

Jean-Marie Bouron
Bernard Salvaing (dir.)

Les missionnaires

*Entre identités individuelles
et loyautés collectives (XIX^e-XX^e s.)*

Histoire des
mondes chrétiens



KARTHALA

Histoire des mondes chrétiens

Cet ouvrage regroupe les communications du 35^e colloque du CREDIC (Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), organisé en 2014 à l'Université de Nantes en collaboration avec le CRHIA (Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique). Des chercheurs en histoire, en histoire de l'art et en anthropologie y étudient *les identités missionnaires du XIX^e au XXI^e siècle*. Leurs dix-huit contributions embrassent plusieurs horizons (Afrique, Amériques, Chine, France). Elles examinent le ressenti et le vécu des femmes et des hommes impliqués dans l'évangélisation.

En s'intéressant aux *groupes missionnaires*, la première partie présente les différentes communautés d'appartenance qui donnent naissance à des identités collectives. Celles-ci sont à la fois influencées par des facteurs religieux (confession, congrégation, etc.) ou profanes (appartenances sociale, nationale, régionale, etc.). À travers une *série de portraits*, la partie suivante analyse les multiples dimensions des personnalités missionnaires. Plusieurs auteurs observent la tension qui existe entre l'identité assignée par les groupes d'appartenance et l'identité assumée par l'individu.

La dernière partie met en avant *le rôle des expériences pastorales* dans la définition des identités. La diversité des contextes d'évangélisation modifie profondément la vision et l'action des missionnaires et contribue à de nombreux repositionnements identitaires. C'est cet aspect, multiple et changeant, de l'identité missionnaire qui est étudié au cours de cet ouvrage.

Jean-Marie Bouron est docteur en histoire contemporaine, associé au CRHIA (Université de Nantes) et affilié à l'IMAf (Université Paris 1 Sorbonne). Ses recherches portent sur les dynamiques religieuses et les mutations sociopolitiques en situations coloniale et postcoloniale.

Bernard Salvaing est professeur émérite d'histoire contemporaine à l'Université de Nantes. Il s'intéresse à l'histoire des missions chrétiennes et à l'histoire de la culture islamique (manuscrits arabes, sources orales) en Afrique de l'Ouest.



En recourant à l'histoire croisée avec les autres sciences sociales (anthropologie, sociologie...), la collection *Histoire des mondes chrétiens* s'intéresse à tout le parcours historique qui a vu le christianisme réaliser peu à peu la première mondialisation, du Moyen Orient originel à l'Occident européen, aux nouvelles terres des Amériques puis à l'Orient extrême et à l'Océanie.

Elle entend traiter de toutes les communautés chrétiennes — catholiques, protestantes, orthodoxes —, où qu'elles soient, dans une perspective mondiale. Si elle privilégie celles du Sud (ou des Suds), c'est parce que ces dernières se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Elle met en lumière les rapports (conflits et/ou dialogue) que ces communautés ont entretenus avec les autres religions et les diverses cultures.

Cette collection est dirigée : – *par Paul Coulon*, directeur honoraire de l'Institut de science et de théologie des religions à l'Institut Catholique de Paris, rédacteur en chef (2007-2012) de la revue *HMC* éditée par les éditions Karthala, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer ; – *et par Philippe Delisle*, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Jean Moulin de Lyon, auteur de plusieurs ouvrages historiques traitant de la vie religieuse dans les sociétés esclavagistes antillaises et directeur chez Karthala de la collection « Esprit BD » consacrée à l'analyse de la bande dessinée franco-belge.

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>
Paiement sécurisé

Couverture : 1- Madame Eugène Casalis, née Dyke, morte en 1854 (Source : Eugène CASALIS, *Mes Souvenirs*, Paris, SMEP, 1884 ; date de l'illustration : 1835). 2- Eugène Casalis (1812-1891) (Source : *Du Béarn à l'Afrique, à la suite du missionnaire Eugène Casalis*, CEPB, 2012 ; date de l'illustration : 1850). 3- Moshesh (1786-1870) (Source : Service protestant de mission ; date de l'illustration : 1845). 4- Au Cap, arrivée en renfort d'un groupe de missionnaires protestants, 1903 (Source : Service protestant de mission). 5- Mgr Morin et ses missionnaires, Navrongo (Ghana), 1933 (Archives générales des Missionnaires d'Afrique/Pères Blancs, Rome). 6- Pasteur Salvador Alcantara (Source : W. E. Plata.). 7- Le père Zappa, premier préfet apostolique du Haut-Niger (1861-1917), à l'époque où il part en Afrique, 1885 (Photo : Archives de la Société des Missions Africaines, Rome). 8- À Saint-Louis du Sénégal, Sœur Prétextat, 85 ans, des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (Archives générales spiritaines).

© ÉDITIONS KARTHALA, 2016
ISBN : 978-2-8111-1714-6

Jean-Marie Bouron et Bernard Salvaing (dir.)

Les missionnaires

Entre identités individuelles et loyautés collectives

XIX^e-XXI^e siècles

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Préface et remerciements

Bernard SALVAING

Cet ouvrage réunit les textes des communications présentées lors d'un colloque qui a eu lieu à Nantes du 25 au 30 août 2014, à l'initiative du CREDIC (Centre de Recherche et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), en partenariat avec le CRHIA (Centre de Recherches en Histoire Internationale et Atlantique) et l'Université de Nantes. Le thème en était *Jeux et enjeux identitaires des acteurs de la mission (XIX^e-XXI^e siècles)*.

En effet, le CREDIC, dont c'était là le 35^e colloque, organise chaque année une rencontre sur un thème relatif à l'histoire des Missions chrétiennes, en partenariat avec une institution universitaire.

Il était naturel que le CRHIA participât à une de ces sessions, vu ses thèmes d'études de prédilection : histoire internationale et atlantique, histoire des contacts et des échanges, histoire des relations entre l'Europe et les autres continents, etc.

Pour le chercheur intéressé par la mise en relation de mondes différents, l'étude du fait missionnaire permet en effet de soulever quantité de questions en rapport avec la rencontre entre les hommes et les cultures. C'est ce qui apparaît, une fois de plus, à la lecture des actes de ce colloque.

Au seuil de cet ouvrage, il convient de remercier toutes les personnes et les institutions dont le concours et le soutien logistique ont permis que la rencontre de Nantes ait lieu : l'Université de Nantes et ses diverses composantes (CRHIA, Direction de la Recherche, des Partenariats et de l'Innovation) ainsi que son personnel ; le Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme – CREDIC (Bureau et Conseil d'administration) ; la Résidence Le Fort (la Mère Supérieure et les sœurs franciscaines missionnaires de Marie) à Nantes.

La publication de cet ouvrage n'aurait pas été possible sans la participation active des membres du comité de lecture du CREDIC et sans le travail de Paul Coulon, directeur de la collection Histoire des mondes chrétiens. Nous tenons à les remercier vivement.

INTRODUCTION

Être soi parmi les autres L'alchimie des identités en contexte missionnaire

Jean-Marie BOURON

En 1999, les africanistes Derek Peterson et Jean Allman déploraient la persistance, dans les études sur l'évangélisation, de l'image du « missionnaire colossal et tout puissant employé depuis les XVIII^e et XIX^e siècles »¹. Aujourd'hui, un constat similaire pourrait encore être dressé. Alors que la recherche sur le fait missionnaire s'est profondément renouvelée depuis une trentaine d'années, la figure des acteurs de la mission est rarement interrogée sous l'angle de la pluralité. Certes, de nombreuses biographies permettent de s'arrêter sur les personnalités marquantes de l'évangélisation. Mais les composantes de leurs individualités semblent présentées sans variation, comme si le portrait romantique dressé par Chateaubriand dans son *Génie du christianisme*² servait de médium pour réaliser l'histoire des « grands hommes » de la Mission³.

1. Derek PETERSON et Jean ALLMAN, « Introduction : New Directions in the History of Missions in Africa », *The Journal of Religious History*, vol. 23, n° 1, February 1999, p. 2.

