷ Henri MAURIER, « Missiologie et sciences humaines. Évangélisation et civilisation », dans *Cultures et développement*, vol. XIII (Louvain-la-Neuve, 1981), p. 3-26.

encore suffisamment étudié les problèmes posés par les traductions des textes de base du christianisme. Par contre, des études ont révélé un certain nombre de malentendus trouvant leur origine dans les communications déficientes entre les personnes. À titre d'exemple, sur les Hauts Plateaux malgaches dans la seconde moitié du XIX^e siècle, l'utilisation catéchétique par les jésuites d'images pieuses montrant le cœur humain comme siège des sentiments provoqua un énorme quiproquo dans les populations qui non seulement ignoraient la représentation imagée, mais en outre n'associaient pas le cœur à l'affectivité et à la volonté³⁸. Plus fondamentalement, c'est inévitable, l'intrusion d'une religion nouvelle modifie l'échelle des valeurs, perturbe en profondeur l'univers mental et culturel des populations; sur le plan de l'éthique, elle transforme les rapports sociaux et familiaux; sur le plan politique, elle peut amener une «désymbolisation» des autorités traditionnelles. Comment distinguer la perturbation conjoncturelle, dépendant des conditions concrètes d'une prédication historiquement liée au monde occidental, et le bouleversement, plus lent peut-être, provoqué par la germination dans les diverses cultures d'une religion centrée sur l'incarnation de la divinité dans l'humain?

Conclusion

De la mission aux fortes imprégnations européennes, l'historien voit surgir, avec le temps, les Églises locales organisées par leurs cadres propres, mais encore largement dépendantes. On mesure le chemin parcouru par l'idéal missionnaire et sa mise en pratique depuis la reprise de l'époque romantique et coloniale privilégiant le salut des âmes et l'implantation de l'Église, société de salut.

Au regard de l'historien, la mission apparaît comme un monde de tensions multiples et parfois contradictoires au milieu des pesanteurs: au niveau des objectifs, tensions entre la proclamation évangélique et l'établissement de communautés développant leurs propres logiques institutionnelles; au niveau des méthodes, tensions entre les moyens pauvres et les moyens plus sophistiqués, entre l'annonce religieuse et l'action sociale, entre le cheminement des individus et les conversions massives, entre l'importation de valeurs et le respect des cultures. Si le concept d'inculturation, d'incarnation du christianisme dans la diversité des cultures, apparaît aujourd'hui comme un idéal, il semble moins opérationnel pour organiser l'ensemble des faits du passé.

³⁸ Françoise RAISON-JOURDE, «L'utilisation des images dans la catéchèse catholique du XIX^e s. à Madagascar. Un réemploi de l'expérience bretonne et sa dérive», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 98 (1991), p. 161-171.

Au-delà du point de vue de l'historien, l'anthropologue pourra peut-être s'interroger sur le sens profond de tous ces immenses travaux réalisés par les missions, avec tout le déploiement civilisationnel qu'ils charrient inévitablement, en les interprétant dans le long terme comme des efforts de l'humanité en quête d'une universalisation³⁹. Progressant souvent par tensions, heurts et ruptures, ce processus mènerait l'humanité des religions ethniques cloisonnées, des cosmologies closes, vers les grandes religions universalistes.

C'est dans ce contexte global que naissent et se développent au XIX^e siècle les missions du Grand Nord canadien. Sur ce fond commun, pourront maintenant briller les originalités et les traits uniques. Territoires des extrêmes, tant par les rigueurs du climat que par les immensités à parcourir, ces missions seront parées de l'éclat des causes impossibles. Leur caractère surhumain permettra à la littérature de souligner la sollicitude de Dieu pour les plus éloignés de ses enfants.

³⁹ Voir Henri MAURIER, *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme. Contribution à une histoire en cours*, Paris, Cerf, 1993.