

PROSELYTISME PROTESTANT AU BURKINA OCCIDENTAL DE 1932 A 1947 : CONCURRENCE RELIGIEUSE SANS GUERRE

Essai KONATÉ

Université Joseph Ki-Zerbo/ École doctorale des Lettres,
Sciences Humaine et Communication (L.E.S.H.CO.)

Laboratoire des Systèmes Politiques, Économiques, Religieux et Culturels
(S.Y.P.E.R.C.).

essai.konate@gmail.com et essai.konate@yahoo.com

Résumé

La religion relevant de l'irrationnel et du domaine socio-affectif, il peut conduire à un dangereux stade de la caractérisation, niveau de passion auquel le religieux peut être une menace pour la cohésion sociale. À l'instar de nombreux pays africains, le paysage religieux est varié au Burkina Faso. Les communautés religieuses vivent cependant ensemble dans une relative cohésion. Cet article veut questionner les fondements historiques de cette situation à travers l'exemple du Burkina occidental. Quelle ambiance relationnelle les pasteurs de l'Alliance chrétienne et missionnaire, évangélistes des peuples du Burkina occidental, ont entretenue avec les autres acteurs religieux ? Qu'est-ce qui explique le fait que malgré le prosélytisme, il n'existe pas de guerre religieuse dans cette partie du Burkina Faso ? L'objectif est de montrer que la concurrence religieuse n'a jamais compromis la paix entre les communautés culturelles. Depuis les premières manifestations du prosélytisme protestant, les religions abrahamiques ont toujours montré une volonté réciproque de se supplanter les unes les autres. À ce titre, elles ont évolué en entretenant des rapports mutuels empreints de rivalités. Mais, elles ont toujours su faire preuve de retenue lorsque l'essentiel, qui était la cohésion sociale, en venait à être menacé. Notre démarche a consisté à confronter des données de travaux scientifiques, d'archives et des entretiens oraux. L'article montre à quel point la gestion de la question religieuse a toujours été un défi pour les pouvoirs publics et les populations du Sabel et notamment au Burkina occidental.

Mots clés : Burkina occidental, Mission, Alliance chrétienne et missionnaire, Pères Blancs, prosélytisme.

Abstract

Religion being irrational and socio-affective, it can lead to a dangerous stage of characterization, a level of passion at which religion can be a threat to social cohesion. Like many African countries, the religious landscape is varied in Burkina Faso. Religious communities, however, live together in relative cohesion. This article aims to question the historical foundations of this situation through the example of Western Burkina. What relational atmosphere did the pastors of the Christian and Missionary Alliance, evangelizers of the people of Western Burkina, maintain with other religious actors? What explains the fact that despite proselytism, there is no religious war in this part of Burkina Faso? The objective is to show that religious competition has never been able to compromise peace between cultural

communities. Since the first manifestations of Protestant proselytism, the Abrahamic religions have always shown a reciprocal desire to supplant one another. As such, they have evolved by maintaining mutual relationships marked by rivalry. But they have always been able to show restraint when the essential thing, which was social cohesion, came to be threatened. Our approach consisted of comparing data from scientific work, archives and oral interviews. The article shows the extent to which managing the religious question has always been a challenge for the public authorities and the populations of the Sabel and particularly in western Burkina.

Keywords: *Western Burkina, Mission, Christian and Missionary Alliance, White Fathers, proselytism.*

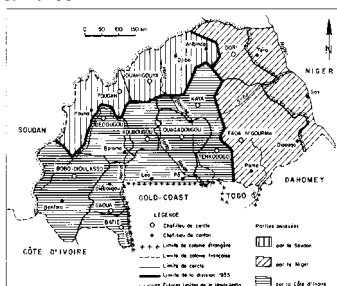
Introduction

Le Burkina Faso, pays situé à la croisée de l'espace sahélien où un islam rigoriste semble gagner du terrain et de la zone côtière où de nouvelles églises, aux discours parfois intolérants se développent, se distingue par sa diversité culturelle et sa tolérance religieuse. Musulmans, chrétiens et adeptes des traditions continuent à vivre ensemble, à entretenir des rapports de bon voisinage. En partant de l'exemple du Burkina occidental, nous voulons faire un recul historique pour comprendre la gestion de la question religieuse au Burkina Faso. Situé dans l'Ouest du pays (V. carte) et s'étendant sur une superficie de 77 911 de km², la zone illustre bien la diversité sociale et religieuse issue du long brassage historique. Dans cet espace, la cohabitation n'a jamais signifié l'homogénéité religieuse. L'évangélisation des peuples du Burkina occidental par les missionnaires protestants s'est inscrite dans cette dynamique. Entre l'année de la suppression de la Haute-Volta en tant que colonie et celle de sa reconstitution, l'Alliance chrétienne et missionnaire était fortement engagée dans la conquête des âmes, avec l'intention de faire des populations de fervents adeptes du christianisme évangélique. Il convient alors de s'interroger sur l'ambiance relationnelle qui existait entre les pasteurs et les autres acteurs religieux ? Notre objectif est de montrer que la concurrence religieuse n'a jamais compromis fondamentalement la paix entre les communautés culturelles et culturelles du Burkina occidental. L'article montre que la gestion de la question religieuse a toujours été un défi. La démarche a consisté à faire une lecture croisée de travaux scientifiques, d'archives missionnaires et coloniales complétée par des entretiens oraux. L'article analyse d'abord le contexte de l'expansion protestante au Burkina occidental, puis, le prosélytisme protestant et ses

conséquences et enfin, la coexistence religieuse qui prévalait malgré tout.

