



*Varia décembre 2024*

*Volume 1*

*Numéro coordonné par :*

*Florent GOHOUROU  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

*Quonan Christian  
YAO-KOUASSI  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

*Didier-Charles  
GOUAMENE  
Maître de Conférences  
UJLoG (Daloa - CI)*

**Numéro 2**

**2024**

# Espaces Africains

Revue des Sciences Sociales

**ISSN  
2957-9279**

*Revue du Groupe de recherche PoSTer (UJLoG - Daloa - CI)  
<https://espacesafricains.org/>*



## Revue des Sciences Sociales

Numéro 2 | 2024 | Vol. 1

Varia – décembre 2024

Date de soumission : 23-10-2024 / Date de publication : 30-12-2024

### LES TENTATIVES D'IMPLANTATION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN CASAMANCE (SÉNÉGAL) DE 1875 À 1886

ATTEMPTS BY THE CATHOLIC CHURCH TO ESTABLISH ITSELF IN CASAMANCE (SENEGAL) FROM 1875 TO 1886

Ambroise Djéré **MENDY** – Victor Bossé **SAGNA**

#### RÉSUMÉ

Cette étude examine les premiers essais de fonder l'Église catholique en Casamance, de 1875 à 1886. L'intrusion missionnaire dans cette zone est porteuse d'une hétérogénéisation du paysage culturel déjà pluriel. Logiquement, nous postulons que l'évangélisation de ces terroirs est une histoire de chocs culturel, identitaire, voire ontologique. À Sédhiou, elle connaît peu de succès face à la barrière islamo-mandingue. Toutefois, à Carabane et dans ses environs les missionnaires baptisent un nombre important de Diola, mais

peinent à animer les nouvelles chrétientés. Pour conduire l'étude, nous décryptons des sources d'archives, examinons des relations de voyage, et confrontons ce corpus primaire avec des travaux anciens ou récents sur la Casamance.

**Mots-clés** : Casamance, culture, Diola, Église catholique, Mandingue, missionnaire.

#### ABSTRACT

This study explores the first attempts to found the Catholic Church in Casamance from 1875 to 1886. The missionary intrusion in that area occasioned a heterogenization of the already plural cultural landscape. Logically, we affirm that the evangelization of these regions is a history of cultural, identity and even ontological shocks. In Sedhiou, it let with little success in the face of the Islamo-Mandingo barrier. In and around Carabane, however, missionaries baptized large numbers of Diola, but

struggled to animate new Christian communities. To conduct the study, we decipher archival sources, examine travel reports, and compare this primary corpus with old and recent works on Casamance.

**Keywords** : Casamance, Catholic Church, culture, Diola, Mandingo, missionary.

## INTRODUCTION

L'histoire de l'Église catholique au Sénégal se présente comme un vaste champ d'investigation, sous exploré et partiellement défriché. Certes très insuffisants, voire irréguliers, les travaux se multiplient cependant et renseignent d'un intérêt rebondissant pour l'œuvre pastorale. En effet, cette thématique mobilise des chercheurs de profils différents. Cela peut être lié au caractère transversal du religieux comme objet de recherche et à la nécessité pour les clercs de s'interroger sur leur trajectoire. Une bibliométrie révélerait la part très importante des religieux qui se muent en historiens de l'Église catholique au Sénégal — J. Delcourt, L. Diouf, M. R. Ndione... Leur apport heuristique est indéniable. Car, grâce à d'abondantes sources primaires, ils sont très pointilleux dans la succession des faits et proposent une précieuse reconstitution du passé de l'Église au Sénégal.

Quelques historiens — M. N. Diatta et D. Sène — se sont intéressés au processus de l'implantation de l'Église au Sénégal, aux stratégies missionnaires et aux auxiliaires des Spiritains.

Nombre d'acteurs restent quasi bâillonnés dans cette historiographie. Les laïcs, les autres communautés productrices de normativité sociale et religieuse, au-delà d'être sous représentés, n'apparaissent furtivement que sous les traits d'acteurs dépassés par les faits. Tout se passe comme si la production scientifique constitue une résonance du paternalisme missionnaire.