2. Voir la description d'un « missionnaire de la Louisiane » faite par François-René de CHATEAUBRIAND, *Le Génie du Christianisme*, t. 2, Paris, Firmin Didot Frères, 1852, p. 185-186.

3. Les biographies de missionnaires s'intéressent particulièrement à la figure des fondateurs de Sociétés apostoliques et aux hommes et femmes de terrain, souvent héroïsés par l'étude de l'exceptionnalité de leurs parcours. Par ailleurs, l'analyse des sources littéraires permet de faire apparaître un « portrait-robot du missionnaire » qui s'appuie sur des stéréotypes hérités de la

Aujourd'hui, l'intérêt des chercheurs porte – légitimement – sur les contacts, les interactions et les transformations générés par la christianisation. Si bien que l'action multiforme des évangélisateurs est relativement bien connue. Mais la place de leurs subjectivités dans le processus apostolique est souvent ignorée. L'impression est régulièrement donnée d'une évangélisation réalisée par des personnes garantes d'une identité générique, animées des mêmes convictions et défendant les mêmes principes. Qu'elle suscite l'admiration – dans les récits hagiographiques – ou l'aversion – dans les écrits culturalistes –, la figure de l'évangélisateur semble à chaque fois révéler une part d'immuabilité, comme une image qui se dessine au-dessus des contingences. Les hésitations, les hasards, les discontinuités de l'existence sont largement ignorés pour livrer le portrait uniforme de missionnaires infailibles et intrépides⁴.

Cette image univoque pose question puisqu'elle procède d'une réification de réalités multiples. Il n'est pas hasardeux de rappeler que chaque individu possède sa propre conscience qui le rend différent de tous les autres. Entretenant un rapport singulier avec son environnement, il construit alors une individualité qui lui est propre. Il serait étonnant que les missionnaires dérogent à cette règle. Participer à la christianisation ne signifie pas se mouler dans une unicité identitaire. C'est pour comprendre la complexité des personnalités et des collectifs missionnaires que cet ouvrage se propose d'étudier les identités des acteurs de l'évangélisation.

Depuis plusieurs décennies, le thème des identités fait florès dans le champ académique. En annonçant le primat de la communauté sur l'individu, les travaux de Durkheim ont d'abord permis de démontrer l'importance des relations sociales dans la définition de soi et des collectifs d'appartenance⁵. Avec Lévi-Strauss, l'approche anthropologique a présenté l'identité comme la mise en dialogue des multiples composantes de l'individualité⁶.

période des pionniers. Voir Jean PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française, reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité 1889-1940*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1973, p. 232-236.

4. L'image héroïque du missionnaire est intégrée par les évangélisateurs eux-mêmes et par leurs maisons de formation au point d'être revitalisée jusque dans la seconde moitié du xx^e siècle. Bien que mythifiée, elle sert de facteur de légitimation. Voir Jean-Marie BOURON, « La valeur de l'anecdote. Extraits des *Mémoires* du père Balluet, rédemptoriste en Haute-Volta (actuel Burkina Faso) » in Annie LENOBLE-BART (dir.), *Missionnaires et Églises en Afrique et à Madagascar (XIX^e-XX^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 409-426 ; Astrid DE HONTHEIM, *Chasseurs de diables et collecteurs d'art. Tentatives de conversion des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p. 108.

5. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 2013 (éd. originale 1895).

6. *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, 1974-1975*, Paris, Grasset, 1977

Le tournant constructiviste des sciences sociales s'est ensuite intéressé à cette notion en l'inscrivant dans un « paradigme de la complexité »⁷. Depuis, les identités ne sont plus abordées comme une essence stable et éternelle, mais comme le fruit d'une histoire personnelle et collective. À distance du regard téléologique, les trajectoires sociales et les itinéraires individuels sont perçus comme des producteurs d'identités⁸. L'accumulation des registres de l'expérience autorise donc une hybridité des appartenances, un bricolage des subjectivités, une pluralité des loyautés.

Ce postulat est repris dans les travaux sur le fait missionnaire. Au premier chef, l'étude de l'évangélisation montre que les identités religieuses sont multiples et changeantes⁹. Par ailleurs, la christianisation apparaît comme une source de négociation pour les populations désireuses de réajuster leurs attaches familiales, ethniques, nationales, etc.¹⁰. Récemment, le CREDIC a pensé le processus d'autonomisation des Églises en lien avec la construction de l'identité politique des jeunes nations concernées par le mouvement des indépendances¹¹. Le thème des identités a donc toute sa place dans l'analyse du fait missionnaire. Mais jusqu'alors il est davantage utilisé pour étudier les évangélisés plutôt que les évangélisateurs. Les contributions de cet ouvrage proposent de remédier à cette lacune. Pour bien comprendre l'évangélisation n'est-il pas d'abord nécessaire de saisir les composantes identitaires de ceux qui en sont les promoteurs ?

C'est à partir de cette interrogation que cet ouvrage s'organise. Il se compose de trois parties.

Groupes d'appartenance et identités collectives

A minima, on peut dire que l'identité est constituée par l'ensemble des composantes culturelles de la personnalité qui permettent à l'individu de se sentir soi et de se dire membre d'un groupe social ou de plusieurs groupes

7. Alex MUCCHIELLI, *L'identité*, Paris, PUF, 2013, p. 8.

8. Pour Claude Dubar, l'identité apparaît comme « le résultat à la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions ». Claude DUBAR, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 111.

9. Pour un exemple voir Yonatan N. GUEZ, « Les répertoires religieux : une approche englobante pour décrire la dynamique des identités religieuses » in Philippe CHANSON *et alii* (dir.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, 2014, p. 53-69.

10. Philippe CHANSON et Olivier SERVAIS (dir.), *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, Paris, Karthala, 2006.

11. Salvador EYEZO'O et Jean-François ZORN (dir.), *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission. XIX^e-XXI^e siècles*, Paris, Karthala, 2015

sociaux. Le positionnement des missionnaires correspond à cette définition. À première vue, c'est la dimension collective de leur identité qui semble l'emporter. Être missionnaire suppose d'abord un sentiment d'appartenance à un groupe qui a fait de l'évangélisation une vocation. Des hommes et des femmes pensent partager les mêmes représentations du monde et la même manière d'agir sur lui. Ils semblent prêts à s'identifier à un vocable – « missionnaire » – qui sert à la fois à rappeler leur communauté d'intérêt et à établir une distinction avec les autres acteurs sociaux. Les clivages confessionnels sont ici dépassés pour privilégier l'image d'un collectif porté par le même projet de prédication. C'est cette identité qui est donnée à voir dans les photographies étudiées par Émilie Gangnat. L'auteure montre que l'usage de codes iconographiques récurrents permet de construire une image stéréotypée des missionnaires. Reconnaisables au premier coup d'œil, qu'ils soient catholiques ou protestants, européens ou autochtones, représentés seuls ou en groupe, ils se distinguent visuellement de ceux qui partagent le même espace social mais pas la même vocation.

À un autre niveau, être missionnaire c'est aussi témoigner d'une appartenance à une confession. Plus précisément, la vocation apostolique se traduit souvent par un engagement dans une congrégation, un Institut ou une Société d'évangélisation. L'identité collective se construit alors autour de l'adhésion à des règles de vie, à des principes directeurs et à un charisme fondateur. La cohésion de la communauté dépend également de la croyance en une origine commune¹². L'identité de nombreuses Sociétés missionnaires est transmise à travers la référence au fondateur qui fait régulièrement figure d'ancêtre commun. C'est lui qui a défini la conduite des membres de sa collectivité ; c'est lui qui a donné un nom et une identité à sa communauté¹³. Portant la bannière de leur « famille missionnaire », les acteurs de la christianisation définissent dès lors les linéaments de leurs personnalités en épousant les spécificités de leur groupe.