Carte : Le cadre administratif du Burkina occidental

Le Burkina occidental de 1932 à 1947



1. Le contexte du prosélytisme protestant au Burkina occidental de 1932 à 1947

1.1. Le contexte socio-culturel

Le Burkina occidental est un espace peuplé par une diversité de communautés socio-culturelles. De sa partie nord en s'étirant vers le centre vivent les Bwaba, les Bobo, les Marka et les Sanan ; sa partie ouest est peuplée par les Bolon, les Dioulas, les Karboro, les Samogho, les Senoufo, les Siamou, les Tiefo, les Wara, les Natioro, les Blé, les Turka et les Goin tandis qu'au Sud se trouve les Komono.

Cette kyrielle de communautés a cohabité pendant des siècles en entretenant des rapports plus ou moins empreints d'acceptation mutuelle. L'histoire du peuplement de cette partie du Burkina Faso révèle une très grande dynamique des relations interethniques. Rares sont les villages qui n'ont pas vu l'installation d'immigrants et le départ d'individus, de familles ou de groupes, de bord religieux différents au moins jusqu'au XX^e siècle (Kuba et al. 2003, p. 5). Dans cette grande mobilité humaine, les échanges culturels, l'assimilation et la conversion

linguistique et culturelle l'emportaient généralement sur les forces d'exclusions pour aboutir à de nouvelles identités collectives et de nouveaux groupes ethniques (Massa et Madiéga, 1995, p. 16). Les témoins de ces brassages sont entre autres les patronymes, les appellations toponymiques et les emprunts linguistiques. Dans ce Burkina occidental, les frontières ethniques sont généralement ambiguës et l'enchevêtrement ethnique est tel que certaines localités abritent des populations appartenant à différentes ethnies qui plaisaient entre elles dans le cadre de la parenté. Si la cohésion sociale caractérise le Burkina occidental, le facteur religieux en était un variable déterminant.

1.2. Le contexte religieux

Lorsque les premiers missionnaires américains s'installaient au Burkina occidental, les religions traditionnelles, l'islam et le catholicisme (notamment dans le cercle de Dédougou) existaient déjà. En 1932, avec 87,91% de pratiquants des religions traditionnelles (Rapport politique, 1932, ANS, 2 G 32-16), on peut affirmer que les populations du Burkina occidental y étaient encore très majoritairement tournées vers la perpétuation des vieilles structures ancestrales. La religion était à la fois un facteur identitaire et de cohésion sociale en ce sens qu'avec les autres manifestations de la vie sociale, elle concourait à la construction du grand ensemble fonctionnel que constitue la culture (Capron, 1962, p. 133).

Puis ont été introduits successivement l'islam, le catholicisme et le protestantisme. Dès leur introduction, ces religions abrahamiques ont été une menace pour les traditions locales. L'introduction de l'islam remonte aux XV^e et XVI^e siècles avec le pays Bobo comme porte d'entrée (Cissé, 1996, p. 937). Son expansion dans la Boucle de la Volta noire, un peu plus tardive, s'est faite en milieu marka et autour de Koungny en pays san grâce à l'installation de Marka venus de la vallée du bani en actuel Mali et à l'émergence de cités musulmanes telles que Safané, Lanfièra, Bossé, Wahabou, Tissi et Barani. La proximité des foyers islamiques du Macina, de Kong et l'intense trafic commercial ont été des facteurs favorables à cette islamisation de l'Ouest du pays. Au cours du XIX^e siècle des tentatives d'islamisation avaient également été lancées par les conquérants Wattara, les Marka et les Peuls. Cette effervescence islamique dans la boucle de la Volta noire eut pour échos

la fondation des États de Wahabou par Mamadou Karantao, de Bossé par Al Kari ainsi que la principauté peuls de Barani. Malgré cette ébullition religieuse, l'islam qui prévalait a été qualifié par Assimi Kouanda (1995, p. 233) « d'un islam de compromis », qui n'a jamais réussi à ébranler les structures anciennes. En 1932, il n'existait que 13,41% de musulmans au Burkina occidental (Rapport politique, 1932, ANS, 2G32-16).

Quant au catholicisme, jusqu'en 1932, il n'avait pas connu un grand progrès dans ce Burkina occidental non plus. Présent chez les Sanan et les Bwaba à partir de 1913, puis chez les Bobo à partir de 1928, cette nouvelle religion montrait une réelle volonté d'expansion dans cet espace. Ainsi, ni l'islam ni le catholicisme n'avait une réelle emprise sur les populations du Burkina occidental. D'ailleurs, comme l'affirma l'administrateur colonial, Delafosse (1922, p. 128) « dans l'ensemble, les Noirs musulmans et les Noirs chrétiens demeurent fidèles à bon nombre de leurs croyances ancestrales et à beaucoup des rites de leur ancien paganisme ». Outre, le contexte socio-culturel, il y avait un autre contexte non négligeable, celui de la domination coloniale.

1.3. Le contexte colonial

La colonie de la Haute-Volta fut créée le 1^{er} mars 1919, et placée sous l'administration d'un lieutenant-gouverneur, Édouard Hesling. Administrativement supprimée le 4 septembre 1932, ses circonscriptions furent rattachées aux colonies voisines jusqu'à sa reconstitution le 5 septembre 1947 (Mouragues, 1948, p. 18). Une partie des Bwaba (ceux du Nord), des Marka et tous les Sanan furent alors intégrée au Soudan français pendant que les autres peuples étaient rattachés à la Côte-d'Ivoire (voir carte). Durant cette période, l'exploitation coloniale atteint son niveau d'expression le plus élevé. Elie Allégret de la SMEP semble avoir fait ce même constat puisqu'il écrit dans son rapport de voyage au Soudan et en Haute-Volta en 1930 que dans la colonie « tout l'intérêt pour le moment va à la réfection des routes, à la mise en valeur des nouveaux territoires » (Allégret, 1930, p. 9). Des fonctionnaires servaient d'intermédiaires entre les populations et les commandants de cercles. Leur rôle était essentiellement de lever l'impôt, d'assurer le recrutement de la main d'œuvre, de veiller à l'exécution des prestations et des réquisitions, d'accueillir

convenablement les agents de l'administration centrale lorsqu'ils étaient en tournée (gardes cercles, commis, agents de santé) conformément au décret du 30 septembre 1887 portant code de l'indigénat. Tel fut donc le contexte de l'apostolat protestant : un contexte social diversifié, dominé par des croyances ancestrales et une colonisation qui était à son apogée.