Le but de cette étude est d'analyser les tentatives d'implantation de l'Église catholique en Casamance entre 1875 et 1886 en tenant compte de la subjectivité, de l'auto-identification et de l'allo-identification chez les missionnaires, les baptisés et les différentes populations concernées. Tous ces groupes participent, à différents degrés, à l'histoire de l'Église catholique. Pour ce faire, les débuts de l'implantation de l'Église catholique en Casamance fournissent un bon analyseur. Car, les missionnaires démarrent leur pastorale à Sédhiou et un peu plus tard à Carabane, deux sites cosmopolites et de plus en plus multi-religieux. Les activités des Spiritains dans ces deux stations permettent d'étudier les

difficultés d'une *première évangélisation*, le succès fulgurant de la *sacramentalisation*<sup>1</sup> et la rapide désillusion du missionnaire face à la question ethnographique que soulève le désintérêt ou la rétraction du destinataire de la mission.

Quelles sont les étapes et les logiques qui, du côté des missionnaires, conduisent à la fondation d'une mission ? Quelles étaient les réponses, parfois ambivalentes, des populations au projet des convertisseurs catholiques ? Bref, quels sont les éléments qui ont structuré les premières tentatives d'implantation de l'Église catholique en Casamance, entre 1875 et 1886 ?

Pour répondre à ces questions, notre approche consiste à examiner ce pan historique au prisme des subjectivités socialement constituées, de l'identité et de l'altérité. Car, à l'évidence, le missionnaire n'est pas le seul à produire l'histoire ecclésiale. Il interagit avec plusieurs communautés qui contribuent à façonner la trajectoire ecclésiale. Dans la présente étude, nous portons une attention particulière aux communautés de la Casamance qui, dans leur terroir, participent à faire et à défaire l'histoire de l'Église, celle de la mission, voire celle du missionnaire. Qu'il s'agisse des Diolas ou des Mandingues, ils constituaient un segment très important dans la détermination des succès et des échecs de l'évangélisation.

Notre méthodologie se base essentiellement sur la critique des sources archivistiques qui fournissent des matériaux précieux à l'historien. L'examen croisé des informations issues des sous-séries Z2, 11 D et 1 G des Archives Nationales du Sénégal (ANS) et du carton H6 (a) des Archives des Spiritains<sup>2</sup> (AS) a permis la réalisation de ce travail. Les annales religieuses de la Casamance, disponibles aux ANS et aux AS, informent sur la parole du missionnaire et nous renseignent sur sa démarche et son inventivité. En outre, le récit des missionnaires est, à bien des égards, de relent ethnographique. Il laisse entrevoir des aspects intéressants de l'organisation des communautés de la Casamance et témoigne de la psychologie des populations locales nonobstant le prisme déformant du racisme missionnaire. Des relations de voyage nous ont fourni des renseignements précieux sur le contexte de

<sup>1</sup> Nous nous sommes beaucoup inspirés de nos nombreux échanges avec le Père Michel Gerlier de la Congrégation du Saint Esprit qui a vécu près de deux décennies en situation de première évangélisation en pays manjacque (Bajob, Guinée Bissau). La *sacramentalisation* est cette propension à administrer des sacrements sans se préoccuper nécessairement de

l'intériorisation de la doctrine chrétienne par le destinataire du message évangélique.

<sup>2</sup> Les Archives des Spiritains (AS) sont conservées à la Maison Provinciale des Pères du Saint Esprit, ex Stage de Pastorale et d'Étude Missionnaires (SPEM), située à Mermoz, sur la route de Ouakam.

l'implantation missionnaire en Casamance. Pour la formulation et la vérification de nos hypothèses, nous avons aussi, dans une démarche analytique, confronté ce corpus primaire avec les travaux, anciens et récents, sur les différents terroirs de la Casamance.

L'étude se veut focus en ce qu'elle investigate une courte temporalité. Cette option est dictée par la nécessité d'examiner à la loupe les débuts de l'implantation de la mission porteuse d'une hétérogénéisation d'un paysage culturel déjà versicolore. La chronologie choisie encadre une période très révélatrice des fluctuations qui modélisent la trajectoire ecclésiale en Casamance. Elle part de la création de la mission de Sédhiou en 1875<sup>3</sup> à la rétraction des Diolas de Carabane du giron de l'Église en 1886<sup>4</sup>. Cette rétraction entraîna une rupture dans l'animation chrétienne de Carabane au point que les missionnaires durent abandonner provisoirement la station (1886-1890) et penser à un autre centre à partir duquel évangéliser la Basse Casamance<sup>5</sup>.

Le travail est divisé en deux parties. L'une examine l'implantation à Sédhiou. Elle interroge entre autres le choix du site, le recrutement des baptisés, et les rapports des populations mandingues à l'évangélisation. L'autre porte sur la station missionnaire de Carabane. Elle analyse la fondation de la mission et l'équation culturelle et ontologique que soulevait la rétraction des Diolas du giron de l'Église.