Dans cet ouvrage, Vendelin Abouna Abouna étudie en parallèle l'histoire de deux congrégations catholiques qui sont intervenues dans l'évangélisation

12. Fredrik Barth fait la même remarque à propos de l'ethnicité. Voir Fredrik BARTH, « Introduction » in Fredrik BARTH (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown, 1969, p. 18.

13. Ce qui n'empêche pas, au cours des années 1950-1970, une renégociation du charisme des Sociétés missionnaires et une mise à distance de l'esprit des origines. Luc Perrin le remarque à propos des Spiritains. Luc PERRIN, « Mgr Lefebvre, d'une élection à une démission (1962-1968) », *Histoire et Missions chrétiennes*, n° 10, 2009, p. 164-166. Voir également Adrian HASTINGS, *A history of African Christianity, 1950-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 245. Parallèlement, on assiste dans certaines congrégations à un *aggiornamento* qui entraîne une revivification du charisme fondateur. Voir Catherine FOISY, « Héritières d'un projet, porteuses d'un charisme. Regards de missionnaires québécoises sur la rénovation de leur institut », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 27, 2013, p. 127-141.

du Cameroun. Différents par leur fondateur, par leur spiritualité, par leur expérience missionnaire, les Dehoniens et les Clarétains ne semblent avoir en commun que le terrain d'évangélisation. Vendelin Abouna Abouna utilise l'étude des œuvres d'art religieuses pour présenter les identités des deux congrégations missionnaires. Cette approche rappelle que, pour exister idéellement, les identités doivent être figurées matériellement. Ici, le signifiant pictural donne corps au signifié. On assiste à une stratégie identitaire qui consiste à présenter par l'art l'image officielle du groupe missionnaire. Cette médiatisation des identités collectives a une vocation performative : elle dit ce que doivent être les Dehoniens et les Clarétains.

Mais l'énonciation des caractéristiques du groupe ne peut suffire à définir un sentiment d'appartenance. Même si elles renvoient ici à des conceptions que les acteurs eux-mêmes cherchent à figer, les identités s'ancrent dans des représentations qui autorisent la contradiction. Ainsi, à une identité construite de façon endogène peut répondre une identité déterminée de manière exogène. Dans sa contribution, Séraphin Guy Balla Ndegue étudie l'appréhension par l'Autre de l'image de soi. En s'appuyant sur des entretiens réalisés avec des sœurs canadiennes ayant exercé au Cameroun, il montre comment les identités congrégationnelles sont niées par les populations. Pour les Camerounais, qu'importe de savoir que les religieuses en présence appartiennent aux Sœurs Servantes du Saint-Cœur de Marie, à la Congrégation de Notre-Dame de Marguerite Bourgeoys ou aux Antoniennes de Marie. Ils accordent plus d'attention à leur appartenance à l'Occident et les définissent d'abord à travers les actions et les interactions qu'elles engagent avec les habitants.

Finalement, aux identités collectives définies par les institutions religieuses répond des identités temporelles imposées par les populations. L'article de Kuwèdaten Napala prolonge cette observation. En s'intéressant au Togo entre 1914 et 1930, elle montre comment les appartenances congrégationnelles s'articulent à des désignations séculières. L'importance de la communauté d'origine, qu'elle soit régionale ou nationale, est notamment mise en exergue par l'émergence d'un nouveau contexte. Au Togo, la relève des missionnaires allemands à partir de 1914 réveille des antagonismes. Le collectif, qui se pensait auparavant autour de l'adhésion confessionnelle – catholique ou protestante – et de l'engagement apostolique – dans la Société du Verbe Divin, la Mission méthodiste de Londres ou la *Norddeutsche Missionsgesellschaft* – se dilue désormais en de multiples communautés d'appartenance. La nationalité – française ou allemande –, l'origine régionale – notamment alsacienne –, et le rattachement à un groupe ethnique – pour les pasteurs mina et ewé –, interviennent au même titre que les identités religieuses dans la définition des sentiments collectifs qui influent sur les enjeux de l'évangélisation. L'apparition d'un registre identitaire nouveau prouve que les loyautés communautaires ne sont pas naturelles.

Elles procèdent d'une actualisation, par les circonstances, de potentialités communautaires jusqu'alors restées en sommeil¹⁴.

L'expression des identités collectives missionnaires articule donc des affinités religieuses et des liens séculiers. La contribution de Jean-François Zorn est la preuve de ce constat. Dans son étude consacrée à la constitution d'une « tribu missionnaire » autour de la figure tutélaire incarnée par Eugène Casalis, pasteur de la Société des missions évangéliques de Paris (SMEP) au Lesotho, l'auteur montre comment une identité lignagère se construit au carrefour de l'histoire du protestantisme français et du récit national sotho. La mise en scène, lors des jubilés, de la mémoire missionnaire du Lesotho permet de faire dialoguer des identités collectives co-construites : le souvenir de l'alliance d'Eugène Casalis et du roi Moshesh sert effectivement à transmettre l'idée que la tribu Casalis, la SMEP et la société sotho partagent une communauté de destin.

La première partie de l'ouvrage devrait faire apparaître plusieurs gradients de l'identité collective des acteurs de la mission. À cette pluralité des appartenances s'ajoute les différentes facettes de l'individualité. La deuxième partie, consacrée à la présentation d'itinéraires missionnaires, ouvrira de nouvelles perspectives pour comprendre le jeu identitaire dans lequel dynamiques communautaires et affirmations personnelles interagissent¹⁵.

Portraits singuliers et identités plurielles

Une tension semble exister entre les postures que les missionnaires se doivent de tenir pour conformer leur image aux attentes sociales et la liberté dont ils disposent pour exprimer leur propre personnalité. Les « acteurs » de la mission sont, d'une part, amenés à jouer un rôle conforme à leur statut quand, d'autre part, ils demeurent des sujets agissants capables d'échapper à tout déterminisme.

Comment les missionnaires maintiennent-ils leur fidélité à leur groupe d'appartenance tout en affirmant la singularité de leur personnalité ? C'est cette question qui est posée à travers la présentation du portrait de Carlo Zappa dressé par Pierre Trichet. À la tête de la préfecture apostolique du

14. Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayart, 1996, p. 98-99.

15. Comme le rappelle Jean-Pierre Sainton, c'est de cette interaction qu'émerge l'identité. L'individu répond à un processus « à la fois d'inclusion dans un groupe qu'il reconnaît sien (identification) et de singularisation par rapport à d'autres perçus comme différents (identisation) ». Jean-Pierre SAINTON, *Couleur et société en contexte post-esclavagiste : la Guadeloupe à la fin du XIX^e siècle. Contribution à l'anthropologie historique de l'aire afro-caraiïbe*, Pointe-à-Pitre, Jasor, 2009, p. 92.

Haut-Niger, à la fin du XIX^e siècle, cet Italien membre de la Société des Missions Africaines (SMA) impose ses convictions en termes d'apprentissage des langues locales et de formation du clergé. Mais ses positions personnelles peuvent aussi évoluer par pragmatisme ou par conformisme avec la politique de sa Société d'évangélisation. Le récit de sa vie fait découvrir un personnage à la fois singulier par l'expression de ses choix d'évangélisation et ordinaire par sa conformité au modèle du « missionnaire pionnier » des débuts de la christianisation.