2. Du prosélytisme à la concurrence religieuse 1930 à 1939

2.1. L'implantation missionnaire

La première mission protestante qui s'installa au Burkina occidental est une mission évangélique fondée depuis 1887 par le pasteur presbytérien Albert Benjamin Simpson : l'Alliance chrétienne et missionnaire (ACM). Représentée en Afrique de l'Ouest par Robert Roseberry, son directeur de l'Afrique de l'Ouest, l'ACM avait pour vision de s'étendre à l'intérieur de tous les pays de la Boucle du Niger. Conformément à cette vision, Roseberry fit des voyages d'exploration en Haute-Volta entre 1922 et 1923. Les récits de ces voyages sont relatés dans son livre intitulé *La vision du Niger*. Il y indiqua qu'il visita Bobo-Dioulasso et qu'il y acquit une concession à un coût de 1116 dollars. Après plusieurs rencontres avec les autorités coloniales et Wilbur Taylor, responsable des Assemblées de Dieu déjà implantées au moogho depuis 1921, il fit le choix d'implanter sa mission au Burkina occidental (Roseberry, 1934, p. 86). Le couple Paul Elton et Mabel Katherine Freligh s'installèrent alors à Bobo-Dioulasso en 1923 et s'intéressèrent spécialement aux Bobo. Ils nouèrent les relations nécessaires à l'intégration sociale, s'engagèrent dans une étude approfondie du milieu, s'attelèrent progressivement à transcrire la langue bobo aux fins d'alphabétisation et d'instruction des populations dans leur langue grâce à de fréquentes tournées ponctuées de séjours dans les villages et de dons (Esquerre, 1928, p. 147). La station missionnaire de Bobo-Dioulasso fut démultipliée à Santidougou dès 1923 pour accorder plus d'intérêt aux Bobo. Deux ans plus tard, une troisième station fut ouverte à Dédougou chez les Bwaba par le couple Bridinger. Ainsi, ils espéraient par l'instruction religieuse former des groupes de croyants fervents, déterminés à leur tour à répandre la doctrine protestante. Tous ces efforts leur ont valu la sympathie des populations et l'adhésion de Kèlètigu Sanon, un aveugle bobo à qui fut

administré le baptême en 1927 (Roseberry, 1934, p. 34 ; De Montjoye, 1980, p. 13). Mais, ces premiers missionnaires n'ont pas pu déclencher un catéchuménat régulier si bien qu'à la création de la préfecture apostolique, le protestantisme n'avait aucune assise solide au Burkina occidental. Le protestantisme ne comptait que quelques dizaines de croyants.

À partir de 1932, l'activité missionnaire de l'Alliance chrétienne et missionnaire s'intensifia au Burkina occidental grâce à un dynamisme impulsé par Richard Johanson depuis Santidougou et de ses collègues de Sanékuy au Soudan Français. Cela s'est soldé par de nombreuses adhésions. Dès 1933, Roseberry (1934, p. 113) notait avec satisfaction qu'une vingtaine de ressortissants d'un village bobo sont venus de leur propre gré demander à être enseignés par ses missionnaires. L'année suivante, c'était Leah Johanson qui témoignait dans *The Sudan Witness* que 200 personnes de neuf villages bobo étaient venues exprimer leur désir de devenir protestant et qu'ainsi, ils jetèrent leurs fétiches et amulettes de protection en gage de leur engagement. En plus de sa présence dans de nombreux villages Bobo, le protestantisme s'implanta dans tous les chefs-lieux de cantons. Les Gouin de Banfora, les Turka de Kibirina et les Karaboro de Tengréla furent évangélisés grâce à John Johanson et Andrew Hyndman à partir de 1937. Les Marka, les Bwaba du Nord et les Sanan furent aussi intégrés au champ missionnaire de l'ACM grâce aux efforts conjugués de Brindinger à partir de Dédougou et de Marius Bonjour depuis Sanékuy au Soudan Français. Les Pères Blancs reconnaissent cette dynamique protestante dans leurs rapports. Paternot (1934, p. 312) signalait que le protestantisme qui jusqu'ici n'avait pas fait de grands progrès connaissait désormais une activité de plus en plus grande et qu'ainsi le nombre de ses catéchumènes ne cessait d'augmenter au point que dans certains villages ses adeptes et ceux du catholicisme étaient à parts égales. Malgré tout, derrière ce succès apparent se cachaient d'ailleurs de grands défis que le protestantisme ne parvenait pas à relever. L'un de ces défis était lié à la réaction des autres religions.