## 1. LA PREMIERE IMPLANTATION MISSIONNAIRE A SEDHIOU

### 1.1. L'installation des missionnaires à Sédhiou

La création de la mission catholique de Sédhiou est décidée par décret du 5 septembre 1875<sup>6</sup>. Cette institution procède des excursions sporadiques des Spiritains qui s'intéressaient crescendo à la Casamance qui, dans certaines zones, manifestait des indices favorables à l'implantation chrétienne. Impulsée par Mgr Duret, la nouvelle œuvre était placée sous le patronage de Notre-Dame des Victoires<sup>7</sup>. Le Père Lacombe en était le

supérieur. Il débarqua à Sédhiou le 25 février 1876. Le lendemain, le Père Wolf, le Frère Marie-Armand et trois enfants confiés à eux le rejoignirent.

La mission ne possédait pas alors de locaux. La petite communauté européenne de Sédhiou facilitait l'installation de son personnel. Jusqu'au 3 mars 1876, celui-ci était hébergé par une maison de commerce, la Maison Pastre. Cette implantation était en général soutenue par l'élite marchande. L'administrateur aussi se montrait favorable au Père Lacombe et à ses collaborateurs. Ainsi, la première chapelle fut « installée dans un local qui servait de cercle aux commerçants<sup>8</sup> ».

La création de cette mission s'inscrit dans un contexte précis qui explique en partie la gracieuseté de circonstance promptement manifestée par les élites marchande ou administrative. En effet, cette gracieuseté de circonstance n'était pas toujours proportionnelle à la filiation ecclésiale ou à la religiosité. Vraisemblablement, la solidarité des Européens constituait un investissement indirect pour leur maintien dans la région en proie à des tensions militaires. Il s'y ajoute la volonté d'instrumentaliser la mission, voire la religion, à des fins coloniales. En effet, Sédhiou se situe dans la Moyenne Casamance où s'exerçait une suprématie de plus en plus décadente des Mandingues qui, excepté le Balantacounda, y constituaient un bloc quasi homogène (Pélissier 2008 : 294-295). En relatant l'attitude des Mandingues de Mourkounda, situé près de Sédhiou, l'administrateur notait, en 1869, que ceux-ci entretenaient une profonde inimitié, voire un désir de vengeance, contre tout ce qui n'est pas Mandingue<sup>9</sup>.

Avec l'arrivée des Européens sur les côtes ouest-africaines au XV<sup>e</sup> siècle s'opéra une mutation importante de l'économie des communautés mandingues de la Casamance qui devenaient pourvoyeuses d'esclaves. Cependant, l'interdiction de la traite négrière provoqua l'affaiblissement du royaume du Gaabu alors que l'aristocratie mandingue se confronta à des crises politiques pendant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Ngaidé 1998 : 68-71). En plus, l'installation de la France à Sédhiou et la révolte des Peuls dirigés par Alpha Molo Baldé à partir de 1867 qui aboutit à la fondation

<sup>3</sup> Annales religieuses de la Casamance (ARC) : 14. (ANS, 2Z1 et AS, H6 a).

<sup>4</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 59.

<sup>5</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 59-60.

<sup>6</sup> ARC : 14.

<sup>7</sup> Mgr Duret est le premier successeur de Mgr Kobes aux fonctions de Vicaire apostolique de la Sénégambie, de 1873 à

1875. Il est missionnaire dans la colonie depuis 1850. Il décède peu après l'ouverture de la mission de Sédhiou en Casamance (Delcourt 1976 : 59-60).

<sup>8</sup> ARC : 15.

<sup>9</sup> ANS, 11D1-234, Lettre n° 16, Sédhiou, 12 avril 1869.

du royaume du Fuladu contribuaient à affaiblir les Mandingues. Alors, la possible tentative de ceux-ci, les élites provinciales surtout, de perpétuer leur autorité dans la région installait un climat de méfiance chez les Français et leurs collaborateurs. Cette méfiance s'accroissait avec l'attaque de Sédhiou en 1872 par des Mandingues<sup>10</sup>. Il faut préciser aussi que, jusqu'en 1876 au moins, l'autorité française en Casamance était circonscrite aux seuls postes de Carabane et de Sédhiou. Les difficultés d'instaurer la domination française en Casamance peuvent en partie s'expliquer par la présence de la Gambie anglaise qui coupe la colonie du Sénégal en deux (Awenengo-Séverine 2008).