Avec Carlo Zappa, l'expression des aspirations personnelles ne semble pas contrevenir aux attentes des institutions. Individualité et loyauté communautaire peuvent s'articuler avec harmonie. Mais les identités individuelles sont parfois chahutées par l'émergence de nouvelles références collectives. Étudié par Marc Spindler, le parcours de Jules et de Marie-Anne Foltz, envoyés à Madagascar par la SMEP en 1934, s'inscrit, dans un premier temps, dans un modèle d'évangélisation caractéristique de l'époque coloniale. Cependant, l'autonomisation d'une Église protestante malgache au cours des années 1960 rend la posture du couple missionnaire de plus en plus inconciliable avec le renouveau du paysage ecclésial. L'impression est donnée que plus la durée du séjour à Madagascar s'allonge pour Jules et Marie-Anne Foltz et plus leur identité d'étranger – de « *Vazaha* » – est mise en avant. Pour que sa place se conforme aux mutations de la hiérarchie ecclésiale, le couple missionnaire est obligé d'effectuer des déplacements géographiques et des repositionnements dans l'espace social au gré de l'évolution du contexte de la Grande île. Ces ajustements tiennent jusqu'à ce que le cadre collectif offert par l'Église protestante locale et la nation malgache en construction soit devenu incompatible avec l'identité des époux Foltz restés fidèles à leur idéal missionnaire¹⁶.

Aspirations personnelles et références collectives sont ici mises en tension par l'émergence d'un nouveau contexte. Pour éviter de devoir répondre à des loyautés communautaires trop contraignantes, des acteurs de la mission ont fait le choix de conserver une autonomie individuelle en refusant de faire de l'évangélisation leur profession première. Non tenus par un engagement congrégationnel, leurs affinités peuvent développer de multiples asperités. Erick Cakpo, qui analyse la biographie de Marie Baranger, montre comment cette laïque, par son statut, se pense missionnaire dans son action. Aux frontières du monde artistique, des mouvements catholiques et des milieux intellectuels, cette fresquistes décide de mettre l'art au service de l'évangélisation. Elle engage alors une trajectoire

16. Cette situation de rupture est encouragée au même moment par certains intellectuels africains qui demandent « qu'on planifie le départ en bon ordre des missionnaires d'Afrique ». Fabien EBOUSSI-BOULAGA, « La démission », *Spiritus*, n° 56, 1974, p. 277.

originale qui consiste, dans son activité missionnaire, à donner corps aux convictions héritées de sa socialisation et de sa spiritualité.

Le portrait de Pierre Teilhard de Chardin réalisé par Bernadette Truchet révèle également un engagement non conformiste. Il aide à penser les identités des acteurs de la mission en dehors du paradigme holiste, au plus près de la personnalité. Intellectuel, jésuite, théologien, Teilhard de Chardin ne livre pas moins une vision simpliste de la Chine et des Chinois qu'il fréquente au cours des années 1920-1940. En Asie, ses contacts restent superficiels et son immersion limitée. Sa pensée sur la Chine, ses habitants et ses évangélisateurs, empreinte de préjugés, révèle son indépendance d'esprit vis-à-vis du milieu missionnaire et dévoile des subjectivités contradictoires. Son portrait rappelle que le genre biographique ne consiste plus aujourd'hui à relever l'identité immuable des grands hommes, mais à identifier les expériences fragmentées qui ont influencé les représentations de personnes aux vies achevées.

Après avoir interrogé les rapports entre les aspirations personnelles et le poids des normes collectives, la seconde partie de cet ouvrage s'achève en présentant la mise en dialogue de plusieurs individualités. À partir d'une recherche ethnographique à la Réunion, Valérie Aubourg dresse le portrait de deux aumôniers que tout semble opposer. L'un est catholique, l'autre est protestant. Ils ne partagent ni leur âge, ni leur origine, ni leur vocation, ni la même conception de l'engagement missionnaire. Mais leur travail au même endroit en direction des mêmes personnes encourage les interactions et les ajustements de leurs individualités. C'est la preuve, pour Valérie Aubourg, de la plasticité des identités.

Cette dernière notion est finalement abordée dans la deuxième partie en tentant de saisir le cadre de l'expression individuelle dans son rapport avec les institutions missionnaires et ecclésiales. Dans la troisième partie, la plasticité des identités sera également observée, mais cette fois en faisant intervenir une nouvelle modalité : le terrain d'évangélisation.

La situation missionnaire, une matrice identitaire

La situation missionnaire peut être entendue comme le champ d'interactions qui associe évangélisateurs et évangélisés autour de perspectives réciproques. Trop souvent, seules les influences missionnaires sur les populations sont étudiées¹⁷. La troisième partie de cet ouvrage se propose

17. Le même constat est fait de la situation coloniale : « *Little of the recent work centres on the specific ways by which Africans, especially African women, were agents in the production of European colonial identities* ». Jean ALLMAN, « Be(com)ing Asante, be(com)ing Akan : thoughts

de renverser la perspective. Plusieurs contributions partent de l'hypothèse selon laquelle les transactions religieuses, sociales, symboliques, etc., issues de la christianisation sont autant de modulations pour les identités missionnaires. Rappelons que l'identité trouve son expression dans le rapport que chaque personne entretient avec le monde. Or, s'il existe des hommes et des femmes qui ont fait de la rencontre et du contact une vocation, ce sont bien les missionnaires. Les modalités de ces interactions avec l'Autre, et avec les Autres, sont multiples. Elles évoluent au gré des circonstances, elles s'ajustent en fonction des personnes en présence, elles diffèrent d'un lieu à un autre. La variété des situations de contact suscitées par l'évangélisation place donc les missionnaires devant différentes positions d'altérité, toutes capables d'encourager la richesse de leurs identités.

La contribution de Jean-Marie Bouron montre que les Pères Blancs qui évangélisent le nord de la Gold Coast (actuel Ghana) après la seconde guerre mondiale défendent des subjectivités plurielles. Celles-ci s'élaborent autant par héritage des affinités transmises avant l'entrée en mission que par appropriation des configurations rencontrées sur le terrain apostolique. La géographie catholique, définie par l'histoire, les méthodes et les résultats de l'évangélisation, marque profondément les perceptions et les identités missionnaires. Si bien que les Pères Blancs du Nord-Ghana finissent par faire leurs sociétés qu'ils évangélisent au point de faire autres leurs confrères des autres régions. En territorialisant leurs activités, ils s'inventent un nouvel espace d'appartenance, rappelant par la même occasion que les identités se pensent à l'intérieur de frontières géographiques et mentales.

Comme le montre Marion Robinaud dans son article consacré aux activités de religieuses canadiennes, ce phénomène d'identification au terrain d'évangélisation peut aller jusqu'à l'inclusion des missionnaires dans une parenté symbolique partagée avec les évangélisés. Ces inflexions identitaires en direction des populations d'accueil permettent aux religieuses de se dégager du rôle exclusif de « femme missionnaire » qui leur est assigné par leurs institutions. Profitant des mutations offertes au cours des années 1960-1970 par le concile Vatican II et par le mouvement culturel de « réveil indien », elles deviennent les promotrices d'une lecture compréhensive des pratiques amérindiennes. En défendant l'inculturation du christianisme, elles opèrent dans le même mouvement une mutation de leurs subjectivités. La contribution de Marion Robinaud rappelle que l'identité est susceptible de se modifier à mesure que les circonstances changent le rapport au monde. Elle identifie également plusieurs parcours d'accommodement identitaire

on gender, identity and the colonial encounter » in Carola LENTZ et Paul NUGENT (dir.), *Ethnicity in Ghana. The limits of Invention*, London, Macmillan Press, 2000, p. 111.

en fonction du rapport entretenu par les missionnaires avec leur société d'adoption.

Ces différences dans l'intensité des interactions avec le milieu d'évangélisation sont également relevées par Jaap van Slageren. S'intéressant aux débuts de la christianisation du Cameroun, l'auteur présente les spécificités des pasteurs jamaïcains par rapport à leurs confrères britanniques. Les premiers semblent plus proches des populations que ne le sont les seconds. Les différences culturelles et missiologiques entre Jamaïcains et Britanniques font partie des hypothèses qui expliqueraient les plus fortes accointances des missionnaires caribéens avec les habitants du Cameroun. Mais, pour proches qu'ils sont avec les populations, les pasteurs jamaïcains ne demeurent pas moins dans une position d'entre-deux du fait de la distance volontairement maintenue avec les sociétés africaines¹⁸.