2.2. Des religions traditionnelles conservatrices

Les religions traditionnelles en tant que facteur identitaire constituent l'essence même des civilisations africaines. Elles ne rejettent pas systématiquement les autres croyances tant que celles-ci ne

bouleversent pas l'ordre établi. En bons disciples d'Albert Benjamin Simpson, convaincus de sa doctrine de l'Évangile aux quatre Vérités dont la Sainteté exigée aux adeptes, les missionnaires de l'ACM tentaient de provoquer une sorte de révolution spirituelle et mentale chez tous les Africains. Leur but était de former des chrétiens convaincus, fervents et dévoués, capables de porter les idéaux de cette révolution spirituelle. Or, qui dit révolution, dit bouleversement de l'ordre ancien. Pour avoir de tels types de chrétiens, il leur fallait déconstruire les anciennes croyances et inviter les adeptes à se désengager vis-à-vis des coutumes présentées comme étant diaboliques. Il en résultait des comportements désinvoltes et profanatoires des néophytes envers les coutumes et les symboles sacrés. À Bobo-Dioulasso, lors de la danse des masques devant le sanctuaire du village, les néophytes se faisaient ainsi remarquer par leur refus de saluer les autels (Somé, 2004, p. 335). En pays bwa, ils refusaient de contribuer à la fabrication des masques, de participer à l'initiation au *do* et aux funérailles. Les missionnaires étant les auteurs de ces changements de comportements perturbateurs des coutumes, ils écoipaient naturellement d'une hostilité de la part des garants des coutumes. Diverses formes de pressions, telles que des privations de nourriture, l'imposition d'amendes de dédommagement et dans certains cas l'expédition en brousse à chaque arrivée des missionnaires, étaient exercées sur ceux qui manifestaient le désir de devenir protestants. L'opposition pouvait conduire souvent à des affrontements entre les défenseurs de la tradition et les néophytes, les premiers n'épargnant aucun moyen pour sauvegarder l'ordre ancien. Plusieurs cas de menaces et de persécutions contre les néophytes protestants sont relatés par des témoins. Dans la plupart des cas, la persécution visait l'éloignement des chefs de files des groupes de croyants, afin d'affaiblir le mouvement d'adhésion.

Là où les missionnaires intervenaient auprès de l'administration coloniale pour défendre la liberté religieuse et le mariage chrétien de leurs adeptes, les chefs et les notables coutumiers accusaient les missionnaires de complot dont le but était de détruire leur autorité au profit des catéchistes. Malgré toutes ces formes de résistance, le milieu traditionnel est celui où le protestantisme a fait le plus de progrès. Le protestantisme parvenait à démontrer la supériorité du Dieu protestant, la religion traditionnelle devenait vulnérable et les pasteurs, invitant les

auditeurs à les suivre, ne se lassaient pas d'illustrer leurs messages par l'échec des forces surnaturelles traditionnelles. Dans ce cas, certains adultes en quête de pouvoir mystique suivaient les protestants et d'autres autorisaient leurs familles à les fréquenter. Qu'en était-il donc des milieux islamisés ?

2.3. Un islam offensif

Tout comme ce fut le cas avec les religions traditionnelles, l'expansion protestante dans les milieux musulmans favorisa une évolution des rapports vers la rivalité. La lecture des rapports de l'ACM indique justement que la mission ACM d'AOF avait une préférence pour l'évangélisation des milieux musulmans. Les activités d'évangélisation que les protestants intensifièrent à partir de 1930 eurent alors une forte influence sur les fidèles musulmans. Cette stratégie qui semblait être une approche frontale s'avéra inefficace à cause des moyens déployés par les leaders musulmans pour dissuader leurs disciples.

De 1934 à 1939, dans un sursaut d'orgueil religieux « la résistance [musulmane] à la christianisation restait vivace, même si elle n'atteignait pas des sommets de violence » (Sandwidé, 1999, p. 414). En effet, l'évangélisation était ressentie évidemment par les autorités musulmanes comme une sorte de menace voire une provocation chrétienne qu'il fallait contrer d'une manière ou d'une autre. Diverses méthodes furent alors employées pour garder les fidèles musulmans et au meilleur des cas pour aller à l'offensive. C'est alors que dans leurs prédications, certains imams se mirent à présenter le christianisme comme étant la religion du Blanc et les missionnaires comme des complices de la colonisation. Ils tentèrent ainsi de convaincre les populations que l'islam demeurait la seule religion convenable aux Africains. Il était rare que les leaders musulmans s'en prennent directement aux missionnaires. Par contre, sur leurs fidèles qui tentaient de devenir protestants, ils exerçaient des formes de pressions évoluant de façon graduelle de la privation de nourriture aux pires cas d'empoisonnement en passant par les bastonnades et l'ingurgitation forcée d'infusion. Le rapport de David Masson de l'ACM en 1929 évoquait déjà la réaction des autorités musulmanes. Celui-ci faisait remarquer dans ledit rapport que les populations musulmanes se montraient accueillantes vis-à-vis des missionnaires mais que les maîtres coraniques tentaient de les

empêcher par divers moyens de se convertir au protestantisme (Masson, 1929, p. 76). Les autorités musulmanes allaient parfois plus loin dans leur action, par mesure de précaution, en interdisant même aux musulmans de se rendre aux enterrements des chrétiens. Au besoin, et surtout si leur intérêt convergeait, ils faisaient coalition avec des chefs locaux pour réduire l'influence protestante sur les populations. Là où les chefs de canton étaient des musulmans engagés, ceux-ci usèrent aussi de leur pouvoir pour limiter l'influence des protestants dans leurs zones administratives. Au delà de l'attitude défensive, le sursaut islamique qu'entraîna l'apostolat chrétien en général et protestant en particulier, a conduit à une offensive. Celle-ci s'est manifestée par des nombreuses actions de propagande musulmane. C'est ainsi que des marabouts, des maîtres coraniques et des fervents musulmans commerçants parcouraient, à l'exemple des pasteurs, les campagnes et les quartiers des villes pour faire de la propagande religieuse à travers des prêches et la multiplication des écoles coraniques. Et pour rendre l'islam davantage digeste pour les populations, les conditions d'adhésion à l'islam ainsi que certaines obligations religieuses furent allégées par endroit. Le ramadan, par exemple, n'était désormais obligatoire que pour les lettrés musulmans et la consommation de l'alcool avec modération étaient tolérée en pays bobo (Sandwidé, 1999, p. 83). Ce fut donc un véritable plan offensif que l'islam mit en œuvre contre l'influence missionnaire. Il est donc suffisamment clair que les religions traditionnelles de l'oralité et l'islam ont bien résisté au christianisme sans créer de crise religieuse d'envergure. Mais, quelle analyse pouvons-nous faire en retour des rapports que les missionnaires protestants et catholiques ont entretenus ?

