

## École catholique et décolonisation ecclésiale. Socio-histoire d'une controverse sous la 1<sup>e</sup> république de Côte d'Ivoire

Éric Lanoue

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1898>

DOI : 10.4000/assr.1898

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004

Pagination : 5-24

ISBN : 2-222-96754-6

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Éric Lanoue, « École catholique et décolonisation ecclésiale. Socio-histoire d'une controverse sous la 1<sup>e</sup> république de Côte d'Ivoire », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, mis en ligne le 19 septembre 2007, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1898> ; DOI : 10.4000/assr.1898

---

## ÉCOLE CATHOLIQUE ET DÉCOLONISATION ECCLÉSIALE SOCIO-HISTOIRE D'UNE CONTROVERSE SOUS LA 1<sup>ère</sup> RÉPUBLIQUE DE CÔTE D'IVOIRE

En Afrique subsaharienne, l'accession de nombreux pays à l'indépendance politique donna un nouveau visage aux Églises du Sud, désormais inscrites dans des contextes nationaux. C'est à la faveur d'une encyclique papale (1) que les archevêques africains lancèrent des appels en direction de prêtres européens aux pratiques pastorales distinctes de celles des missionnaires présents sur le continent africain depuis le début des colonisations et rompus à la tâche de l'évangélisation des « peuples d'Afrique ». Étaient ainsi créées les conditions d'une rencontre inédite. Comme le montre cet article, à propos d'une controverse relative au devenir des écoles catholiques en Côte d'Ivoire, l'entente entre ces trois catégories d'acteurs – les missionnaires déjà en place, les prêtres nouveaux venus et les prélats ivoiriens – fut loin d'être cordiale. Une question capitale fut au centre de la controverse : l'école catholique était-elle le vecteur adéquat d'une poursuite de l'évangélisation ? Rappelons ceci : dès le début de la Colonie de Côte d'Ivoire (1896), les missionnaires catholiques conçurent l'école comme le moyen quasi-exclusif d'une prime évangélisation ; à l'indépendance, pour diverses raisons – faute de personnel mais aussi de peur de ne plus maîtriser leur œuvre – ils tentèrent d'en déléguer les tutelles à une seconde catégorie d'acteurs, des prêtres récemment débarqués en Côte d'Ivoire (1960). Mais parmi ces nouveaux venus, certains perçurent l'école catholique comme un frein à un style d'évangélisation qu'ils entendaient mener ; l'hostilité manifestée à l'égard d'un maintien des écoles catholiques fut telle que les prélats ivoiriens prirent position.

---

(1) Il s'agit de l'Encyclique papale *Fidei Donum* datée de 1957, autorisant les détachements de prêtres diocésains auprès de diocèses en exprimant la demande. Cette encyclique abroge le *ius commissionis*, dans le vocabulaire romain un droit garant, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, d'une attribution exclusive de territoires à évangéliser confiés aux sociétés missionnaires par le Vatican, normalement sans possibilité d'invasion par d'autres sociétés.

Cette recherche, fondée sur des archives d'instituts missionnaires et des entretiens réalisés avec un des acteurs témoins de cette période (2), est consacrée à la genèse historique de cette controverse, à son contenu, à ses enjeux, à ses protagonistes et, en dernier lieu, à son issue, en 1974. Nous verrons d'abord comment, en Côte d'Ivoire, la critique de l'école catholique a pris place dans le cadre d'une critique du rôle des missions au temps de la colonisation, ce qui donna lieu à l'invention de nouvelles stratégies de présence missionnaire et à un type de travail éducatif et religieux aux antipodes de celui naguère pratiqué. Nous tenterons ensuite de cerner les enjeux religieux, scolaires et politiques de la controverse développée entre les partisans de l'école catholique, en l'occurrence les prélats ivoiriens, et ses détracteurs les plus « progressistes ». Enfin, nous détaillerons l'issue de cette controverse. Mais, au-delà de son issue immédiate – « l'intégration nationale » des écoles catholiques au système éducatif ivoirien – pareille controverse appelle un certain nombre d'interrogations relatives à l'un des fondements de la 1<sup>ère</sup> République de Côte d'Ivoire. On peut en effet considérer l'issue de cette controverse comme la spécification d'une alliance scellée au temps d'Houphouët-Boigny entre l'Église et l'État (3), alliance politico-religieuse garante d'un soutien public accordé aux œuvres sociales de l'Église. En apparence, cette controverse intéressa davantage l'Église que l'État dans la mesure où des prêtres et non des hommes politiques ivoiriens – *a fortiori* le président Houphouët-Boigny – la lièrent à celle d'une décolonisation religieuse et politique dont ils entendaient être les fers de lance. C'est la raison pour laquelle nous n'aborderons pas ici, directement du moins, le point de vue de l'État ivoirien sur l'école catholique : le président Félix Houphouët-Boigny, très pragmatique, s'en est servi comme d'un sous-système de l'enseignement public, largement subventionné. Cependant, depuis la montée en puissance des bailleurs de fonds dans le domaine de la gestion financière des écoles (1991), et surtout depuis le déclenchement de la guerre en Côte d'Ivoire (19 septembre 2002), cette alliance, telle qu'elle s'est spécifiée au sujet des écoles catholiques, a été remise en cause. Manière de dire la mise en péril progressive et l'actuel effondrement d'un des piliers, parmi tant d'autres (4), de la « Nation » ivoirienne.

---

(2) Ces archives proviennent de la Société des Missions africaines (Rome), de la Mission de France (Le Perreux) et de l'archidiocèse d'Abidjan. Cf. la bibliographie générale. Début 1999, à Paris et au Perreux, j'ai réalisé plusieurs entretiens semi-directifs avec Paul Collet, prêtre de la mission de France parti en Côte d'Ivoire entre 1960 et 1968. Son témoignage d'acteur et d'informateur a été central pour reconstituer et comprendre la controverse relative aux écoles catholiques en Côte d'Ivoire. Paul Collet est aujourd'hui décédé.

(3) Baptisé en 1912 par les missionnaires, Houphouët-Boigny a toujours éprouvé une dette envers eux : il ne les a jamais accusés de colonialisme, leurs écoles non plus. Libre à chacun de juger Houphouët-Boigny amnésique. Il n'empêche qu'au temps d'Houphouët-Boigny le point de vue de l'État sur les écoles catholiques fut un principe régulateur de l'alliance scellée entre le politique et le religieux. Nous tenons par-là notre thèse : le renforcement institutionnel des écoles catholiques en Côte d'Ivoire, entre 1960 et 1974, a été vécu de manière beaucoup plus douloureuse du côté de l'Église que de l'État.

(4) BANÉGAS et MARSHALL-FRATANI (2003).

## Décolonisation ecclésiale et critique de l'école catholique : la Mission de France en Côte d'Ivoire (1960-1968)

### *Élargissement de l'espace ecclésial*

La population ecclésiale en Côte d'Ivoire connut une forte dominante non-africaine au moins jusqu'au début des années 1970 (tableau 1). Les prêtres, religieux et religieuses non-africains, principalement des Européens, représentaient 95,7 % de cette population en 1950, 85,4 % vingt ans plus tard, en 1970. Dans son ensemble, le personnel ecclésial a été multiplié par 3,7. Cette prodigieuse augmentation profita essentiellement aux prêtres, religieux et religieuses non-africains.