C'est dans ce contexte que s'inscrivait l'aide de circonstance apportée à la mission par la petite communauté européenne. En fait, la proximité chromatique pouvait être un élément de subjectivité propice au soutien. Mais, l'appréhension du missionnaire comme agent culturel à même d'investir le champ de la légitimation de l'intrusion et de l'autorité françaises en Casamance est déterminante. Car, à Saint-Louis, à Gorée, etc. les infrastructures parareligieuses des missionnaires — l'école notamment — contribuaient à forger et à diffuser le prestige de la civilisation occidentale dans le paysage moral de la colonie. Et, dans la décennie qui précédait la fondation de Notre-Dame des Victoires, Sédhiou avait constitué un laboratoire du protestantisme qui s'illustrait bien dans le domaine scolaire (Labrunne 2008 : 126). Bref, l'expectative des Européens d'une moralisation à même de sécuriser les intérêts français constituait un élément structurant de leurs premiers rapports : il était urgent de vaincre la réticence des Mandingues et d'assurer la reproduction de l'élément français. Or, le dispositif militaire était assez modeste pour réussir cela exclusivement.

À l'instar des missionnaires protestants (Labrunne 2008 : 127-129), Sédhiou apparut aux Spiritains comme le choix providentiel pour pénétrer la Casamance. Sa position géographique représentait une aubaine pour la mission. Premièrement, il permet un accès direct au réseau hydrographique et corolairement aux nombreux villages établis près des cours d'eau permanents ou saisonniers. Car,

l'occupation discontinue du territoire et la faiblesse de la densité sont l'un des traits géographiques les plus saisissants dans cette zone (Pélissier 2009 : 290). D'ailleurs, jusqu'à une période relativement récente, « les villages ne forment que des enclaves souvent discontinues à la lisière de plateaux ne portant fréquemment aucune trace permanente d'occupation » (*Ibid.* : 290). Donc, le premier avantage de Sédhiou pour les missionnaires avait trait à la mobilité. La mission en Casamance était par essence hydraulique, car nombre de villages de la Moyenne ou de la Basse Casamance n'étaient accessibles par les missionnaires que par les cours d'eau.

Deuxièmement, grâce au réseau hydrographique et au dynamisme de l'élite marchande de la colonie, Sédhiou devenait le centre du commerce français entre la Gambie anglaise et la Guinée portugaise. Son attractivité en faisait un carrefour dans cette aire géographique plurale à plus d'un titre, un lieu de convergence de migrants saisonniers. L'effervescence en période de traite offrait aux Spiritains un terrain d'apostolat adjacent au centre de leurs opérations en Casamance. Les migrants, mus par la quête d'une insertion à l'économie monétarisée, constituaient potentiellement un groupe à prêcher. La mission, ne disposant pas de sa propre flotte pour assurer le déplacement régulier de son personnel, recrutait massivement des néophytes dans ce segment mobile de la population. Et, troisièmement, la dimension sécuritaire. Sédhiou était l'une des rares localités de la Casamance défendues par un poste militaire français. Il était l'endroit par excellence où les Français négociaient leur sécurité itérativement compromise<sup>11</sup>.

Le concours de ces trois avantages de Sédhiou produisait naturellement un résultat dans la démographie ecclésiale.

## 1.2. La mission de Sédhiou, la chrétienté labile et la barrière islamo-mandingue

**A**u mois de mai 1876, mois de Marie dans le calendrier liturgique catholique, les missionnaires enregistraient une forte affluence de « 80 à 90 assistants » aux exercices de

caractère batailleur des populations, autochtones ou migrantes. Or, le climat social est déterminant dans la fondation d'une mission. En Côte d'Ivoire par exemple, l'implantation de l'Église catholique à Bouaké ne put se réaliser en 1902 notamment à cause des conflits entre les clans et les tribus Akan ou ceux entre les Baoulé et les Tagbana (Bamba 2014 : 27).