2.4. Des Pères Blancs entre sérénité et concurrence

L'Alliance chrétienne et missionnaire et la Société des Missionnaires d'Afrique dont les membres portaient le nom de Pères Blancs sont les principales évangélisatrices du Burkina occidental. Ces deux missions ont entretenu durant la période de l'entre-deux-guerres des rivalités dont le terrain d'expression était l'occupation de l'espace, la conversion des âmes et la conservation des fidèles. Mais, contrairement aux protestants, la mission catholique était une institution très forte de ses appuis en métropole, de la complicité de certains administrateurs coloniaux par nationalisme et du charisme du vicaire apostolique de

Ouagadougou, Johanny Thévenoud. « Dès 1921, en effet, Mgr Thévenoud avait dénoncé l'invasion américaine en Haute-Volta, et s'était réjoui de l'appui que le gouvernement leur apportait pour combattre cette invasion » écrit Audouin (1982, p. 332). L'argument nationaliste ayant pesé en faveur de l'obtention d'une autorisation officielle des Pères Blancs à évangéliser l'AOF au profit de l'atteinte des objectifs de la colonisation française. Cette société bénéficia alors, la plupart du temps de la période d'entre guerres, de l'appui du pouvoir public français bien que la loi sur laïcité soit en vigueur. Au nom du nationalisme, elle eut pour mission d'extirper le clou américain en empêchant les missionnaires anglo-saxons d'exercer une influence sur les populations du bassin intérieur de la Volta.

À partir de 1934, les rapports entre ces deux protagonistes se sont durcis au point d'aboutir à une forte rivalité sur le terrain. Il convient ici de mettre du bémol sur l'appréciation simpliste que fait Sandwidé de ces rapports en estimant qu'ils se résumaient à « un fait ponctuel de jalousie et de compétition éphémère, compte tenu du déséquilibre des moyens déployés par les antagonistes et l'appui de l'administration coloniale aux missionnaires catholiques, jusqu'au lendemain de la seconde guerre mondiale, contre les protestants » (Sandwidé, 1999, p. 420). Certes, la version officielle des Pères Blancs était que l'activité missionnaire protestante était sans enjeu majeur. Le Préfet apostolique de Bobo-Dioulasso n'hésitait pas à tourner parfois en dérision le zèle des pasteurs qui ne semblait profiter qu'au catholicisme. Même lorsqu'ils se sentaient humiliés par le fait que ces étrangers arrivaient à les devancer sur ce territoire considéré comme étant le leur, ils trouvaient toujours quelque chose d'utile dans le zèle protestant ne serait-ce que la facilité d'apostolat qu'il leur offrait. Mais, cela est loin d'indiquer que les Pères Blancs étaient indifférents au dynamisme des missionnaires de l'ACM. Le préfet apostolique de Bobo-Dioulasso s'inquiétait du fait que le protestantisme était présent dans tous les grands centres du cercle de Bobo-Dioulasso alors le catholicisme n'y était pas (Esquerre, 1932, p. 399-400 ; 1935, p. 236). Dans l'optique de supplanter ces évangéliques partout dans leur espace apostolique, les différents responsables catholiques mirent en œuvre un plan offensif. Dès lors, l'observation parallèle des dates d'implantation à partir de 1928, révèle que l'occupation d'un centre par les protestants était suivie quelques mois ou quelques années plus tard par une

présence catholique. Or selon les recommandations du cardinal Lavignerie, les Pères Blancs devaient éviter de s'installer partout où exerçaient déjà des missionnaires qu'ils soient catholiques ou protestants (Somé, 2004, p. 53). Sur le terrain, la réalité fut tout autre à cause de la passion missionnaire dont la finalité est de vaincre. Dans cette guerre d'occupation de l'espace, « souvent, catholiques et protestants se rencontraient au tournant d'une piste » (Grosheury, 1937, p. 27). Les Pères Blancs redoutaient particulièrement la politique d'occupation de l'espace des protestants puisque n'eut été l'absence de catéchuménat régulier chez les pasteurs, les Pères avaient le sentiment que leur stratégie était bien meilleure. Celle-ci consistait à fonder des stations missionnaires dans chaque chef-lieu de circonscriptions administratives pour ensuite procéder à une expansion dans les localités secondaires suivant une stratégie de tache d'huile.

Par différents complots avec les chefs traditionnels et l'administration sur laquelle Thévénoud avait une certaine influence, du moins jusqu'à sa mort, les catholiques œuvraient également à empêcher l'obtention d'autorisation d'ouverture de lieux de culte dans certaines localités. Dès que le catholicisme s'implantait dans une région, l'accès à cette région se fermait pratiquement aux missions protestantes, l'inverse n'étant pas possible. L'influence catholique était parfois et par endroit telle que Bosselet (1968, p. 50) indiqua que l'installation des protestants se faisait pratiquement dans des endroits judicieusement choisis à l'avance par l'administration catholique. Lorsque l'autorité catholique ne jugeait pas nécessaire d'empêcher l'implantation protestante ou n'y parvenait pas, elle s'installait toujours à proximité afin d'exercer des activités subversives de sorte à empêcher l'adhésion au protestantisme ou récupérer leurs fidèles. À certains endroits c'était l'administration locale qui limitait la marge de manœuvre des pasteurs, à d'autres endroits la simple influence des Pères Blancs suffisait à décourager les conversions au protestantisme puisque les chefs qui leur étaient favorables œuvraient en leur faveur.