La contribution de Magloire Somé montre également que la nationalité et la culture d'origine interviennent dans le positionnement des missionnaires face aux populations évangélisées. Les Pères Blancs qui christianisent la Haute-Volta durant la première moitié du XX^e siècle semblent chercher à diffuser, en même temps que le catholicisme, des éléments culturels européens. C'est comme si au contact de l'Autre et à distance de leur communauté de naissance, ils ressentaient le besoin de révéler les spécificités qui les rattachent à une culture d'origine. L'expérience dans un pays de mission peut donc pousser les missionnaires à valoriser des traits identitaires hérités de leur milieu d'extraction. Mais elle peut aussi conduire à les passer sous silence. À l'inverse des Pères Blancs, les missionnaires protestants défendent, selon Magloire Somé, le postulat d'une évangélisation sans transfert d'éléments culturels occidentaux. À l'épreuve du terrain, ces différentes positions sont amenées à évoluer. Les Pères Blancs se montrent pragmatiques et semblent finalement prêts à reconnaître la légitimité de certaines pratiques culturelles autochtones. Les pasteurs nord-américains finissent, quant à eux, par développer des œuvres sociales et biomédicales porteuses d'une charge culturelle occidentale, à contre-courant de leur posture de départ.

Les opinions missionnaires sont donc réévaluées en fonction du contexte rencontré. En Colombie, c'est la situation sociopolitique qui va pousser un pasteur et sa communauté à prôner une nouvelle philosophie de la foi. William Elvis Plata et Sergio Cáceres-Mateus présentent ainsi l'éclosion de nouvelles identités socioreligieuses au moment où apparaît une nouvelle conjoncture. Ils donnent à voir comment le leader de l'Église quadrangulaire d'El Garzal transforme son message religieux et ses convictions au fur et à

18. Cette situation est encore plus visible chez les missionnaires autochtones, absents de cet ouvrage mais étudiés ailleurs. Voir Tolly BRADFORD, *Prophetic Identities. Indigenous Missionaries on British Colonial Frontiers, 1850-75*, Vancouver, UBC Press, 2012.

mesure que la menace des narcotrafiquants grandit. Pour parer au danger, les habitants ont utilisé leur religiosité pour « faire communauté ». Le contexte permet donc de matérialiser des affinités collectives autrefois ténues, tout en engageant les individus dans des ajustements de l'intime qui sont autant d'adaptations à la situation vécue.

Finalement, la troisième partie devrait nous faire percevoir l'importance de l'Autre – qu'il soit missionné, missionnaire d'une autre nationalité ou d'une autre région, narcotrafiquant, etc. – dans la définition d'identités empiriques. Mais par le biais du double processus d'acculturation et d'inculturation, les postures de totale altérité se dissolvent pour créer des espaces d'harmonisation dans lesquels dialoguent les ressentis missionnaires et les subjectivités autochtones. On verra que c'est souvent par des transactions, des arrangements et des métissages que se formule l'alchimie des identités en contexte missionnaire.

PREMIÈRE PARTIE

**Groupes d'appartenance
et identités collectives**

1

Identité(s) photographique(s) des missionnaires

Émilie GANGNAT

Les portraits de missionnaires constituent un sujet iconographique majeur des missions bien avant l'apparition de la photographie. Par le biais de peintures ou de gravures, une représentation visuelle est donnée aux missionnaires, au-delà des missions elles-mêmes.

Présents dans toutes les collections photographiques des organismes de mission, les portraits de missionnaires répètent pour la plupart les mêmes codes iconographiques. Diffusés via différents médias (livres, revues, cartes postales, projections, etc.), ils participent à la construction identitaire des acteurs de la mission et leur donnent une représentation visuelle.

Différents facteurs favorisent ce phénomène à partir de la fin du XIX^e siècle. La progression des missions, et par conséquent l'augmentation de leurs besoins humains et financiers, rendent nécessaire la mise en place d'une propagande qui utilise, entre autres, l'image¹. À la même époque, le développement de la photographie et de la reproduction mécanisée des images rend possible une plus large diffusion des clichés. En Occident, le portrait photographique rencontre un grand succès, notamment avec le format carte de visite dans les studios professionnels²

1. Jean PIROTTE, « La mobilisation missionnaire, prototype des propagandes modernes » in Chantal PAISANT (dir.), *La mission en textes et en images*, Paris, Karthala, 2004, p. 211-231.

2. Le portrait carte-de-visite est mis en place par le photographe André Adolphe Eugène Disderi dans les années 1850.

et les travaux de Bertillon sur la photographie judiciaire³ favorisent l'apparition de la photographie d'identité. Enfin, face à la présence de plus en plus fréquente de militaires, d'explorateurs, d'agents commerciaux ou de représentants des gouvernements en Afrique, en Asie ou en Amérique latine, les sociétés de mission ressentent le besoin de définir une identité propre au missionnaire de façon à ne pas le voir assimilé aux autres voyageurs.

Peu à peu se construit donc un archétype visuel de ce que doit être un missionnaire catholique ou protestant, un modèle qui doit servir de référent aux nouveaux convertis, comme aux populations des pays d'ancienne chrétienté.

Construction visuelle des portraits missionnaires

Qu'ils soient individuels ou collectifs, les portraits sont réalisés selon des critères précis et récurrents : fonctions, sexes, nationalités et âges des missionnaires déterminent les positions et les attitudes de chacun.

Avant leur départ, les missionnaires sont très souvent photographiés seuls, en studio, devant un fond neutre (*Ill.1*). Les premiers portraits photographiques, fortement inspirés des portraits peints qui nécessitaient plusieurs heures de pose, montrent les hommes le plus souvent assis. Les missionnaires sont ensuite davantage photographiés debout, de façon à montrer leur dynamisme et celui de leurs sociétés. Sur le terrain, les portraits sont moins solennels, moins figés et les missionnaires sont plus souvent photographiés en groupe. Chez les protestants, si le missionnaire est marié avec des enfants, il n'est pas rare qu'il pose avec sa famille sur les photographies qu'il envoie au comité directeur de sa société. Les femmes sont aussi parfois présentes sur les portraits collectifs, assises avec leurs enfants à l'avant des groupes (*Ill.2*). Quelques exceptions dans la construction de ces images viennent souligner l'importance d'un individu. Sur les portraits collectifs réalisés par la mission du Zambèze⁴, François Coillard⁵, fondateur de cette œuvre, est généralement assis au centre de façon à être mis en avant.

Du côté catholique, les missionnaires sont moins systématiquement présentés collectivement dans les champs de mission et apparaissent régulièrement seuls (*Ill.3*). À côté de ces portraits, les missionnaires sont

3. Martine KALUSZYNSKI, « Alphonse Bertillon et l'anthropométrie judiciaire. L'identification au cœur de l'ordre républicain », *Criminocorpus* [En ligne], Bertillon, bertillonage et polices d'identification, Articles, mis en ligne le 12 mai 2014, consulté le 16 janvier 2015. URL : <http://criminocorpus.revues.org/2716> ; DOI : 10.4000/criminocorpus.2716.

4. La mission du Zambèze est une œuvre de la Mission de Paris. Elle se situe au nord-ouest de la Zambie actuelle.

5. François Coillard (1834-1904) missionnaire de la SMEP au Lesotho puis au Zambèze.



Illustration 1 : Portrait du pasteur Louis Jalla. Studio Boissonnas, circa 1890.

Archives SMEP – Défap (POPP169-14265_P)



Illustration 2 : Les missionnaires protestants français réunis à Fianarantsoa, Madagascar, 1900.

Archives SMEP – Défap (MGPP162-13633_P)

aussi abondamment photographiés dans leurs activités : en train d'enseigner, de bâtir, de visiter les villages aux alentours des stations, etc. Ils sont accompagnés de leurs élèves, des nouveaux convertis, des évangélistes autochtones, etc. (*Ill.4*).