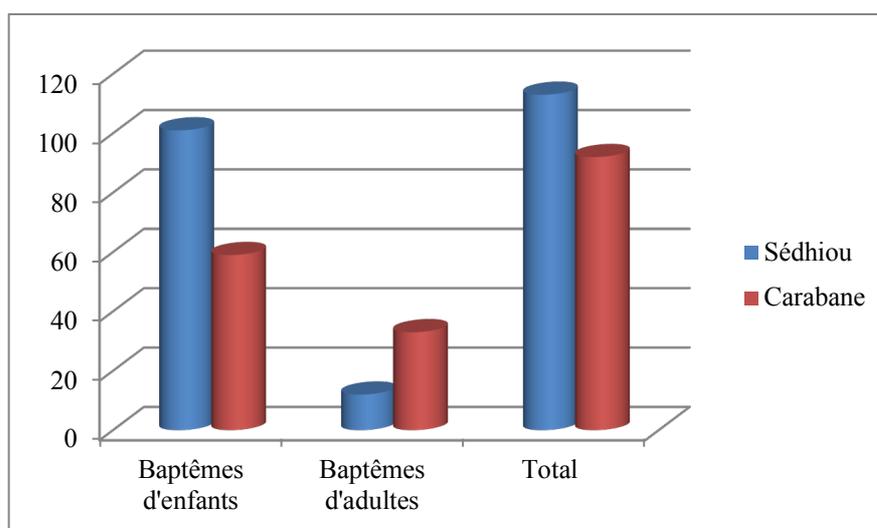
<sup>10</sup> AS, H6 (a), Casamance. Sédhiou de 1855 à 1883 par G Adam, administrateur du cercle de la Haute Casamance.

<sup>11</sup> La sécurité des Européens à Sédhiou est souvent hypothéquée. Le récit d'Alfred Marche est assez révélateur du danger ambiant dans les alentours immédiats du poste. En plus, l'assassinat de l'administrateur Fourichon indique que la présence de la garnison n'était pas toujours suffisante pour anéantir le

piété du soir<sup>12</sup>. Ils interprétaient cela comme les auspices d'une œuvre féconde. La dynamique sacramentelle repérable aux solennités de Pâques et de Noël de la même année suscitait de plus en plus leur enthousiasme. Jusqu'en 1878, les statistiques sacramentelles suivaient une courbe ascendante. Les récits des missionnaires ne renseignent pas sur les stratégies qui fondent leur prêche ni sur les orientations, sotériologiques ou eschatologiques, de celui-ci. Ils permettaient toutefois de compter un

minimum de 169 baptêmes au courant de l'année 1878. Mais, cette évolution qui semble contraster avec les résultats de la mission protestante de la décennie précédente ne signifiait pas un succès dans l'évangélisation des populations de Sédhiou. Cette *sacramentalisation*, plus perceptible dans le tableau suivant, touchait essentiellement la population européenne et les migrants.

Fig. 1 : Mission de Sédhiou. Statistiques baptismales de Sédhiou et de Carabane, septembre 1879 — septembre 1880



Source : *Annale religieuse de la Casamance. Sédhiou : 1875-1912 : 19*

Ce graphique renseigne qu'entre septembre 1879 et septembre 1880, les prêtres ont nommé deux cent cinquante baptêmes : cent treize à Sédhiou, dont douze d'adultes et quatre-vingt-douze à Carabane, dont trente-trois d'adultes. Ces chiffres, assez enthousiasmants pour les missionnaires, exposent le chercheur au risque d'une lecture biaisée. Ils restent muets sur un aspect essentiel : les populations de Sédhiou demeuraient indifférentes à l'œuvre religieuse de la mission.

L'examen croisé des données fragmentaires que fournissent les missionnaires dans leurs annales est assez édifiant. Celles-ci révèlent clairement que depuis l'implantation de Notre-Dame des Victoires, l'essentiel des néophytes provenait des migrants attirés ponctuellement à Sédhiou par la traite, les emplois saisonniers ou la quête d'une sécurité. La hausse notée à partir de 1878 s'explique surtout par

les guerres aux relents islamiques de Fodé Kaba qui coïncidaient avec la création de la mission de Sédhiou<sup>13</sup>. Depuis 1875, aidé par Soukari, chef du village de Bakoum qui se situe près du comptoir français, il tentait de soumettre les populations par les armes<sup>14</sup>. L'année suivante, il atteignait le Soungrougrou, principal affluent de la rive droite du fleuve Casamance. Il pénétrait les villages baynound ou Diola et transformait le Fogny en réservoir d'esclaves (C. Roche, 1971 : 453). C'est dans ces circonstances que les Diolas du Fogny, fuyant la terreur de Fodé Kaba, se réfugiaient à Sédhiou en 1880, près du poste militaire et de la mission.

Ces conditions étaient propices à l'institution d'un cadre de légitimation de l'œuvre missionnaire. Les religieux proposaient aux populations opprimées une thérapie sociale. Les sœurs s'attelaient particulièrement aux soins des Diolas agglomérés

<sup>12</sup> ARC : 16.