Dans certains cas, les rivalités atteignaient le seuil critique de l'affrontement entre fidèles des deux confessions chrétiennes. Ce fut le cas à Bama, dans la subdivision centrale de Bobo-Dioulasso, les Pères Blancs, ayant appris l'implantation du protestantisme en 1933, indiquaient qu'ils se préparaient à entrer en action contre ce succès dès que l'occasion se présenterait (Somé, 2004). Par la suite, la cohabitation

entre les fidèles protestants et catholiques devint difficile à cause des fréquents heurts qui se déroulèrent entre les adeptes des deux missions protagonistes. En effet, les protestants tenaient des propos vexatoires qui amenaient les fidèles catholiques du village à répondre par des coups. Pour éviter tout débordements violents, les pasteurs américains avaient donné à leurs fidèles la consigne de ne jamais rendre les coups reçus. Ils préféraient patienter jusqu'à obtenir une bonne occasion de faire intervenir le gouvernement américain. Une telle intervention sous prétexte de faire respecter la liberté du culte était une éventualité que l'administration française ne voulait, en aucun cas, envisager. Elle n'hésitait donc pas à intervenir pour éviter des dérives liées aux rivalités religieuses. À Ouagadougou, les catholiques, accusant à leur tour les Assemblées de Dieu d'être agressifs envers leurs fidèles, ont dû saisir le tribunal qui a dû trancher la question (Audouin, 1982). Malgré cette forte concurrence religieuse dans le Burkina occidental, la cohésion sociale a été sauvegardée. Cela a été possible parce qu'en réalité entre les populations à la base il n'existait aucun souci de collaboration et les autorités religieuses ont toujours évité l'extrémisme dans la collaboration.

3. Une coexistence religieuse conservée

Certains analystes n'hésitent pas à attribuer aux religions une part non négligeable des violences perpétrées actuellement dans le monde. Est-ce le cas dans le Burkina occidental ? Terre de grande diversité culturelle, il a une vieille tradition de cohabitation religieuse vu la multiplicité des confessions exogènes ci-dessus présentées. Malgré, l'esprit de compétition qui y a prévalu entre les différentes religions, l'essentiel qui était la paix et la cohésion sociale, a été préservé. Prenant l'exemple de l'islam, Sandwidé (1999, p. 414) note que la résistance à la christianisation restait vivace sans atteindre cependant des sommets de violence. Tout comme dans la majeure partie de l'Afrique de l'Ouest, les missionnaires de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire se heurtaient au poids d'un islam en expansion. L'islam bénéficiait d'atouts tels que son implantation plus ancienne, sa meilleure adéquation avec les coutumes africaines (respect de la polygamie et tolérance envers les pratiques animistes), l'absence d'une longue étape dans le processus de conversion et surtout l'impossibilité pour les populations de faire une

confusion entre cette religion et la domination coloniale. Bien que l'islam ait sur le christianisme une longueur d'avance, les musulmans se montraient généralement tolérants envers les missionnaires chrétiens.

De leur côté, les missionnaires évitaient à tout prix l'affrontement direct en s'attachant à un message d'amour qu'ils considèrent comme devant régir les relations entre l'homme et le divin puis entre lui et ses semblables. Les missionnaires adoptaient donc des attitudes sympathiques et humanistes en vue de se faire apprécier, accepter et adopter par les populations qu'ils évangélisaient. Par les œuvres sociales (assistance sanitaire, secours d'urgence et assistance aux personnes démunies), l'apprentissage et la traduction des langues locales, l'intérêt accordé aux enfants, aux femmes et aux jeunes, ils gagnaient leur confiance et leur estime. L'Évangile proclamé publiquement contenait toujours ce langage d'amour invitant l'auditoire à expérimenter l'amour divin dans le protestantisme. Si à la base les néophytes s'agitaient par endroit avec la volonté d'en découdre avec le camp adverse, les consignes ont toujours été données dans le sens de l'apaisement. Face à la provocation, les adeptes étaient invités à suivre l'exemple du Christ et des premiers chrétiens qui, face aux persécutions ont été non violents. De Benoist (1987, p. 497) fait savoir qu'en pays Bobo, les heurts étaient fréquents entre les adeptes catholiques et protestants car les derniers insultaient souvent les catholiques, qui, eux, répondaient par des coups. Cependant, les protestants avaient reçu des missionnaires la consigne de ne jamais répondre aux coups. Il était évident que si ses actes de violences physiques s'aggravaient, ils saisiraient alors l'occasion de faire intervenir leur gouvernement sous prétexte de faire respecter la liberté du culte, éventualité que l'administration française ne voulait, à aucun prix, envisager. Au cours des années 1930, l'influence des Pères Blancs était forte sur les administrateurs coloniaux des cercles et les chefs de cantons du Burkina occidental. Les pasteurs soupçonnaient une sorte de coalition entre ces concurrents et l'administration coloniale en vue d'ôter le clou étranger du territoire dit français. Dans ces conditions, ils ne pouvaient compter que sur l'intervention surnaturelle et sur celle de leur gouvernement en défense de leurs citoyens menacés ou des libertés religieuses remises en cause. La possibilité que de telles interventions créent des incidents diplomatiques justifiait la prudence et la retenue de l'administration envers les pasteurs de l'ACM. À partir de 1944, la situation des