**Tableau 1**  
**Évolution de la population ecclésiale en Côte d'Ivoire selon la nationalité (non-africaine, africaine), années 1950 à 1970**

années	Prêtres		Religieux (non ordonnés prêtres)		Religieuses	
	non-africains	africains	non-africains	africains	non-africaines	africaines
1950	115	7	3	0	105	3
1955	137	15	12	0	119	11
1960	168	29	18	0	181	17
1965	255	50	37	0	287	45
1970	291	61	71	0	371	64

Source : annuaire de l'Église catholique, 1973

Quasi-inexistant en début de période, le clergé africain apparaît toujours minoritaire même s'il gagne du terrain sur la période considérée. Au sein de l'Église ivoirienne, en période d'indépendance, cette pénurie de prêtres autochtones introduisait des décalages douloureusement vécus : échue à un archevêque ivoirien nommé en 1960, Mgr Yago, la direction de l'Église ivoirienne pouvait difficilement faire pression, du moins au début des années soixante, sur l'écrasante majorité d'un clergé originaire d'Europe et détenteur de toutes les positions clés à l'intérieur des différents ministères. De surcroît, la diversification de l'espace ecclésial, tendance observable du côté non-africain, engendra des conflits entre les nouveaux missionnaires entrants et ceux depuis longtemps installés en Côte d'Ivoire. Ces conflits eurent, en outre, pour enjeu le contrôle et le placement du clergé autochtone. Les missionnaires de Lyon, fiers de leur prime évangélisation, majoritaires parmi le personnel d'Église (graphique 1, annexe), utilisaient les prêtres africains comme leurs subalternes, ce qui révoltait les prêtres nouvellement expatriés favorables à l'émancipation de ce clergé d'appoint et, surtout, à sa promotion aux postes clés de l'Église (curés de paroisse).

Nous avons pu identifier treize organisations religieuses catholiques d'origine européenne (tableau 3, annexe) nouvellement implantées en Côte d'Ivoire au cours de la décennie soixante, pour la plupart à Abidjan, avec la ferme intention de poursuivre l'évangélisation. Pour ces congrégations et sociétés parties à la recherche d'un point de chute dans le « Tiers-Monde », la capitale ivoirienne, plus que Dakar, exerçait des attraits singuliers ; elle symbolisait, en effet, un lieu d'implantation nouveau, très stratégique en Afrique de l'Ouest, encore jamais investi pour la

plupart d'entre elles. « Ville-monde avant d'être 'mondialisée' » (Vidal, 2002), Abidjan fut, depuis sa création en 1903, une terre d'accueil pour des populations venues de toute l'Afrique de l'Ouest, du Proche-Orient mais aussi d'Europe. L'indépendance offrit l'opportunité de rejoindre facilement Abidjan, notamment pour des religieux ; ils s'y précipitèrent.

### *Critique du colonialisme et de la mission catholique à l'intérieur de l'Église*

Sans être prédestinés à l'évangélisation des peuples d'Afrique selon une vocation spécifique à leur institut, comme le furent, à l'inverse, de nombreux instituts religieux fondés au XIX<sup>e</sup> siècle, les prêtres de la Mission de France soutinrent la cause des décolonisations, en Métropole comme en Algérie, puis plus largement au Sud du Sahara. Proches des migrants algériens dans leurs paroisses françaises et en contact avec les populations d'Afrique du Nord (5) (Algérie Maroc, Tunisie), ces prêtres « très motivés par la Guerre d'indépendance » (6), aidaient le FLN, cachaient des réfractaires à la mobilisation, organisaient leur passage en Suisse et distribuaient clandestinement des tracts (7). Mais, à la fin des années cinquante, la Mission de France suivit un mouvement d'internationalisation, d'ailleurs commun à toutes les communautés religieuses catholiques en manque de vocations (Dufourq, 1991). La décision fut ainsi prise de « voir plus loin que le petit territoire français » et de s'engager « au-delà de l'Algérie avec sa guerre de Libération » (8). Conformément à cette réorientation géopolitique, un de ses prêtres, Paul Collet, partit en Côte d'Ivoire.

Né en 1920, Paul Collet avait déjà accompli 15 ans de sacerdoce au service de la Mission de France avant d'arriver à Adjamé (quartier populaire et cosmopolite d'Abidjan), en 1960. Ses premiers contacts avec le prélat ivoirien et l'équipe des trois missionnaires de Lyon à Adjamé lui firent l'effet d'une onde de choc : la Limousine épiscopale, conduite par un chauffeur en livrée, l'achemina en grande pompe vers la paroisse Saint-Michel d'Adjamé où il rejoignit des missionnaires de la Société des missions africaines peu disposés à l'accueillir. Paul Collet supporta difficilement les « Miss d'Af », en particulier leurs pratiques religieuses, sacramentalistes à l'excès en cette période encore anté-conciliaire, (messe le dos tourné aux fidèles, baptêmes à la chaîne et confessions subordonnées au paiement du denier du culte, attesté sur présentation d'un carnet) et leur relation paternaliste avec les rares prêtres du bas-clergé ivoirien. En août 1961, avec l'aide d'un autre prêtre de la Mission de France, il parvint à conquérir l'autonomie résidentielle de sa mission en habitant sur un terrain concédé à l'Église ivoirienne par les Ébriés d'Agban (9).

Aucune stratégie des instances religieuses supérieures en Côte d'Ivoire n'explique pourquoi deux missions si différentes cohabitèrent. En revanche, la

---

(5) Les premiers contacts de la Mission de France avec l'Afrique du Nord remontent à 1950. Des équipes de prêtres s'implantent davantage en Algérie (Alger, Constantine, Bab-El-Oued, Husseinide et Souk-Ahras) qu'au Maroc (Casablanca) et en Tunisie.

(6) Entretien avec Paul Collet, février 1999.

(7) Ces engagements politiques leur valurent d'être expulsés de Souk-Ahras en 1956, surveillés de près par le ministère de l'Intérieur (perquisitions dans 23 communautés de la Mission de France en 1958) et traduits en justice en 1960 (procès Robert Davezies).

(8) Entretien avec P. Collet, février 1999.

(9) Les Ébriés de cette commune d'Abidjan revendiquaient la propriété du sol du fait de leur implantation ancienne sur les bords de la lagune. La concession de ce terrain à l'Église catholique ivoirienne équivalait à une forme de reconnaissance de son autorité.

Mission de France pût s'implanter en Côte d'Ivoire à la suite d'une encyclique papale qui autorisait toute formation catholique désirant s'installer dans le pays (10). La présence de la Mission de France aux côtés des missionnaires de Côte d'Ivoire relevait donc d'une décision émanant du Vatican et non de l'épiscopat de Côte d'Ivoire. Dans son contrat signé avec l'archevêché d'Abidjan, la Mission de France fixa deux exigences : d'abord entreprendre un « travail missionnaire relatif aux non-chrétiens » et non un « travail de pastorale ordinaire centré sur les chrétiens », ensuite « vivre en équipe ou en communauté ». Les énoncés de ces exigences révèlent une stratégie d'implantation propre à l'esprit de cet institut, déjà expérimentée en France : la première des exigences ménageait l'insertion future des prêtres dans le monde civil, en dehors de la stricte administration d'une paroisse, tandis que la seconde prévoyait, à terme, une vie d'équipe communautaire sous l'autorité d'un prêtre africain. Dans cet esprit, trois « propositions concrètes » figuraient parmi celles adressées à l'archevêque Mgr Yago : la prise en charge d'un poste paroissial et d'un poste d'action catholique dans un secteur à majorité non-chrétienne, la résidence dans une « petite maison » plutôt que dans « une grande cité paroissiale » et l'autosubsistance matérielle garantie au moyen d'un travail rémunéré. Par le respect de ces exigences, les dirigeants de la Mission de France entendaient lier les formes d'apostolat déjà entreprises en France à celles à entreprendre en milieu urbain abidjanais pour établir une continuité de leurs options tant religieuses que civiles.

Avec la consigne reçue de leur supérieur de ne pas « révolutionner l'Église d'Abidjan », Paul Collet et les membres de son équipe adaptèrent les exigences de leur institut aux caractéristiques de l'espace ecclésial ivoirien des années soixante. Pour s'insérer dans cet espace, ils mobilisèrent des savoir-faire pratiques et des catégories d'analyse propres à leur trajectoire – paradoxale – de prêtres à la fois intégrés à l'Église et en marge de sa hiérarchie. Leur mode de présence au sein de l'institution ecclésiale et d'intégration auprès des populations illustre en Côte d'Ivoire « un cas original des relations complexes entre religion et action dans l'espace public » (Viet-Depaule, 2000, p. 121). Il faut ajouter que les stratégies de présence mais aussi les catégories d'analyse de ces prêtres avaient pour effet de provoquer l'indignation des autres prêtres européens. Chez les prêtres de la Mission de France, les conflits engendrés étaient perçus comme les preuves de la justesse de leurs engagements.