<sup>13</sup> ARC : 24

<sup>14</sup> Natif du Boundou vers 1818, Fodé Kaba Doumbouya fut un marabout diakhanké. Après de vaines tentatives de prendre la résidence du roi du Fuladu avec qui il entretenait des rapports

conflictuels, il conduisit à partir de 1875 des guerres contre les Diolas et les Balants. Soukary, chef du village de Bakoum situé près du comptoir Français, s'allia avec lui pour combattre les Balants. Le marabout diakhanké mourut le 23 mars 1901 lors de l'attaque française contre son Tata (Roche 1971 : 453)

autour de la mission<sup>15</sup>. Celle-ci pouvait, dès lors, être perçue comme un lieu sécurisant, un secours *providentiel* des affligés. Cela participait au nombre important de baptêmes à Sédhiou en 1879 et 1880. Donc, jusqu'ici l'œuvre de fonder une Église à Sédhiou reposait sur une chrétienté mobile. En conséquence, la démographie chrétienne demeurait labile et échappait au contrôle clérical. Elle variait au gré du commerce et de la présence épisodique des migrants saisonniers, ou de circonstances plus imprévisibles comme la guerre. Les populations qui exhibaient les indicateurs d'une christianité provenaient souvent de la Basse Casamance ou de la Guinée portugaise. Il s'ensuivait une difficulté de l'encadrement du laïcat par le missionnaire soucieux de maintenir les ouailles dans le giron de l'Église et de communiquer une religiosité normée. Chez les Mandingues, majoritaires dans la Moyenne Casamance, l'*indifférence* au christianisme s'érigait en règle.

Comme à Saint-Louis, à Gorée, etc., les missionnaires imputaient à l'islam l'indifférence des populations de Sédhiou<sup>16</sup>. Or, ce fait n'est pas réductible à la seule présence de l'islam. Son examen requiert une mise à contribution de la subjectivité, de la dimension identitaire, culturelle, voire ethno-patriotique des rivalités interreligieuses. La Moyenne Casamance présentait une particularité par rapport à la Sénégalie septentrionale. Elle était dominée par une communauté productrice d'une hégémonie politique, militaire et culturelle, et qui envisageait son rapport aux autres groupes sous un angle hiérarchique favorable à sa patrie ethnique. En effet, les Mandingues sont réputés pour leur propension à dominer culturellement tous les peuples à leur contact<sup>17</sup>. En outre, leurs interactions politiques et religieuses avec leurs voisins avaient un cachet culturel et ethnique manifeste. Il en résultait une *mandinguisation* de la Moyenne Casamance, bien avant l'implantation de la mission. Ainsi, l'œuvre missionnaire, qui se départait difficilement de ses contingences patriotiques, soulevait, pour les Mandingues, musulmans ou non, le problème de l'identité et celui de l'intégrité politique et culturelle. La démarche missionnaire était porteuse d'une pluralisation et d'un renouvellement des logiques de pouvoirs culturels. Au choc des religions

universalistes, voire militantes, s'ajoutait celui, plus complexe, des subjectivités, des légitimités et des impérialismes culturels : le christianisme de facture européenne, souvent instrumentalisé à des fins coloniales, faisait face à la culture mandingue qui s'ouvrait à l'islam. En d'autres termes, l'évangélisation qui était aussi un projet de modélisation sociale se heurtait à la *mandinguisation* qui avait une vocation hégémonique. Dans ce contexte ethno-religieux, les missionnaires catholiques, dans le sillage de leurs prédécesseurs protestants, n'avaient pas transcendé l'hermétique barrière islamo-mandingue qui se consolidait des subjectivités socialement constituées. Du reste, ils ne percevaient pas l'identité ethno-patriotique que dissimulait, tant bien que mal, le vernis de l'islam. Logiquement, la désillusion supplantait l'enthousiasme des premiers mois. En outre, l'attitude des Mandingues vis-à-vis du missionnaire pouvait s'expliquer aussi par le refus de la subordination politique. La présence française à Sédhiou menaçait crescendo leur suprématie politique décadente en Moyenne Casamance. Or, leur riche expérience dans les interactions intercommunautaires ou interétatiques leur permettait de saisir aisément les implications de l'instrumentalisation de la religion et de la culture à des fins politiques. L'interdépendance, voire l'imbrication entre les missionnaires, les administrateurs et les élites marchandes favorisait une vue synoptique. Les Spiritains ne s'efforçaient pas à définir une ligne de démarcation nette entre le projet religieux et la prédation politique et économique. Cela était probablement dû à leur difficulté à considérer l'Africain comme un acteur capable de se penser et de penser la domination.