L'identité visuelle des missionnaires est construite en opposition à d'autres figures de la colonisation (administrateurs, scientifiques, explorateurs, populations autochtones). Le missionnaire est donc rarement photographié avec des Occidentaux qui ne travaillent pas pour la mission. Avec les nouveaux convertis, il est placé au centre ou sur le côté des groupes et se distingue par sa tenue. L'image propose un modèle de ce que doit «être» le missionnaire catholique ou protestant, figure du christianisme à travers le monde (*Ill.5*).

Les portraits ne mettent donc pas en avant des histoires individuelles. Au sein d'une même société, les missionnaires portent des vêtements semblables. Leurs coiffures, leurs barbes permettent rarement de les distinguer. Présentés à plusieurs, ils forment des portraits collectifs plutôt que des portraits de groupe : il est rare qu'une individualité se dégage de la communauté. Les photographies ne donnent pas à voir un rassemblement de singularités distinctes mais un ensemble de personnes partageant des points communs. En dehors de l'habit qui peut permettre de distinguer



Illustration 3 : Henri Trilles, missionnaire au Gabon.

Portrait publié dans la revue *Missions catholiques* en 1929.



Illustration 4 : M. Martin avec une classe d'instituteurs, Madagascar, 1898/1900.

Archives SMEP – Défap
(MGPP161-13574_P)

Illustration 5 : Les constructeurs de l'église de Lambaréné.

Photographie du R. P. Barillec.

(Publiée dans la revue *Missions catholiques* en 1905.)

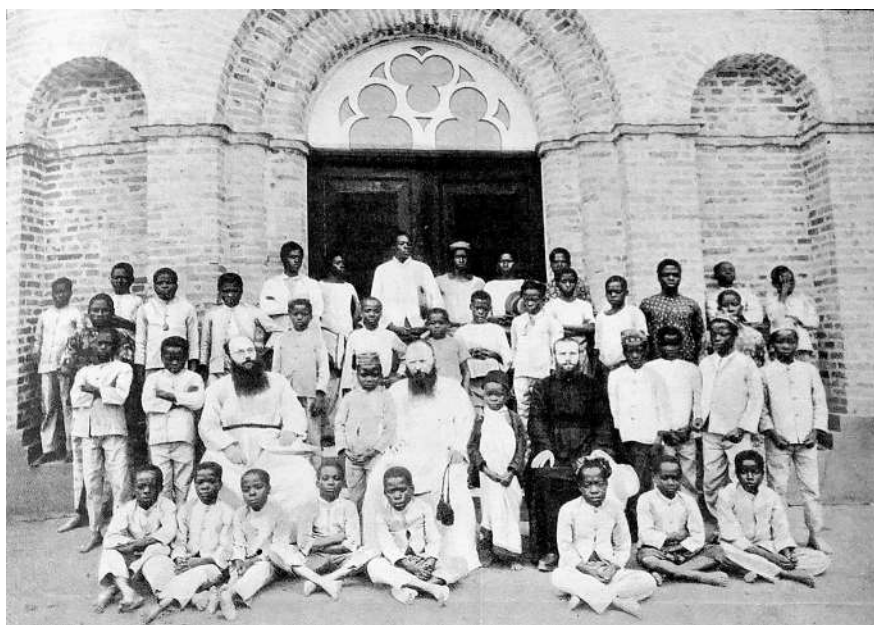
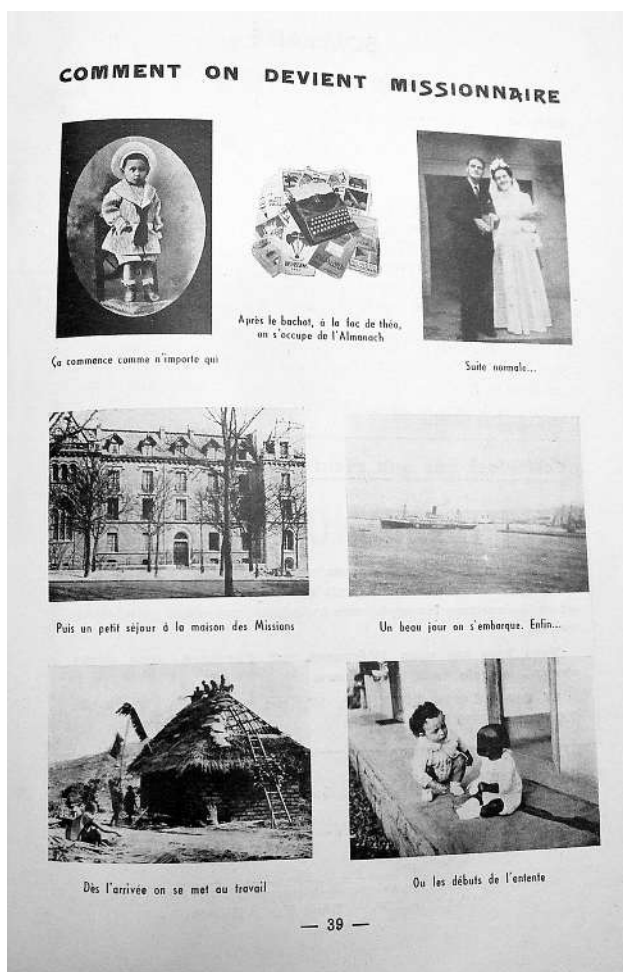


Illustration 6 :
Almanach des missions,
 1949.

Archives SMEP – Défap.



les congrégations catholiques, il est même souvent difficile d'identifier la société à laquelle appartiennent les missionnaires en regardant les clichés. Les modes de représentation sont communs à l'ensemble des organismes de mission.

Une page de l'*Almanach des missions*, publiée par la Mission de Paris en 1949, suggère qu'il existe un parcours de vie type pour les missionnaires depuis leur naissance jusqu'à leur départ en mission : enfance, études en théologie, mariage, études à l'école des missions, départ pour l'œuvre, travail sur le terrain et premiers résultats de l'engagement missionnaire (III.6).

Toute individualité est ainsi gommée. Les poses sont uniformisées. La photographie, enregistrement fidèle et précis de ce qui fait face à l'objectif, ne donne aucune information particulière sur les missionnaires présents sur les portraits. Le collectif est mis en avant : aux yeux du grand public, les missionnaires ne forment qu'une seule et même figure au service de leur œuvre.

Officiellement appelés à prendre les mêmes fonctions que les missionnaires après leur formation, les évangélistes autochtones adoptent leurs poses et leurs tenues. Leurs portraits témoignent de l'influence de la culture chrétienne occidentale dans leur éducation. Bernard Salvaing souligne toutefois qu'on peut dégager une différence dans la présentation des élèves autochtones autour des missionnaires : le costume occidental est le plus souvent imposé au sein des écoles protestantes, à l'inverse des établissements catholiques où les enfants apparaissent davantage en costume traditionnel⁶.

Fonctions des portraits missionnaires

Le premier objectif auquel semblent répondre les portraits est de permettre la conservation d'une « trace » visuelle des missionnaires. Dans les années 1870, à une époque où les retours sont hypothétiques, la plupart des missionnaires sont photographiés avant leur départ. Cette pratique perdure au XX^e siècle, malgré les changements apportés aux modalités de séjour au sein des terrains de mission.

Les portraits sont ainsi abondamment utilisés pour rendre hommage aux missionnaires qui partent ou qui disparaissent. Ils constituent des images mémorielles, illustrant les annonces liées aux départs vers la mission et les avis de décès. Par leur caractère mimétique, ils permettent d'associer un nom à un visage, de façon à donner au missionnaire une existence plus concrète.