protestants évolua positivement en Haute-Volta. À Sourou, les deux missions ont frôlé l'affrontement à cause de cette même attitude. Entre les mois de mai et octobre 1947, les rapports entre catholiques et protestants se sont tendus à Sourou dans le nouveau cercle de Tougan. Les catholiques déterminés à éjecter la présence des protestants dans ce village ont engagé un bras de fer avec le pasteur Martin Williard. Déterminé à tenir tête aux Pères Blancs, celui-ci rapporte que « ... j'ai fait remarquer que nous étions disposés à mettre toute cette affaire devant Monsieur l'Administrateur mais pas devant les Pères, et que c'est l'Administration Française qui gouverne et non l'Église Catholique Romaine » (Keller, 1949, p. 1). Jean Keller, représentant des missions protestantes d'AOF était fréquemment sollicité dans de tels cas. Grâce à son intervention et en se fondant sur l'avis de l'administrateur du cercle de Tougan, Mouragues (1949, ANB 22V419), rétablit les protestants dans leur droit d'antériorité d'occupation du terrain à Sourou au nom du principe de paix. Cette décision soulagea les protestants qui trouvaient en elle une justice rendue par une administration coloniale restée longtemps défavorable à leurs activités. Ainsi, dans la plupart des cas où des recours furent faits, l'administration n'eut d'autre choix que de trancher en faveur de la mission lésée. Un autre cas similaire se présenta à Tansila en pays bwa. Dans ce village bwa, un pasteur protestant cherchait à obtenir un lieu de culte non loin de la chapelle catholique. Comme ce fut le cas pour les protestants à Sourou, les catholiques ont été établis dans leur droit d'antériorité à Tansila. Après la Seconde Guerre mondiale, l'administration s'engagea dans une politique religieuse de neutralité. Au nom de ce principe, elle s'efforçait de jouer un rôle de véritable arbitre du jeu de la concurrence religieuse. Cela joua un rôle capital dans la résolution de nombreuses crises religieuses. Le sentiment de justice rendue dans l'impartialité amenait les acteurs à se soumettre aux décisions de l'administration.

Il revenait à l'administration de veiller à ce que tout conflit religieux soit évité entre les populations de sorte à ne pas perturber le projet colonial. Elle avait la mission de garantir la liberté religieuse à tous les habitants du territoire. Au nom de ce rôle régalien, l'administration s'arrogeait le droit d'assurer un contrôle des activités religieuses. Elle pouvait, lorsque les circonstances l'exigeaient, imposer une surveillance aux acteurs religieux en vue d'éviter tout débordement

pouvant mettre en mal la paix et la cohésion sociale. Outre les efforts fournis par l'administration et les protestants, il y avait aussi ceux fournis par les musulmans et les coutumiers.

Autant, les protestants ont fourni des efforts dans le sens de la bonne cohabitation, de même nous ne saurions ignorer ceux fournis par les populations en général et les autres acteurs religieux en particulier envers eux. En effet, comme déjà développé plus haut, le protestantisme s'est implanté et s'est développé dans un milieu où d'autres religions étaient déjà présentes. Ce fut donc par tolérance que ces religions ne se sont pas prévaluées de leur droit d'ancienneté pour affronter les missionnaires protestants avec intégrisme. Pour une bonne partie de la population le religieux loin d'opposer devraient promouvoir des valeurs de tolérance dans une dynamique œcuménique. Ainsi, la mobilité religieuse était fréquente. De l'islam au protestantisme, ou du protestantisme au catholicisme ou même des religions traditionnelles à l'une des religions importées et vis-versa, la mobilité était permanente selon le gré et les besoins du moment. Si cette mobilité religieuse provoquait parfois des querelles, les communautés de départ finissaient généralement par accepter les choix opérés par leurs membres rétrogrades. Les dynamiques de conversions, de reconversions, les mariages mixtes et les pratiques mixtes sont communs aux religions importées qui, pour la plupart, ont compris l'enjeu d'une prise en compte des aspirations populaires. Ainsi, les moyens pacifiques de la concurrence religieuse ont été développés et ont prévalu au cours de la période étudiée constituant une force du fait religieux burkinabè.

La forte mixité, au-delà des résistances ponctuelles qu'elle provoquait, contribuait à la solidité du modèle de coexistence religieuse. Dans la nouvelle dynamique qui est née du contact avec l'islam et le christianisme, la religion n'était donc plus ce marqueur immuable et prééminent d'identité. Les protestants n'entendaient pas accomplir une mission civilisatrice. Au contraire, ils se vantaient de promouvoir la bonne culture africaine notamment les langues. Engagés dans une dynamique d'africanisation du protestantisme, les pasteurs étaient tolérants vis-à-vis de la polygamie même s'ils n'en faisaient pas la promotion, le principe étant le mariage monogamique. En fin de compte, les chrétiens et les musulmans conservaient dans cet espace une part relativement grande de tradition locale. Le poids de la tradition se manifeste notamment par la forte influence de la chefferie

coutumière dans les relations sociales et dans la sphère politique. Un des héritages de cette tradition, est la plaisanterie que les alliés ou les parents font, qu'ils soient chrétiens, musulmans ou traditionalistes. Ce système de jeu entre certains groupes ethniques qualifiés de parents et certains villages ou familles qualifiés d'alliés permet de se moquer les uns des autres ou de s'insulter avec un sens d'humour sans que cela ne dégénère en respectant un code du jeu. Même étant des rivaux, les acteurs religieux ont appris à se respecter et à s'entraider. C'est ainsi que l'assistance sanitaire des missionnaires étaient offerte autant aux chrétiens qu'aux non-chrétiens.

Conclusion

Le Burkina occidental fut le centre de fortes concurrences religieuses entre 1932 et 1947. L'Alliance Chrétienne et Missionnaire, mission évangélique, participa à l'histoire religieuse du Burkina occidental dès 1923. À partir de 1932, elle s'est engagée dans une grande expansion qui l'a conduite à occuper la plupart des centres stratégiques du Burkina occidental. Même si leur apostolat manquait d'enracinement, leur dynamisme suscitait des réactions diverses chez les autres religions. Si pour les pasteurs américains les armes de la victoire étaient la prière et la puissance que libère la foi en Dieu, il n'en demeure pas moins que le sentiment de fierté que créait l'appartenance à une religion favorisait des heurts qui s'exprimaient parfois par des actes isolés de violence. Mais, d'une manière générale, les rivalités religieuses atteignaient rarement le seuil critique de crises communautaires. Les acteurs religieux savaient éviter d'en arriver là et même lorsque la passion religieuse l'emportait dans les rapports, l'administration coloniale était un recours. Son intervention permettait de régler des questions litigieuses entre les confessions religieuses.