Face à ces deux faits qui contribuaient à la modélisation de leur trajectoire — l'herméticité de la barrière islamo-mandingue et la démographie chrétienne labile —, les missionnaires décidaient d'investir davantage la Basse Casamance. La conversion des Diolas du Fogny et les résultats obtenus à Carabane grâce à des excursions sporadiques encourageaient cette option. Cette stratégie qui consistait à éviter les *bastions* de l'islam et à diriger la pastorale vers les zones faiblement islamisées était couramment appliquée par les

<sup>15</sup> ARC : 20.

<sup>16</sup> ARC : 17.

<sup>17</sup> Chez les Senoufo du Nord de la Côte d'Ivoire, les Mandingues ont impulsé le changement des patronymes, de la civilisation vestimentaire et de la toponymie villageoise. La langue

mandingue y est présentée comme celle d'un musulman (Coulibaly 2010 : 70-74). En Casamance, cette langue s'érige, avec le créole, et parfois au détriment des autres, en un parler d'unification locale (Faye 1994 : 196).

Spiritains en Sénégambie septentrionale (Robinson 2004 : 130). Cependant, il faut noter que Sédhiou demeurait le centre des opérations missionnaires, nonobstant la création de la station de Carabane.

## 2. L'IMPLANTATION MISSIONNAIRE EN BASSE CASAMANCE. CHRISTIANISER OU ERODER L'ETHOS DIOLA ?

### 2.1. Carabane : ouverture d'une station missionnaire en Basse Casamance

Lors d'une tournée pastorale de mai 1877 en Casamance, Mgr Duboin, le Père Speisser et le Père Sène firent escale à Carabane. L'idée d'y implanter une mission s'ensuivit. Cela s'expliquait essentiellement par sa position géographique. L'île de Carabane constituait un carrefour entre les régions côtières de la Sénégambie et l'intérieur de la Casamance. Elle se situe dans l'embouchure du fleuve Casamance, au confluent de celui-ci et de l'océan Atlantique. Logiquement, elle « en commande tout le cours et se trouve le centre naturel des communications, d'un côté avec Sédhiou, de l'autre avec Gorée, Dakar, Sainte Marie de Gambie et la colonie portugaise de Cachéo<sup>18</sup> ». Tout comme Sédhiou, quoique dans une moindre mesure, Carabane attirait beaucoup de migrants pendant la période de la traite. Le Père Lacombe put s'en rendre compte lors de ses nombreux séjours dans l'île qui par ailleurs attirait beaucoup de chrétiens venus des anciennes escales de la côte atlantique (Delcourt 1976 : 62). Outre sa connexion régulière avec les postes européens de la Sénégambie occidentale, Carabane, pour le missionnaire, formait le vestibule de la Basse Casamance. D'abord, il constituait un point de convergence épisodique de populations hétérogènes. Ensuite, il facilitait les déplacements vers les nombreux villages de la Basse Casamance, situés de part et d'autre du fleuve et de ses différentes ramifications, et, pour beaucoup, accessibles par le seul réseau hydrographique. Bref, en considérant la possibilité d'accéder dans les nombreux villages de la Basse Casamance, l'attractivité de ce point de commerce sur les différentes populations, la présence d'un modeste dispositif militaire, etc. il est à inférer que Carabane

portait les mêmes avantages que Sédhiou. Il est possible de retenir que le choix de Carabane était partiellement encouragé par la cartographie des établissements français en Casamance. Mais, au rebours de Sédhiou, Carabane offrait des avantages intrinsèquement liés au contexte démographique et religieux de la Basse Casamance.

Primo, cette zone était habitée par une population non islamisée et jugée, par les missionnaires, hostile aux musulmans. Donc, le christianisme pouvait y précéder l'islam dans de nombreux terroirs et nourrir l'espoir de quelques succès dans les compétitions interreligieuses plus ou moins imminentes, contrairement à Sédhiou. Secundo, les populations des localités circonvoisines de Carabane affichaient une gracieuseté qui tranchait nettement avec l'indifférence des Mandingues de Sédhiou. Et, ultimo, il était impératif de récupérer la petite chrétienté de Ziguinchor, fondée par les missionnaires portugais, et qui exhibait encore les marqueurs de la filiation ecclésiale. L'aboutissant sacramentel des visites du Père Sène à Ziguinchor, en 1877, 1878 et 1880, mit à nu l'urgence de murir cette moisson abandonnée au gré des circonstances<sup>19</sup>. Ainsi, conscients de leur sous-effectif, relativement à l'étendue de ce territoire ouvert à la pastorale, les missionnaires trouvaient en ce village insulaire le vestibule de la Basse Casamance.