Les portraits sont aussi utilisés pour interpeller les chrétiens occidentaux et susciter les vocations. Une photographie de la missionnaire protestante Valentine Lantz⁷ et sa diffusion témoignent de cet usage de l'image. Au début du XX^e siècle, la Mission de Paris manque de ressources humaines et souhaite encourager les jeunes protestants à s'engager à son service. Par sa jeunesse, les épreuves qu'elle a surmontées et sa dévotion, Valentine Lantz

6. Bernard SALVAING, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 129-130.

7. Partie au Gabon avec son mari en 1899, elle perd l'année suivante son enfant unique alors âgé de quelques mois, puis son époux en 1901. Revenue en Europe pour se former en tant qu'infirmière, elle repart comme missionnaire en 1904 et décède à Talagouga (Gabon) en 1906 à l'âge de trente-trois ans.

apparaît comme une figure exemplaire que la SMEP met en avant. Un livret biographique, illustré de son portrait est publié en 1906 :

« La mission du Congo, douloureuse école de sacrifice, vrai martyrologe de notre Église ! Que de jeunes existences a déjà dévorées ce climat redoutable ! Et cependant, quel chrétien ne comprendra le devoir de remplacer ceux qui tombent, de maintenir les positions si vaillamment défendues, de faire enfin triompher une cause qui est la cause même de Dieu et pour laquelle il n'est pas possible que ces vies précieuses aient été immolées en vain⁸? »

Le comité directeur de la Mission de Paris pense que cette publication est « destinée à faire beaucoup de bien⁹ ». La biographie de Valentine Lantz est utilisée comme un témoignage à portée universelle. La jeune femme incarne ce que doit être une femme missionnaire et son engagement. Le texte la décrit comme une « martyre » de la mission, mais son image permet de rappeler son humanité. Le lecteur doit pouvoir s'identifier à Valentine Lantz et comprendre qu'il lui est possible, quel qu'il soit, de devenir lui aussi un « héros » de la mission. La mise en exergue de certaines personnalités, rendues emblématiques, doit ainsi encourager l'engagement spirituel, financier, voire humain des chrétiens occidentaux. En 1899, un portrait de l'artisan missionnaire Edgar Krüger¹⁰ qui vient de décéder au Gabon est publié dans la revue le *Petit Messager des missions*, avec un texte qui apostrophe le jeune lecteur :

« Chers jeunes lecteurs, n'y aura-t-il pas parmi vous quelques courageux qui diront : "Moi aussi je veux être missionnaire, je veux imiter Edgar Krüger, qui avait consacré sa vie au Seigneur Jésus et à ses frères noirs"¹¹. »

Limitée dans le monde protestant, cette mise en valeur de personnalités missionnaires se retrouve plus fréquemment au sein des sociétés catholiques. Les portraits individuels, semblables les uns aux autres, renvoient toutefois davantage à l'image d'un missionnaire « type » qu'à l'image d'un homme particulier.

Au service des missions pendant de très nombreuses années, les missionnaires sont souvent représentés par un seul portrait tout au long de leur vie. C'est généralement celui qui a été réalisé avant leur premier départ

8. *In memoriam, Madame Edouard Lantz née Valentine Ehrhardt 1873-1906*, SMEP, 1906, p. 9.

9. *Procès-verbal du comité ordinaire de la SMEP du 8 octobre 1906*. Registres des procès-verbaux de la SMEP. Archives SMEP / Défap – Service protestant de mission.

10. Edgar Krüger (1866-1898) est un missionnaire de la SMEP.

11. *Petit Messager des missions évangéliques*, SMEP, 1899.



*Illustration 7 : François Coillard.
Carte postale de la SMEP.
Circa 1900. Défap.*

et qui est conservé par leur société qui est utilisé. Ce réemploi presque systématique fixe l'identité visuelle d'un missionnaire. En 1910, les éditions H. H. Jeheber qui souhaitent reproduire une image de François Coillard écrivent au directeur de la Mission de Paris :

« Le portrait que vous m'avez envoyé n'est malheureusement pas très ressemblant, je n'ai jamais vu cette photographie-là. Nous avons ici à Genève une très bonne photographie de Boissonnas où il est avec sa femme. J'en ai encore une autre qui est très bien et beaucoup plus ressemblante¹². »

Comme Roland Barthes qui ne reconnaît que « différenciellement, non essentiellement¹³ » sa mère dans ses portraits, l'éditeur suisse ne retrouve pas l'image qu'il se fait de Coillard dans les clichés qui lui sont envoyés par la Mission de Paris (*Ill.* 7).

Parti travailler au Lesotho en 1857, le pasteur commence à être connu du grand public au début des années 1880, alors qu'il effectue une tournée européenne visant à défendre le projet d'une mission au Zambèze. Lors de ses visites dans les paroisses de France, de Suisse et de Grande-Bretagne, alors qu'aucun portrait de lui n'a encore été diffusé, Coillard se fait connaître physiquement. Et c'est cette « image » du pasteur qui marque les esprits : celle d'un homme énergique d'une cinquantaine d'années, qui porte une barbe blanche et qui apparaît comme une figure paternelle, apte à enseigner l'Évangile aux païens africains.

Durant cette tournée, le photographe suisse Boissonnas réalise un portrait de Coillard qui va être abondamment diffusé car il correspond au souvenir visuel que le public conserve du missionnaire. Choisi par la suite pour être inséré en frontispice du livre écrit par le missionnaire sur son séjour au Zambèze et reproduit sous forme de carte postale, ce portrait

12. Éditions J. H. Jeheber, *Lettre à M. Bianquis*, 8 avril 1910, Genève (Suisse). Archives SMEP / Défap – Service protestant de mission.

13. Roland BARTHES, *La Chambre claire, note sur la photographie*, Paris, Éditions de l'Étoile-Gallimard-Le Seuil, 1980, p. 103.

diffuse la même image de Coillard auprès de ceux qui ne l'ont jamais connu. Ainsi, alors que le pasteur travaille près de cinquante ans pour la SMEP, seule une image semble pouvoir incarner l'homme. Pour tous, Coillard est cette figure à l'air paternel, un peu âgée, portant une longue barbe blanche et vêtue d'un costume sombre.

On retrouve ce portrait chez les missionnaires eux-mêmes. Rachel Dogimont¹⁴, qui n'a vraisemblablement jamais rencontré François Coillard, place sa photographie au-dessus de sa table de travail, de façon à lui rendre hommage en tant que fondateur de la mission du Zambèze. Le portrait de François Coillard se retrouve aussi sur le bureau d'Élie Allégret¹⁵, dans sa maison de Talagouga au Gabon (*Ill.8*). Si les deux missionnaires travaillent à la même époque, il est peu probable qu'ils se soient rencontrés, leurs séjours en Europe n'ayant jamais lieu simultanément.

Mais pour Allégret, comme pour tous les jeunes hommes qui s'engagent dans l'aventure missionnaire en cette fin de XIX^e siècle, Coillard est une figure majeure. Il est vu comme un modèle : missionnaire-explorateur en Afrique australe, voué à son œuvre, ayant parcouru l'Europe afin de permettre la création d'une mission au Zambèze, il est perçu comme un héros, par le grand public comme par ses pairs. De jeunes missionnaires lui rendent hommage en exposant son portrait dans leur espace de travail. Le portrait n'incarne plus ici seulement le missionnaire lui-même, mais davantage son engagement, voire l'œuvre elle-même. À l'image de David Livingstone¹⁶, certains missionnaires voient ainsi leurs portraits abondamment diffusés et sont présentés comme « modèles » universels.



Illustration 8 : Table de travail d'Élie Allégret Talagouga (Gabon), circa 1900.

Archives SMEP – Défap (GAPP063-03045_P).

14. Rachel Dogimont (1883-1967) est missionnaire de la SMEP au Zambèze puis au Togo.

15. Elie Allégret (1865-1940) est un missionnaire de la Mission de Paris. Il travaille au Gabon, puis au Cameroun, avant de devenir directeur de la Société des Missions évangéliques de Paris.