Références bibliographiques

Allégret Elie, (1930), *Rapport sur son voyage d'enquête en AOF*, confidentiel, Paris, Bibliothèque DEFACP Bd Arago.

Audouin Jean, (1982), *L'évangélisation des Mossi par le Père Blancs : approche sociolinguistique*, Thèse de 3^e cycle. Paris, École des Hautes Études en Science Sociales.

- Bassolet François Djoser**, (1968), *L'évolution de la Haute Volta*, Ouagadougou, Imp. Nationale.
- Benoist Joseph-Roger (de)**, (1987), *Église et pouvoir colonial au Soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala.
- Bouron Jean-Marie**, (2010), « Les Pères Blancs, acteurs du jeu colonial, mission catholique et enjeux politiques en Haute-Volta au lendemain de la seconde guerre mondiale », in *Histoire et Missions Chrétiennes*, n° 14, juin.
- Capron Jean**, (1962), « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés bwa traditionnelles », in *Revue Africa*, International African Institute, University Press, Oxford, Vol XXXII, N° 2, Avril.
- Cissé Issa**, (1996), « L'islam au Burkina pendant la période colonial », in Madiéga Georges et Nao Oumarou. (dirs), (2003) *Burkina Faso cent ans d'histoire, 1895-1995*, Actes du premier colloque international sur l'histoire du Burkina, T. 1, Paris, Karthala.
- Delafosse Maurice**, (1922), *Les Noirs de l'Afrique*, Paris, Payot et CIE.
Diaire de Tounouma du 4 novembre 1933, APB, Missionari d'Africa, Rome.
- Esquerre Césaire**, (1928), « Rapport de la préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso », in *Rapports annuels Société missionnaires d'Afrique*, n° 23, Alger, Maison Carré, pp. 146-162.
- Esquerre Césaire**, (1932) « Rapport de la préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso », in *Rapports annuels Société missionnaires d'Afrique*, n° 27, Alger, Maison Carré.
- Groshenry Louis**, (1937), *De Bobo, le pays des fétiches*, Algérie, Maison-Carrée R.M.M.A.
- Keller Jean**, (1949), *Lettre à Monsieur le Gouverneur Mouragues de Haute-Volta le 26 août au nom de la Société des Missions Évangéliques de Paris et en qualité de Délégué Général de la Fédération des Missions Protestantes de l'AOF*, texte manuscrit. ANB, 22V419.
- Kouanda Assami**, (1995), « La progression de l'islam au Burkina Faso pendant la période coloniale », in Massa Gabriel et Madiéga Georges, *La Haute-Volta coloniale témoignage, recherches, regards*, Paris, Karthala.
- Kuba René et al. (dirs)**, (2003), *Histoire du peuplement et relations interethniques au Burkina Faso*, Paris, Karthala.
- Massa Gabriel et Madiéga Georges**, (1995). *La Haute-Volta coloniale témoignage, recherches, regards*, Paris, Karthala.

- Masson David**, (1930), *The Annual Report Of The Christian And Alliance Missionary*, May 20-2.
- Montjoye Emmanuel (de)**, (1980), *L'Évangile en pays Bobo*, HV, Bobo-Dioulasso, La Savane.
- Mouragues Albert**, (1949), Correspondance N° 191/APS du 1^{er} septembre adressé au Gouverneur Général de l'AOF, Ouagadougou, PM/GG, ANB 22 V 419
- Mouragues Albert**, (1948), *Rapport politique et administratif annuel*, Haute-Volta, ANS, 2 G 48-34.
- Paternot Marcel**, (1934), « Rapport de la Préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso » in *Rapports annuels de la société des missionnaires d'Afrique*, n° 29, Alger, Maison Carrée, pp 309-329.
- Paternot Marcel**, (1935), « Rapport de la préfecture apostolique de Bobo-Dioulasso », in *Rapports annuels Société missionnaires d'Afrique*, n° 30, Alger, Maison Carré, pp 214-239.
- Pierce Milton et Nancy**, (1997), *Les triomphes, épreuves, tapages et futilités de l'histoire : soixante-quinze années du ministère de l'Alliance au Burkina Faso*. Bobo-Dioulasso, A.C.M.
- Rapport politique et administratif de la Haute-Volta de 1932*, ANS, Dossier 2G32-16
- Roseberry Robert Sherman**, (1934), *The Niger Vision*, Harrisburg P.A, Christian Publications, inc.
- Sandwidé Épiphanie Casimir**, (1999), *Histoire de l'église au Burkina Faso, traditio, receptio et re-expressio : 1899-1979*, Rome, Université grégorienne/ Propagando Fide.
- Sanon Elie et Schaeffer André**, (2021), *Une mission, une église, une vision, une histoire, Histoire de l'église de l'Alliance chrétienne au Burkina Faso*, 90^{ème} anniversaire, Bobo-Dioulasso, EAC-Burkina Faso.
- Somé Magloire**, (2004), *La christianisation de l'ouest-volta. Action missionnaire et réactions africaines, 1927-1960*. Paris, L'Harmattan.
- Somé Magloire**, (2006), « Les missionnaires protestants anglo-saxons face au nationalisme français dans la colonie de Haute Volta de 1920 à 1939 ». in *Le fait missionnaire*. n°18, Sciences Sociales et Missions, juin, pp. 73-108.