Les missionnaires de Lyon remirent aux prêtres de la Mission de France la direction d'un cours complémentaire, récemment construit par leur soin. Sans être encore en mesure de refuser la tutelle des missionnaires de Lyon, Paul Collet et son confrère, tous deux impliqués dans des mouvements d'action catholique (JEC, JOC, ACF), ouvrirent très vite, en plus des classes officielles, un cours du soir pour adultes. Ils attirèrent ainsi vers eux une population analphabète, autre que celle habituellement scolarisée, et associèrent les élèves de 6<sup>e</sup> et de 5<sup>e</sup> comme professeurs. En trois jours, près de 300 adultes s'inscrivirent à ce cours.

Ce travail de réappropriation d'une institution scolaire catholique léguée par la première génération des missionnaires laissa cependant les prêtres de la Mission de France très insatisfaits. Ils désiraient façonner un autre visage à la présence missionnaire européenne en Côte d'Ivoire, susciter un style d'évangélisation

---

(10) Encyclique *Fidei Donum* (1957).

jusqu'alors inconnu et lui imprimer leur sceau. En conséquence, leur travail religieux et éducatif, envisagé comme une « recherche », prit une tournure fort différente de celui effectué chez les missionnaires de Lyon. Le souci d'une auto-subsistance matérielle leur fit exercer des emplois rémunérés où leur identité de prêtres tendait à s'effacer au profit d'une identité civile revendiquée sans crainte du scandale provoqué chez les Missionnaires de Lyon accoutumés, eux, au non-salariat. Ainsi, Paul Collet trouva-t-il un emploi d'enseignant à la Chambre de Commerce d'Abidjan où une trentaine de professeurs préparaient un millier d'élèves, des commis des grandes maisons de commerce (11) mais aussi des « chômeurs par manque d'école ». Il s'y rendait en tenue civile avec l'autorisation de Mgr Yago.

À l'instar de Paul Collet, d'autres prêtres de la Mission de France tentèrent aussi « des insertions professionnelles », à l'aéroport ou dans une coopérative de construction, parfois avec difficulté quand ils revendiquaient auprès de leurs employeurs d'observer pour leur compte le régime des salariés ivoiriens ou refusaient, sans esprit de lucre, les heures supplémentaires convoitées par les expatriés européens.

L'hétérodoxie de leurs pratiques religieuses et éducatives les plaçait en porte-à-faux vis-à-vis de missionnaires depuis longtemps installés en Côte d'Ivoire, notamment au sujet de l'école catholique qui « ne correspondait pas du tout à l'optique de la Mission de France », radicalement partisane de l'école publique (Lettre aux communautés, n° 107, 1983). En 1962, Paul Collet projetait de confier au gouvernement la direction et l'administration du cours complémentaire. Le prélat ivoirien lui donna son accord mais, malgré cet accord, les missionnaires de Lyon responsables des écoles catholiques firent obstruction. Non seulement le cours complémentaire ne fut pas remis au gouvernement mais le directeur national de l'enseignement catholique, un missionnaire de Lyon, obtint l'accord du ministre de l'Éducation pour ouvrir de nouvelles classes et augmenter, de façon subséquente, la subvention allouée à cet établissement. Désavoués par les missionnaires de Lyon, les prêtres de la Mission de France laissèrent la direction du cours à une équipe de religieux.

Aux yeux de la Mission de France, l'adage missionnaire « instruire pour baptiser » apparaissait comme le « signe équivoque » d'une institution ecclésiale prosélyte. Cette critique émise à l'encontre des usages abusifs de l'école catholique prenait place au sein d'une condamnation de la « ligne directrice » suivie par la mission catholique en Côte d'Ivoire depuis 1896. Paul Collet comprit cette ligne directrice à la lecture d'un livre de bord de la Société des Missions africaines, *La Côte d'Ivoire chrétienne* du Père Gorju (Gorju, 1915) retiré tardivement et *in extremis* de la vente et des bibliothèques en 1960 par les prêtres de cette société. On comprend vite pourquoi : l'ouvrage, hagiographique, retrace la geste des premiers missionnaires, martyrs en proie à une nature indocile, victimes de peuples cruels, aux mœurs corrompues et aux instincts grossiers. Paul Collet dévora cet écrit. Il y découvrit, en outre, les hésitations des missionnaires vis-à-vis de l'élection de la Côte d'Ivoire comme terre d'évangélisation. En effet, lors des lois de séparation entre l'Église et l'État, des missionnaires décidèrent, sans autre forme de

---

(11) Voici le nom de quelques-unes de ces grandes maisons fort connues des Ivoiriens : Masseyé, Ferras, CFAO, CFCI, Nestlé, Air Afrique.

procès, de revenir en France avant qu'un des leurs, le Père Gorju, ne retourne la situation en faveur de la création de postes missionnaires si possible dotés d'écoles catéchistiques. Paul Collet bondit sur cette découverte, référée à un tournant de l'histoire missionnaire en Côte d'Ivoire, pour montrer des « équivoques » propres à l'école catholique ; équivoque politique d'abord : l'école servait les objectifs du régime colonial (fournir des commis à ses administrations) ; équivoque religieuse ensuite : elle créait un déséquilibre entre la finalité assignée par les missionnaires, amener les élèves au baptême, et la réappropriation dont elle faisait l'objet par les élèves, « trouver une place sans trop se soucier de s'y préparer » ; équivoque sociale enfin : elle suscitait les plaintes des enseignants, davantage sollicités dans leur travail que ceux du public mais moins rémunérés.

Ce que Paul Collet perçut comme des « équivoques » représentait l'envers d'un décor. Pour lui et ses confrères, l'évangélisation ne s'arrêtait pas aux portes de l'école catholique, de même les Pères de Lyon ne détenaient pas, à eux seuls, les rênes légitimes de la mission en Côte d'Ivoire. En ces temps de décolonisation, l'évangélisation devenait davantage que par le passé un processus à orientations multiples. L'opposition entre Paul Collet et les missionnaires présents en Côte d'Ivoire depuis le début de la colonisation se durcit au fil des années et, de religieuse, devint plus radicalement politique au fur et à mesure de la dénonciation du néo-colonialisme par la mission de France.

### **Enjeux d'une confrontation à la tribune du Conseil presbytéral d'Abidjan (17 et 24 mai 1973)**

Au début des années soixante-dix, à la tribune du conseil presbytéral d'Abidjan, les missionnaires européens et les prélats ivoiriens confrontèrent en deux discours leurs points de vue au sujet du devenir des écoles catholiques.

*Reconnaître, à l'intérieur de l'Église, le bien-fondé d'une nationalisation... (discours d'un missionnaire européen, Abidjan le 17 mai 1973)*

L'auteur du premier discours (12) est un prêtre européen élu du puissant Conseil presbytéral d'Abidjan. Offensif, polémique, son discours a aussi l'apparence construite d'une dispute ; les arguments visent directement les prélats ivoiriens (et non européens) au moment où ils entamaient des négociations avec l'État au sujet des écoles catholiques. Aucun doute : son propos est d'en découdre définitivement avec une « question de fond » devant subir « un examen radical » : non pas aboutir, au terme des négociations, à « une convention relative à l'enseignement privé confessionnel » mais « amorcer une procédure selon laquelle l'ensemble des écoles catholiques seraient prochainement intégrées dans le système d'éducation nationale », le tout en vue d'éviter « un tragique affrontement »

---

(12) NOTE SUR L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE EN CÔTE D'IVOIRE, 17 mai 1974. Archives de l'archidiocèse d'Abidjan, Rome et Abidjan. Cette note n'est pas signée mais notre conviction, fondée sur la pratique de ces archives, est qu'elle émane d'un missionnaire européen, soit de Paul Collet en personne, soit d'un proche, par exemple d'un prêtre dominicain.

prévisible entre l'Église et l'État. Au yeux de ce prêtre, la cible visée – l'appropriation des écoles catholiques par les prélats ivoiriens – sert de prétexte pour dénoncer un surcroît de pouvoir acquis au moyen d'une institutionnalisation forte de l'école au sein de l'espace public et dans l'ordre religieux. Une telle appropriation des écoles catholiques montre à quel point le contrôle de ces écoles constituait à l'époque un moyen d'accéder à des positions dominantes au sein du champ religieux mais aussi dans la structure du pouvoir national.