16. David Livingstone (1813-1873), missionnaire de la London Missionary Society en Afrique du Sud.

En septembre 1923, la revue *Ami des missions* explique :

« Nous avons aujourd’hui le plaisir de mettre sous les yeux de nos lecteurs les portraits de quelques-uns des membres de la grande famille missionnaire [...] leurs noms nous étaient déjà familiers. Ils ont une place dans nos prières. Mais combien une image rend plus vivante la connaissance que nous avons d’eux¹⁷? »

On comprend avec cette dernière phrase que l’image est utilisée en appui du texte pour rendre l’existence des missionnaires plus tangible. Pour mobiliser les soutiens, il apparaît nécessaire aux organismes missionnaires de réduire autant que possible la distance spirituelle entre les terrains de mission et les chrétiens occidentaux. Il faut que ceux-ci se sentent concernés et donc proches de la mission. L’image est un moyen de donner une apparence concrète aux missionnaires et par conséquent à la mission.

En 1899, le *Petit Messenger des missions* propose de collectionner les gravures et les photographies de missionnaires, avec « les portraits de ces vaillants qui vivent », et « les vaillants qui ne vivent plus ici-bas mais qui vivent ailleurs¹⁸ ». La même démarche se retrouve en Suisse. Patrick Harries écrit que « les jeunes Suisses trouvaient dans l’image du missionnaire courageux le modèle d’un rôle nouveau et valorisant qui leur était proposé ». Face aux missionnaires, « ils découvraient dans l’Afrique l’image crue d’une immoralité dont ils étaient protégés par leur Église et leurs pasteurs¹⁹ ».

À travers les portraits, c’est donc l’image de la société de mission elle-même qui est diffusée. Enregistrements du « réel », les portraits photographiques sont aussi les produits d’une vision subjective et d’un discours revendicatif. Ils contribuent à la construction d’un imaginaire autour des personnalités missionnaires, montrées comme des figures emblématiques.

17. « Album de famille », *Ami des missions*, SMEP, septembre 1923.

18. *Petit Messenger des missions évangéliques*, SMEP, 1899.

19. Patrick HARRIES, *L’entreprise missionnaire et la politique de l’identité en Suisse*, Lausanne, DM-Echange et Mission, 1999, p. 31.

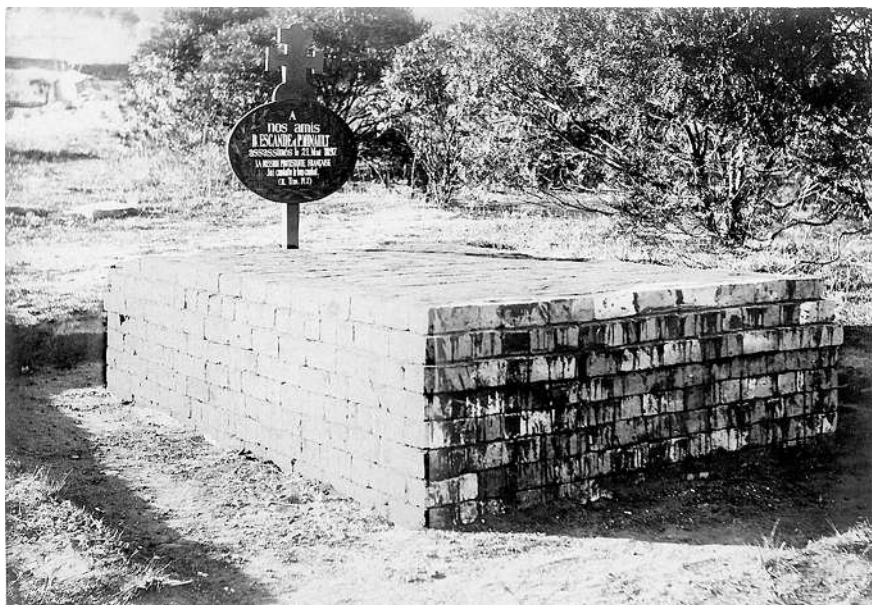


Illustration 9 : Tombe de Benjamin Escande et Paul Minault, Madagascar.

Archives SMEP – Défap (MGPP009-01172_P)

Portrait(s) singulier(s)

Face à ces portraits « types », d'autres modes de représentations peuvent-ils être identifiés ? L'image permet-elle aussi de dégager des identités singulières ?

Les photographies de tombes de missionnaires ne sont pas des portraits, mais elles sont toutefois utilisées pour présenter les missionnaires et le sacrifice de leur vie mis au service de l'œuvre. Publiées dans les revues mais aussi diffusées sous forme de carte postale, ces images utilisent les tombes comme des signes : les missionnaires ne sont pas physiquement visibles, mais leur présence est manifeste. Elles attestent de l'empreinte de l'œuvre sur un territoire (*Ill. 9*).

Et en dehors des photographies diffusées par les organismes missionnaires eux-mêmes, d'autres portraits existent. Souvent restés dans un cadre intime (famille, amis), ils révèlent d'autres facettes des hommes et femmes représentés. Ils les montrent en dehors de leurs activités d'évangélisation : pendant leurs repas, au repos, etc. Parfois envoyés à la direction des sociétés de mission, celles-ci ne les diffusent pas. Ce choix témoigne de leur volonté de faire correspondre la représentation visuelle du missionnaire à un idéal où tout aspect personnel est gommé (*Ill.10*).



Illustration 10 : La farniente, Cap Lopez (Gabon), 1910.

Archives SMEP – Défap
(GAPP063-03070_P).

À l'inverse, des images relevant de la sphère privée ont aussi été diffusées dans les publications officielles. Au sein des archives photographiques des missions protestantes, on trouve ainsi de nombreux portraits de famille, qui sont parfois publiés. Épouses et enfants y sont présentés comme des membres de l'œuvre missionnaire. En 1914, un article du *Petit Messager des missions évangéliques* vise à sensibiliser

les jeunes Occidentaux sur la situation des enfants de missionnaires qui restent en Europe, séparés de leurs parents, afin d'être scolarisés²⁰. De façon à apparaître plus concret, le texte s'appuie sur l'exemple d'une jeune fille, Édith Ellenberger, dont le portrait est publié avec l'article²¹. Le rôle joué par la photographie est clairement annoncé : elle est utilisée comme « réclame ». Le portrait de la petite fille ne doit pas uniquement se lire comme le portrait d'Édith Ellenberger, mais aussi comme la figure « type » de l'enfant de missionnaires. Utilisant les codes des photographies de studio faites en Europe (fond neutre, vêtement élégant), ce portrait doit prouver que la vie dans les champs de mission peut être semblable à celle que l'on mène en Europe et que les enfants ne souffrent pas de la vie en Afrique (*Ill.11*).

La figure de l'enfant est aussi utilisée pour témoigner du rapprochement entre les populations d'origines culturelles différentes grâce au christianisme. Ces images s'adressent particulièrement aux jeunes Occidentaux.

20. RANOEL, « Que dit cette photographie ? », *Le Petit messager des missions évangéliques*, 1914, p. 51.

21. Édith Ellenberger est née le 19 octobre 1909 à Lukona au Zambèze. Elle est le troisième enfant du missionnaire Victor Ellenberger (1879-1972) qui travaille au Lesotho puis au Zambèze entre 1903 et 1934.

Illustration 11 :
Édith Ellenberger
dans le *Petit Messager*
des Missions, 1914.
Archives SMEP - Défap.



Le portrait du fils de Louis Pelot, missionnaire au Gabon, accompagne ainsi ce texte :

« Dites-moi, n'est-ce pas joli tous ces enfants là-bas de race, de couleur, de peuples si différents, qui pourtant se rapprochent si facilement, mêlent leurs vies et fraternisent si simplement, si sincèrement, et dont les cœurs apprennent à se tourner vers un seul et même Dieu²² ? »

Si la figure du missionnaire est utilisée comme métaphore de l'œuvre et de ses actions, son enfant incarne pour sa part son aboutissement : le « rapprochement des races par le rapprochement des cœurs²³ ». Bien que relevant d'un environnement particulier et de la sphère privée, les portraits d'enfants ne mettent ainsi pas davantage en avant des identités singulières.

22. *Petit Messager des missions évangéliques*, SMEP, décembre 1907.

23. *Ami des missions*, SMEP, février 1908.