En préambule, l'auteur brosse à grands traits une histoire des écoles catholiques liée à celle de missions tributaires d'« une situation coloniale ». À deux niveaux, cette situation coloniale imprima sa marque, d'abord sur la langue d'enseignement (le français), les programmes et les diplômes ensuite sur l'organisation et les modalités du système d'enseignement (durée des cycles, cursus). Pour penser la création de l'école en Afrique subsaharienne, l'auteur manie les catégories du transfert et de la dérivation : « le système d'enseignement [français] tendait forcément à se reproduire en Côte d'Ivoire ». De plus, « le monolithisme administratif », trait principal du régime colonial, engendrait à ses yeux d'une part, du côté de l'État, une doctrine de la « laïcité tournant éventuellement au laïcisme » et d'autre part, du côté de l'Église missionnaire, une doctrine de la « confessionnalité tournant éventuellement au cléricisme ». Ainsi se dessinait selon lui un « sectarisme laïc ou religieux ».

La première salve d'arguments vise, de façon offensive, le scénario en cours des relations entre l'Église et l'État dans le domaine scolaire et son issue (« le tragique affrontement »).

Selon l'auteur, les aléas des subventions publiques traduisent du côté de l'État et du côté de l'Église un manque de maîtrise de leurs relations réciproques. Ces relations s'enlisent dans une double impasse, du fait de la naïveté de l'un et de l'autre. Naïveté de l'État d'abord : présumer que l'Église pouvait compenser sur ses fonds propres les manques à gagner provoqués du fait des retards et ponctions chroniques. Naïveté de l'Église ensuite : croire que l'État traitait l'enseignement catholique à un pied d'égalité avec l'enseignement public alors que celui-ci distançait toujours celui-là dans le vote des budgets d'enseignement. Objectivement, faute d'un soutien financier régulier et suffisant, l'Église demeurait, au temps présent mais aussi pour les temps à venir, assujettie à une quête de subventions autres que la provende étatique. Deux faits alourdissaient cette contrainte : l'expansion de la population scolaire et les revendications pécuniaires des maîtres. Enfoncée « dans le tunnel de l'incertitude », l'Église se trouvait alors confrontée à une alternative : soit réserver ses « services » à une clientèle élitaine capable de payer soit entretenir le sous-paiement des maîtres, autrement dit, elle encourait le double reproche de l'élitisme et de l'injustice sociale. Qu'en était-il donc du « désintéressement » et du « service des pauvres » dans le domaine scolaire ? Une seconde contradiction éclatait : l'injustice sociale dont étaient victimes des maîtres transformait les prêtres en des « patrons » cibles des revendications ; les religieux rechignaient à endosser ce rôle ingrat.

La deuxième salve d'arguments s'organise autour d'un phénomène estimé « capital » dès le préambule : la tutelle de l'État sur le service d'enseignement devait annuler *de facto* le rôle de suppléance éducative précédemment joué par l'Église.

L'auteur conçoit la politique éducative propre à l'Église de Côte d'Ivoire en référence à une histoire vécue « dans la plupart des pays du monde », celle où les Églises fondèrent des écoles selon des objectifs communs : donner une éducation chrétienne, promouvoir la foi chez les adultes, assurer un service de suppléance là où l'institution scolaire publique faisait défaut. Valables « hier », ces objectifs ne le sont plus dans le contexte actuel (en 1973) en raison du développement inégalé des écoles publiques. Ainsi, « l'éducation chrétienne n'est pas le privilège des écoles confessionnelles » puisque l'État reconnaît aux aumôniers chrétiens le droit d'exercer leur ministère dans l'enseignement public et, plus largement, admet la liberté de conscience. Ainsi aussi, « la promotion de la foi ne s'obtient pas au travers du cours de catéchisme » mais au-delà, dans les matières inscrites dans les programmes scolaires. L'auteur critique ici la pratique du catéchisme obligatoire, longtemps élevé au rang des disciplines intellectuelles dans l'enseignement catholique de Côte d'Ivoire. On déduit de ce raisonnement une accusation que l'auteur n'ose pas explicitement adresser à l'école catholique devant les prélats ivoiriens : l'absence de liberté de conscience religieuse.

La troisième save d'arguments vante les mérites d'une Église sans école, point d'orgue de la dynamique précédemment théorisée.

Le salut de l'Église s'entend hors des écoles catholiques. Les bâtiments scolaires, propriétés des diocèses, autrefois financés par des fonds publics et privés, ainsi que le corps enseignant constituaient deux atouts dont disposerait le ministère de l'Éducation nationale. De ce fait, l'Église se déchargerait d'une charge extrinsèque à sa raison d'être, celle consistant à gérer une entreprise professionnelle (rétribution des maîtres) et des finances (subventions publiques). À nouveau, on rencontre ici une mise en tension entre la compétence religieuse et la compétence professionnelle. Maintenir cette opposition comportait l'avantage de tenir à distance « les contestations les plus déplaisantes », celles très communément adressées aux prêtres de « profiter de l'argent [reçu de l'État] pour les écoles ». Le thème du désintéressement catholique ressurgit, cette fois-ci en lien avec le retrait jugé nécessaire des prêtres : « un témoignage est d'autant plus apostolique qu'il est moins clérical ». Décodons : la présence chrétienne au sein d'établissements scolaires devenus publics excède les seuls intérêts du clergé. Il y a là une conception du chrétien loyal, assurant un « service national avec cœur ».

En conclusion, trois questions viennent élargir ce discours d'opposition à l'orientation scolaire dominante et en cours de réalisation (voie de la contractualisation avec l'État). Première question : « est-il sûr qu'il faille aujourd'hui continuer à concentrer sur les enfants un ensemble de forces apostoliques [les prêtres et les religieux] par ailleurs sollicités ? ». Deuxième question : « du point de vue de l'État, est-il cohérent qu'un gouvernement manifeste sa volonté de contrôler de près les associations de jeunesse (cf. décrets présidentiels 72-745 et 72-746 du 24 novembre 1972) et s'attache en même temps à perpétuer un régime scolaire distinct du régime national ? ». Troisième question : « du point de vue de l'Église et de l'État, n'est-il pas important, devant l'urgence des problèmes scolaires, de s'engager sans retard dans une procédure qui règle les questions de fond, au lieu de maintenir des palliatifs impropres à éviter quelque ultérieur et tragique affrontement ». Replacées dans leur contexte, ces trois questions ne manquent pas de mordant. La première remettait en cause une des orientations pastorales majeures d'un synode, tenu à Abidjan en 1966, prescrivant un encadrement renforcé de la

jeunesse. La deuxième question faisait part d'un étonnement relatif au maintien d'un statut scolaire séparé sous un régime politique à Parti unique, lui aussi particulièrement soucieux d'encadrer la « jeunesse » après l'effervescence du mai 1969 ivoirien (13). La troisième question dramatise les craintes de l'auteur consécutives à l'orientation d'une politique scolaire pourtant relativement rodée.

*...Ou bien perfectionner, avec le concours de l'État, le régime de semi-autonomie ? (réponse d'un prélat ivoirien, le 24 mai 73)*

En riposte à cette charge virulente, l'évêque ivoirien, Mgr Yapi, reprit quelques-uns de ses arguments saillants (14). À ses yeux, la critique des écoles catholiques apparaît comme une offense, du moins une remise en cause de sa légitimité en tant que prêtre et en tant que lettré : sans le séminaire, un lieu jugé prestigieux parce qu'à l'origine de l'acquisition d'un bien rare vecteur de mobilité sociale, cet évêque ivoirien, le premier en charge des écoles catholiques du pays, n'aurait jamais accédé à la position de prêtre, puis d'évêque, enfin de responsable des écoles catholiques. En outre, il est fort probable que, par une sorte de transfert, Mgr Yapi attribue aux écoles catholiques des années soixante-dix les qualités reconnues au séminaire de Bingerville (15) d'où provient une grande partie des élites ivoiriennes de cette époque.

*Sectarisme religieux des écoles catholiques ?* Le prélat ne brossa aucun historique, même bref, de l'enseignement catholique, ni n'aborda de front la « situation coloniale » évoquée en préambule du discours précédent. Sa première annotation reprit l'accusation de « sectarisme religieux » adressée aux écoles catholiques. Pour lui, l'enseignement catholique ne faisait pas figure d'exception religieuse sur le continent africain ; ce type d'enseignement ne comptait qu'un faible pourcentage d'élèves catholiques, 9,5 % (16). Sur ce point, l'évêque se plaçait au plan de l'appartenance religieuse des élèves tandis que le missionnaire se plaçait, lui, au plan des courants idéologiques travaillant l'organisation du système d'enseignement. Peu importe ce décalage, l'argument du sectarisme, sur lequel d'ailleurs point n'était besoin de « s'appesantir » selon l'évêque, était contredit.

*Monolithisme du système d'enseignement et intégration du secteur privé ?* Le prélat comprit le vocable d'intégration comme un synonyme de nationalisation, incompatible avec le souci d'échapper au monolithisme administratif. Conserver un système d'enseignement bipartite apparaissait à ses yeux comme le moyen le plus sûr de lutter contre le « monolithisme administratif » épinglé sous la plume du missionnaire européen. De plus, il estimait que l'échange entre l'Église et l'État dans le domaine scolaire ne relevait pas d'une attitude naïve : chaque partie étant consciente des limites en matière d'apport respectif dans l'organisation de

(13) Le mai 68 en Afrique de l'Ouest eut lieu en mai 69 comme me l'ont dit communément les acteurs religieux catholiques rencontrés lors de mes enquêtes de thèse, témoins de cette époque, LANOUE (2002). La contestation étudiante fut particulièrement forte au Sénégal et en Côte d'Ivoire. À Dakar et à Abidjan, les prêtres dominicains, qualifiés de « rouges » furent impliqués dans les luttes opposant les étudiants aux régimes de parti unique.

(14) *Quelques questions et réflexions suggérées par la note proposée au conseil presbytéral sur l'enseignement catholique*, YAPI, 24 mai 1973. Archives de l'archidiocèse d'Abidjan, Rome et Abidjan, 2J8.

(15) Bingerville est la première ville coloniale de la Côte d'Ivoire. Située au sud, elle porte le nom du premier administrateur de la Colonie de Côte d'Ivoire : Binger.

(16) L'évêque ne cite pas ses sources.

l'enseignement catholique ; l'Église n'était pas de son côté une agence financière et l'État ne pouvait pas, du sien, traiter l'enseignement confessionnel à égalité avec l'enseignement public. C'est donc à l'intérieur d'un cadre de relations contraintes que cet échange devait être entretenu.

*Éducation chrétienne : apanage des écoles confessionnelles ou des écoles publiques ?* Le missionnaire européen avait prêché, on s'en souvient, en faveur d'une pastorale éducative à pratiquer en dehors d'écoles catholiques, dans des écoles publiques. Le prélat prit l'exact contre-pied de cette position : s'il était vrai que des aumôneries chrétiennes existaient à l'intérieur des établissements d'enseignement public, l'éducation chrétienne n'était pas, dit-il, l'apanage des seules écoles, confessionnelles ou non. Cette réponse coupait court à l'argument invoqué par le missionnaire d'une plus forte efficacité de la présence religieuse auprès des élèves de l'enseignement public. D'abord, seuls les élèves internes et non externes manifestaient un intérêt pour les mouvements catholiques (JEC). Ensuite, les « minorités privilégiées » d'élèves, épinglées dans le discours de son adversaire, vivaient dans des conditions ordinaires précaires, du point de vue des déplacements, du logement, de la nourriture et de l'éclairage ; en Europe, souligna-t-il, ces conditions seraient qualifiées d'héroïques ; pourtant elles n'interrompaient pas la scolarité d'un nombre important d'élèves ; malgré tous ces obstacles à une scolarité normale, les « minorités privilégiées » représentaient bien plutôt une majorité d'élèves à atteindre. L'évêque tira de cette analyse la conclusion suivante : au lieu de rechercher des positions d'évangélisation « héroïques » (en dehors des écoles catholiques), il lui semblait plus judicieux de consolider les positions fragiles existantes, celles des prêtres « capitaines » d'aumôneries dans les établissements publics, toujours en train de négocier des horaires de catéchisme auprès des proviseurs.

*L'école catholique : raisons d'hier et d'aujourd'hui.* On l'a vu, le missionnaire européen conjugua au passé les raisons d'être des écoles catholiques : donner une éducation chrétienne, promouvoir la foi chez les adultes de demain, assurer un service de suppléance au motif d'un « défaut » d'État. Ces raisons, rétorqua Mgr Yapi, n'avaient rien de caduc au sein de la société ivoirienne, en 1973 ; les parents et les élèves considéraient l'école, y compris l'école confessionnelle, comme un facteur d'élévation sociale et intellectuelle : « ce ne serait donc pas dégradant (...) que de former leur dimension religieuse dans le cadre d'un horaire stable ». Balayé alors l'argument d'un catéchisme inutile car obligatoire et élevé au coefficient d'une discipline scolaire : la catéchèse dite notionnelle (17) n'avait pas à être méprisée à l'instar de l'attitude des « ténors de la seule catéchèse non-notionnelle », une catéchèse davantage contextualisée et thématique.

La charge du missionnaire européen et la riposte de l'évêque ivoirien jettent une vive lumière sur des prises de position relatives à l'école catholique, à un tournant crucial et incertain de son histoire. La valeur de vérité de ces deux discours ne s'estime pas à l'aune de critères éternels : disons, à la manière de Paul Veyne (Veyne, 1983), que cette valeur dépend de deux « programmes » antinomiques issus d'une histoire particulière de l'Église, de l'État et des écoles catholiques.

---

(17) Deux pratiques d'enseignement du catéchisme apparaissent ici en concurrence, l'une s'appuyant sur des thèmes bibliques spécifiquement enseignés selon les dogmes catholiques, l'autre plus ouverte à des enseignements transversaux intégrant les autres religions.

## 1974. « Intégration » nationale de l'enseignement catholique

Le débat tranché, les prélats ivoiriens, unanimes, infléchirent durablement l'évolution de l'école catholique. Pour consolider la place de l'enseignement catholique au sein de l'Église nationale et du système d'enseignement ivoirien, ils produisirent trois textes (cf. schéma 1, annexe).

### *Orientations pastorales : prescription d'une « norme première »*

Le premier texte du triptyque réalise l'intégration religieuse de l'enseignement catholique au sein de l'Église ivoirienne.

Par ce texte, les évêques ivoiriens prêtaient allégeance aux écoles catholiques. Ils inscrivait ces écoles dans une optique religieuse normative, « sous la mouvance de la foi ». L'enseignement catholique devint alors, selon cette norme, un « organe de l'Église », distinct d'une entreprise commerciale « à but lucratif ». Le texte indiquait deux objectifs majeurs assignés aux écoles d'Église : « la formation intellectuelle, humaine et morale » précède comme premier objectif le second, « la formation spécifiquement chrétienne », en quoi les évêques ouvraient les écoles catholiques aux élèves affectés par l'État, sans intention outrancière de prosélytisme, tout en réservant des places aux élèves issus de famille chrétienne, affectés ou non. En 1973, le rédacteur du texte, Mgr Yapi, estimait ces objectifs atteints, l'école catholique avait formé d'une part « des cadres compétents au service du pays » et, d'autre part, « un grand nombre de citoyens ivoiriens » ; c'était là un double témoignage suffisant à la reconduction de cet ordre d'enseignement. Mais, des « imperfections actuelles », en contraste avec les objectifs passés, venaient noircir le tableau. L'évêque diagnostiquait une « baisse de niveau des élèves », « un désintéressement de la pratique religieuse des enseignants et des élèves parmi lesquels se retrouvent des non-baptisés et des adeptes d'autres religions, véritables contre-témoignage de vie chrétienne », « un manque d'engouement pour les mouvements d'action catholique ». Face à de tels manquements, l'évêque adressait des recommandations relatives à l'enseignement de la religion et non des recommandations scolaires ou pédagogiques, là n'était pas son rôle.

Le texte exhortait ainsi à une participation accrue des acteurs de l'enseignement aux structures ecclésiales. Il signalait l'appartenance de l'enseignement catholique à une Église postcoloniale, sans tutelle missionnaire (18), aux desseins scolaires dans l'ensemble peu contrariés par l'État, contrairement à d'autres Églises du continent africain.

### *Convention de l'enseignement confessionnel : un statut doublement séparé*

Le deuxième texte du triptyque opère une double séparation de l'enseignement confessionnel, non seulement vis-à-vis de l'enseignement public mais aussi vis-à-vis de l'enseignement privé laïc.

---

(18) « Les évêques ivoiriens se sont beaucoup appuyés sur les écoles catholiques » nous ont fréquemment dit les missionnaires interrogés, LANOUE (2002). Nous avons là une contextualisation historique de ce propos, à un moment où les évêques firent entrer cet ordre d'enseignement dans une voie contractuelle, non sans lutte avec certains missionnaires européens.

Première séparation : au sein du système d'enseignement ivoirien, l'enseignement catholique et l'enseignement protestant bénéficient d'un statut séparé mais apparaissent pleinement au sein du système éducatif national comme des sous-systèmes de l'enseignement public. Au plan des relations scolaires entre l'État ivoirien et les Églises chrétiennes, la Convention de 1974 ouvrit une nouvelle ère, succédant à celle des décrets émanés du pouvoir exécutif depuis la période coloniale, transformés à partir de 1961, notamment en 1962 et 1966 (19).

Des dispositions financières accompagnaient cette contractualisation. Elles marquent autant de traits d'une époque où l'État ivoirien subvenait largement aux besoins de l'enseignement confessionnel, notamment catholique.

Seconde séparation : le statut séparé de l'enseignement confessionnel au sein du système éducatif national impliquait aussi, en filigrane, la séparation de cet ordre d'enseignement vis-à-vis de l'enseignement privé laïc. En ce sens, la Convention de 1974 protégeait l'enseignement catholique d'une assimilation jugée préjudiciable à ses objectifs déclarés : ne pas apparaître auprès de l'État et des populations comme un ordre d'enseignement « à but lucratif » représentait un enjeu majeur autant que préserver un volume des subventions adapté, contre l'augmentation prévisible de celui réservé aux entreprises scolaires privées laïques. La Convention de 1974 officialisa cette seconde séparation devant l'État. Ce dernier reconnaissait ainsi les atouts de l'enseignement catholique face à l'enseignement privé laïc, notamment les élèves qui peuplaient ses nombreux internats. Il en résultait, à la clé, une attribution massive, en raison de leur nombre, d'allocations aux élèves internes de l'enseignement catholique. Même si, en 1975-1976, la grande majorité des 18 297 élèves internes (81,83 %) étudiait dans des établissements publics ; 18,17 % d'entre eux étudiaient dans des établissements privés comme le montre le tableau ci-dessous (tableau 2).

**Tableau 2**  
**Répartition des élèves internes selon l'ordre d'enseignement**  
**privé et public, année scolaire 1975-76**

année	ordre d'enseignement				total	
	privé		public		va	%
	va	%	va	%	va	%
75-76	3325	18,17	14972	81,83	18297	100

va : valeur absolue

Source : annuaire statistique, ministère de l'Éducation nationale en Côte d'Ivoire, année 1976

On peut légitimement émettre l'hypothèse suivante relative aux motivations de l'option contractuelle adoptée par les prélats ivoiriens : *la Convention relative à l'enseignement confessionnel trouva sa justification dans le développement pressenti du secteur d'enseignement privé laïc, contre lequel l'Église a cherché à se protéger en se rapprochant au plus près de l'État*, tout en valorisant les atouts matériels et symboliques d'une organisation scolaire distincte (internats, recrutement des maîtres qualifiés, enseignement du catéchisme et instruction religieuse). Mais, également, l'option contractuelle choisie par les prélats constitue l'issue d'une lutte pour obtenir au moyen d'une institutionnalisation forte de l'école

(19) En 1962 et 1966, des revalorisations du salaire des maîtres de l'enseignement privé catholique furent négociées et obtenues auprès du gouvernement ivoirien. Voir en annexe la chronologie récapitulative.

catholique un surcroît de pouvoir dans la structure du pouvoir politique national et dans l'ordre religieux.

*Convention collective : professionnalisation des relations avec les maîtres*

Ce dernier texte du triptyque diffère du premier : les orientations pastorales émanaient de l'Église catholique seule, la Convention collective concrétise quant à elle une relation à trois : les dirigeants de l'école catholique, les enseignants, principalement ceux du primaire [ceux du secondaire étant des coopérants européens dans l'immense majorité (20)] et le ministère du Travail. Ce texte, à valeur très officielle, faisait tenir à l'Église un rôle qu'elle rechignait à endosser au temps de la mission, celui d'employeur ; elle faisait aussi tenir aux enseignants un double rôle de « maître chrétien » et d'employé. D'un côté, ce texte conduisit l'institution ecclésiale sur les voies d'une professionnalisation de ses relations avec les maîtres de l'enseignement primaire ; de l'autre, il rapprocha les obligations dérivées de la « fonction d'enseignant chrétien » de celles émises par le Code du travail en vigueur. Avant 1973, aucun texte de cette envergure n'avait été produit.

Mgr Yapi, directeur national de l'enseignement catholique et président de la Commission épiscopale pour l'enseignement ratifia les 76 articles de cette Convention collective en présence du Directeur de la Main-d'œuvre et du Travail et de deux représentants du personnel enseignant. Ces articles concernaient pour la plupart les « salaires » (16 articles), « le droit syndical et les obligations » (11 articles) ; les « congés et permissions d'absence (10 articles), la « cessation de service » (7 articles) ; les indemnités de licenciement » (1 article) ; « la formation pédagogique » (1 article), les « horaires de travail » (1 article) ; « le mouvement du personnel » (1 article).

Certaines dispositions arrêtées en faveur de la protection sociale des maîtres entrèrent effectivement en vigueur avant d'être remises en cause à la fin des années quatre-vingt et de devenir des sources de conflits chroniques, d'abord auprès des directions diocésaines de l'enseignement catholique et des évêques locaux, ensuite auprès des instances nationales. D'autres faits concourent à affirmer que les enseignants bénéficiaient de protections plus nombreuses, notamment en matière de couverture des soins médicaux, médicaments et frais d'hospitalisation, et aussi, point socialement sensible de la société ivoirienne (21), d'une aide forfaitaire en cas de décès d'un conjoint, d'un enfant ou de parents proches. Une caisse de solidarité fut instaurée aux débuts des années quatre-vingt dans l'esprit de l'article 49 de la Convention collective, dotée de statuts et rattachée à la Direction nationale de l'enseignement catholique.

---

(20) Il y a lieu ici de distinguer deux catégories chez les coopérants européens enseignants au niveau secondaire, à l'époque principalement des Français : ceux effectuant leur service national au sein d'un établissement public et ceux effectuant leur service national dans un établissement privé catholique. Il existe en France une coopération « libre » reconnue et subventionnée par l'État, analogue à l'enseignement « libre ». Les premiers accords de coopération entre la France et la Côte d'Ivoire datent de 1961 ; les premiers accords entre l'État et l'épiscopat français en matière d'envoi de coopérants « libres » vers les missions et les écoles catholiques de Côte d'Ivoire datent de 1963.

(21) Dans sa *Sociologie des passions*, Claudine Vidal insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'être mal enterré est synonyme d'une mort sociale ; les enjeux des funérailles en Côte d'Ivoire ne sont pas ainsi uniquement d'ordre religieux ou métaphysique, VIDAL (1991).

L'épisode de l'histoire de l'école catholique que nous venons de retracer à partir de la genèse et de l'issue d'une controverse marque une étape capitale dans l'histoire des transformations du champ religieux en Côte d'Ivoire. En effet, durant la décennie de l'indépendance, la mise en présence de missionnaires européens aux profils si opposés et des prélats ivoiriens a eu pour conséquence la création de rapports de force à l'intérieur de l'Église jusqu'alors impensables, jamais expérimentés, et concentrés, on l'a vu, sur la question du devenir de l'école catholique. Ces rapports de force ont évolué dans le sens d'une prise en charge, par l'épiscopat ivoirien, de l'école catholique, dès lors moins dépendante des missions si divisées quant au rôle de ces écoles au sein du processus d'évangélisation. Pour les prélats ivoiriens, le fait d'avoir eu à se prononcer, en 1974, dans un débat scolaire lourd de conséquences du point de vue ecclésial et éducatif a contribué à renforcer leur autorité à l'égard d'un personnel missionnaire expatrié. Mais, bien plus, ces prélats ont privilégié l'appropriation des écoles catholiques comme un moyen d'accès à la reconnaissance par le pouvoir politique, ce qui montre la permanence du lien entre un champ religieux transformé et un espace politique occupé sans partage. C'est donc au moyen d'une institutionnalisation forte des écoles catholiques que les instances religieuses supérieures ivoiriennes obtinrent une forme de reconnaissance du pouvoir politique, au-delà du clivage opposant au sein du champ religieux les missionnaires européens, défenseurs ou détracteurs de ces écoles. Mais on peut aussi penser que, du côté du pouvoir politique cette fois-ci, sans l'impulsion donnée à la politique scolaire par le président Houphouët-Boigny dès l'indépendance, les évêques ivoiriens n'auraient jamais eu l'occasion d'arbitrer un tel débat : l'État s'en serait chargé avant eux, ce qui ne fut pas le cas car le président Houphouët-Boigny n'entendait pas décoloniser l'école catholique, encore moins expulser les missionnaires.

La reconstitution de cette controverse n'intéresse pas seulement la sociologie de l'éducation mais aussi la sociologie religieuse, plus exactement le lien entre ces deux disciplines. En effet, c'est sur la question scolaire que s'est cristallisée puis dénouée une question religieuse, celle de l'ouverture de l'espace ecclésial à de nouvelles formes d'évangélisation. Pour la Mission de France par exemple, la critique de l'école catholique fournit le prétexte à une critique plus générale de la colonisation. Cette critique lui donna l'occasion d'inventer en Côte d'Ivoire, comme elle l'avait fait en d'autres lieux auparavant, des modalités de présence originale auprès des populations, d'afficher une identité plus civile que religieuse, d'effectuer un travail éducatif en dehors des structures paroissiales, plus largement en dehors de toute structure ecclésiale. Ces innovations furent de courte durée : à la fin des années soixante, Paul Collet rentra en France, la Mission de France, restée en Côte d'Ivoire, s'investit dans l'enseignement du catéchisme, et l'école catholique, elle suivit une évolution définie par l'épiscopat, inverse de celle voulue par les missionnaires les plus « progressistes ». Il reste que cette controverse nouée autour de l'école catholique, telle qu'elle fut intensément vécue chez les prêtres de la Mission de France, attestait une volonté de créer de nouveaux possibles en matière d'évangélisation et de décolonisation, à l'intérieur d'un espace politique et religieux qu'elle ne maîtrisait pas entièrement. Cette lutte menée pour imposer un autre type d'action religieuse est liée à la relative absence de pouvoir des prêtres « progressistes » sur l'école catholique, d'où l'enjeu pour ces prêtres d'occuper, au-delà de l'école, des positions de pouvoir en imposant d'autres territoires d'engagement. Mais la Mission de France n'est pas parvenue à pérenniser ce type d'action ;

la raison de cet échec tient à ce que le renforcement de l'œuvre scolaire catholique en Côte d'Ivoire représentait dans les années soixante-dix pour les prélats ivoiriens un moyen d'occuper des positions dominantes au sein du champ religieux mais aussi, et surtout, un moyen d'être reconnu par le pouvoir politique et, au besoin, d'exercer une pression sur ce dernier.

Éric LANOUE

Centre d'étude d'Afrique noire – CNRS – Bordeaux

#### BIBLIOGRAPHIE

- BANÉGAS Richard, MARSHALL-FRATANI Ruth, « Côte d'Ivoire, un conflit régional », *Politique africaine*, n° 89, mars 2003, pp. 5-11.
- COMBE Maurice, HURET Jean-Marie, *Fidèle insoumission*, présentations de VIET-DEPAULE Nathalie et SUAUD Charles, Paris, Cerf, 1999.
- CRÉDIC, *École et Missions chrétiennes extérieures*, actes de la VIII<sup>e</sup> session du CREDIC à Salamanque, 24-27 août 1987, Lyon, CNRS-université Jean Moulin, 1988.
- DUFOURQ Élisabeth, *Les congrégations religieuses féminines hors d'Europe, de Richelieu à nos jours, histoire naturelle d'une diaspora*, thèse de doctorat soutenue à l'IEP Paris sous la direction de René Rémond, Tomes 1, 2, 3 & 4, Paris, Librairie de l'Inde, 1991.
- GORJU Joseph, *La Côte d'Ivoire chrétienne*, Lyon, De Vitte, 1915.
- LANOUE Éric, *Les politiques de l'école catholique en Afrique de l'Ouest. Le cas de la Côte d'Ivoire*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2002.
- MERLE Marcel, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Armand Colin, 1967.
- Politique africaine*, Dossier « La Côte d'Ivoire en guerre. Dynamiques du dedans, dynamiques du dehors », n° 89, mars 2003.
- PROST Antoine, « Les écoles libres changent de fonction », in *Histoire générale de l'enseignement et de l'Éducation en France*, t. IV, Paris, Labat, 1982
- SOUMILLE Pierre, « L'influence des Églises chrétiennes et le rôle des missions dans l'enseignement au Congo belge et dans l'Afrique équatoriale française de 1946 à 1960 », in Charles AGERON et Marc MICHEL, dirs., *L'ère des décolonisations*, actes du colloque d'Aix en Provence, Paris, Karthala, 1995.
- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.
- VIDAL Claudine, *Sociologie des passions*, Paris, Karthala, 1991.
- VIDAL Claudine, « Abidjan, ville-monde (1957-2000) », *Les Temps Modernes*, n° 620-621, août-novembre, 2002, pp. 463-479.
- VIET-DEPAULE Nathalie, « Stratégies de présence : les prêtres au travail (1944-1965) », in Pierre BRÉCHON, Bruno DURIEZ et Jacques ION, dirs., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'harmattan, 2000, pp. 121-135.
- VINATIER Jean, *Le cardinal Suhard, l'évêque du renouveau missionnaire*, Paris, Le Centurion, 1983.

ARCHIVES

*Société des missions africaines*

Archives micro-filmées disponibles à Rome et à en Côte d'Ivoire, à l'Archevêché d'Abidjan

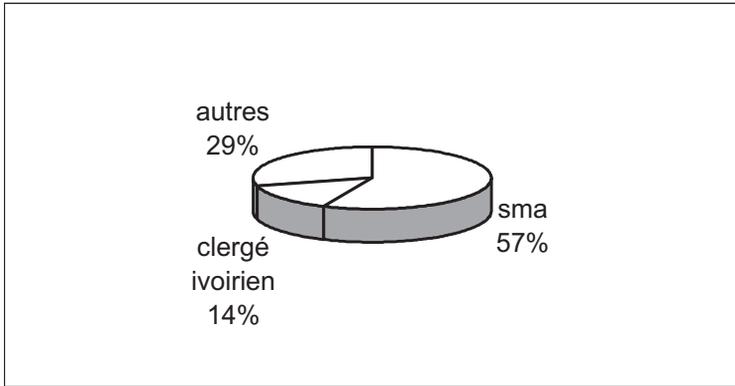
- *Note sur l'enseignement catholique en Côte d'Ivoire*, projet soumis au conseil presbytéral d'Abidjan (17 mai 1974). Archives de l'archidiocèse d'Abidjan, (2J8).
- *Quelques questions et réflexions suggérées par la note proposée au conseil presbytéral sur l'enseignement catholique*, Laurent Yapi, 24 mai 1973. Archives de l'archidiocèse d'Abidjan, Rome et Abidjan (2J8).
- *Écho des Missions africaines de Lyon*, n° 1, 1966.

*Mission de France, Le Perreux*

- *Démarches préalables et implantation de la Mission de France en Afrique noire*, 1960-1968 (032).
- *Notes sur la vie de l'équipe en Côte d'Ivoire* (033).
- Inquiétudes et réflexions suscitées par l'engagement de l'épiscopat dans l'actuelle campagne en faveur de l'enseignement catholique et de l'école privée, *Lettre aux Communautés*, n° 107, 1983.

ANNEXES

**Graphique 1**  
**Répartition (%) de la population ecclésiastique masculine année 1966**



sma : Société des missions africaines

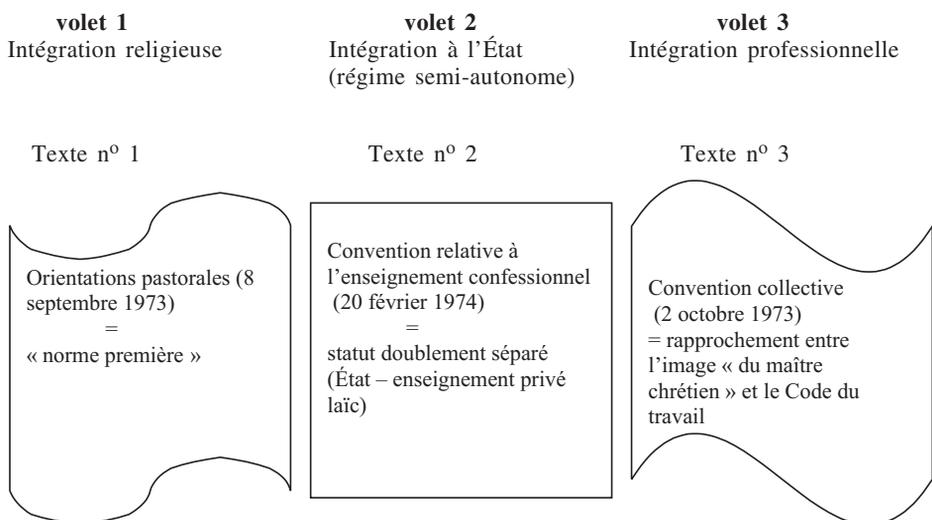
Source : Écho des Missions africaines de Lyon, n° 1, 1966

**Tableau 3**  
**Répartition (va) de la population ecclésiastique masculine**  
**selon l'institut d'appartenance, année 1966**

Groupe religieux	Effectifs	Lieu d'implantation
Société des Missions africaines	173	Tout le pays
Fidéli Donum	27	Diocèses
Assomption	11	Abidjan et littoral (Aboisso et Bonoua)
Franciscains	8	Abidjan (Treichville)
Eudistes	8	Abidjan (Anyama)
Jésuites	7	Abidjan (Cocody)
Ordre de Saint-Benoît	6	Bouaké
Dominicains	6	Abidjan (Cocody)
Prêtres de Bétharam	5	Dabakala
Mission de France	4	Abidjan (Adjamé)
Clercs Saint-Viateur	2	Bouaké
Frères de la Charité	2	Abidjan (Port)
Ordre Libanais Maronite	2	Abidjan (Adjamé)
Marianistes	1	Abidjan (Bietry)
Total	262	

Source : Écho des Missions africaines de Lyon, n° 1, 1966

**Schéma 1**  
**Le renforcement institutionnel de l'école catholique après sa contestation**



**Repères chronologiques sur l'école catholique en Côte d'Ivoire**  
**1960-1974**

**15 avril 1961** : décret n° 61 portant réglementation sur l'enseignement privé.

**22 mai 1962** : accords sur la revalorisation des salaires des enseignants du privé catholique.

**1966** : synode d'Abidjan, une priorité est donnée à l'encadrement de la jeunesse.

**1966** : le Père Régis Peillon, missionnaire à la Société des missions africaine quitte la direction nationale de l'enseignement catholique (DNEC). Un abbé ivoirien lui succède mais très vite cette direction sera reprise en main jusqu'en 1973 par un autre missionnaire de la même société.

**1971** : création du Conseil presbytéral d'Abidjan et d'une commission aux affaires scolaires

**1971** : le Père Duquesne devient secrétaire du directeur national de l'enseignement catholique, Mgr Yapi, évêque auxiliaire d'Abidjan. Il restera à ce poste jusqu'en 1978.

**17 mai 1973** : note relative à l'enseignement catholique rédigée par un missionnaire du Conseil presbytéral d'Abidjan et préconisant l'étatisation des écoles catholiques.

**24 mai 1973** : réponse de l'évêque auxiliaire d'Abidjan, Mgr Yapi, contre l'étatisation et pour l'intégration des écoles catholiques au système scolaire national.

**8 septembre 1973** : parution des Orientations pastorales de l'enseignement catholique.

**2 octobre 1973** : signature de la Convention collective entre l'Église de Côte d'Ivoire et les maîtres de l'enseignement catholique.

**20 février 1974** : signature de la Convention relative à l'enseignement confessionnel (État et Églises chrétiennes, catholique et méthodiste).

*Résumé*

*Cet article reconstitue à partir d'archives et de témoignages d'époque les enjeux et l'issue d'une controverse relative aux écoles catholiques de Côte d'Ivoire entre 1960 et 1974. Trois principales catégories d'acteurs – des missionnaires européens depuis longtemps installés dans le pays, des prêtres nouveaux venus et les premiers prélats ivoiriens – s'opposèrent sur la question du maintien de ces écoles comme moyen adéquat d'évangélisation. Au cœur de cette controverse, les prêtres « progressistes » de la Mission de France luttèrent pour imposer un nouveau type d'action religieuse au-delà de l'école catholique ; leur tentative de promouvoir de nouveaux terrains d'engagement se heurta aux stratégies des évêques ivoiriens qui, au contraire, œuvraient au renforcement des écoles léguées par leurs aînés missionnaires. L'issue de la controverse montre ce que les prélats ivoiriens attendaient – et obtinrent – d'une forte institutionnalisation de l'école catholique : un surcroît de pouvoir dans l'ordre religieux et dans la structure du pouvoir national.*

*Abstract*

*This article pieces together, from archives and eye-witness accounts from the time, the issues and outcome of a controversy relating to Catholic schools in the Ivory Coast between 1960 and 1974. Three main categories of protagonists – European missionaries who were long established in the country, newly-arrived priests, and the first Ivorian prelates – opposed each other over the question of whether schools should continue to be considered the most adequate means of evangelisation. At the heart of this controversy, the “progressive” priests of the Mission de France fought to impose a new type of religious action beyond Catholic schools; their attempt to take evangelisation efforts into other areas clashed with the strategies of the Ivorian bishops who were seeking, on the contrary, to reinforce the schools they had inherited from the missionaries who had gone before them. The outcome of the controversy shows what the Ivorian prelates expected – and got – out of the marked institutionalisation of Catholic schools: increased power in the religious order as well as in the national power structure.*

*Resumen*

*Este artículo reconstituye, a partir de archivos y testimonios de la época, el debate y desenlace de una controversia relativa a las escuelas católicas en Costa de Marfil entre 1960 y 1974. Tres principales categorías de actores – misioneros europeos instalados por mucho tiempo en ese país, sacerdotes recién llegados y los primeros prelados de Costa de Marfil – se confrontaron sobre la cuestión del mantenimiento de esas escuelas como medio adecuado de evangelización. En el centro de esta controversia, los sacerdotes “progresistas” de la Misión de Francia lucharon por imponer un nuevo tipo de acción religiosa más allá de la escuela católica ; su intento por promover nuevos campos de compromiso se enfrentaron a las estrategias de los obispos de Costa de Marfil quienes, por el contrario, obraron por el reforzamiento de las escuelas legadas por los misioneros anteriores. El desenlace de la controversia muestra lo que los prelados de Costa de Marfil esperaban – y obtuvieron – de la fuerte institucionalización de la escuela católica : un aumento del poder en el orden religioso y en la estructura de poder nacional.*