Dans un climat d'euphorie, la station de Carabane était ouverte en 1880<sup>20</sup>. Pendant la période que couvre notre étude, elle demeurait sous la dépendance de la mission de Sédhiou. Le Père Kieffer était chargé de sa fondation. Il y arriva le dimanche 22 février 1880<sup>21</sup>. Le Père Lacombe y passa avec lui trente jours pour la catéchèse<sup>22</sup>. Kieffer fit sa première visite pastorale à Hitou. Cette prospection confortait l'expectative missionnaire. Les demandes baptismales, l'intérêt pour la catéchèse, la promptitude des promesses d'adhésion au christianisme, tous ces indices de fécondité étaient en parfaite corrélation avec les prédictions. Au demeurant, la fig. n°1 permet d'entrevoir les attentes des missionnaires sur le plan de la démographie chrétienne. Car, bien avant la création de la station missionnaire de Carabane, ils y administraient déjà un nombre assez important de baptêmes. Ces derniers découlent de quelques

<sup>18</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 49.

<sup>19</sup> ARC. Sédhiou 1875-1912 : 20.

<sup>20</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 51.

<sup>21</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 52.

<sup>22</sup> ARC. Sédhiou 1875-1912 : 21.

visites sporadiques des missionnaires en provenance de Sédhiou ou de Dakar.

Les travaux d'agrandissement de la chapelle de Carabane par Kieffer, qui se chevauchaient rapidement avec son désir d'en construire une nouvelle à même d'accueillir plus de fidèles, sont illustratifs de l'accroissement vertigineux du nombre de conversions en 1880.

L'accroissement de la démographie ecclésiale dans les environs de Carabane était tel que, à partir de 1881, les missionnaires se demandaient s'il n'était pas opportun de supprimer la mission de Sédhiou et de concentrer leurs efforts sur la Basse Casamance. Crescendo, la Pointe Saint Georges et les terroirs Diougout rivalisèrent en nombre de conversions avec Carabane. Il est certes difficile d'établir les statistiques, mais la description du Père Sène d'une messe dominicale à la Pointe Saint Georges fournit des renseignements intéressants : « il y avait plus de monde qu'il n'y en a à Carabane, même les jours de fêtes les plus solennelles<sup>23</sup> ». Alors, l'enthousiasme des Spiritains vis-à-vis de leurs premiers résultats nombrables en Basse Casamance n'avait d'égal que leur désenchantement face à l'infécondité de leurs opérations en Moyenne Casamance. Cela est perceptible dans le récit des missionnaires de terrain sur les Diola entre 1880 et 1882. Leur discours sur les zones à missionner rompait graduellement avec la parole de l'élite pontificale. Alors que cette dernière était encore attentive à l'évangélisation de la Moyenne Casamance malgré le faible résultat, les missionnaires de terrain, imbus des réalités de leur quotidien, militaient en faveur de la concentration de tous les efforts en Basse Casamance. Par ailleurs, à partir de 1888, les missionnaires notent une certaine agonie de la station de Sédhiou qui était fermée en 1890<sup>24</sup>. Et quand, « en 1900, Mgr Buléon décida de la réoccupation du poste de Sédhiou [... ses missionnaires trouvaient que] c'était une décision inopportune<sup>25</sup> ».

Selon les missionnaires, l'engouement que suscitait le baptême chez les Diolas de Carabane et de ses environs jusqu'en 1883 s'explique en partie par l'absence de marabouts et de propagateurs de l'islam contrairement en Moyenne Casamance.

## 2.1. Missionnaires et Diolas à Carabane : la question de la culture dans l'implantation de l'Église

Le 15 avril 1886, le Père Kieffer rédige une lettre qui fournit des renseignements en contradiction avec ses premiers résultats nombrables. Il écrit : « je me trouve en ce moment tout seul avec un enfant de St Joseph, que j'ai demandé pour m'aider à faire l'école. C'est le principal ministère ici, vu que les Diola de Carabane paraissent ne se soucier à peu près de rien autre chose que de leur riz et de leur vin de palme<sup>26</sup> ». En insistant sur l'indifférence des Diolas de Carabane vis-à-vis de la mission Kieffer permet déjà d'entrevoir une rupture dans son ministère. Ensuite il poursuit, « un certain nombre d'adultes et quelques enfants sont cependant venus assister au catéchisme, pendant quelque temps ; ils ont même demandé le baptême ; mais ils ne sont plus revenus<sup>27</sup> ». Les Diola baptisés se distancaient du giron de l'église et les catéchumènes se rétractaient. Chez Kieffer, le mésestime supplantait rapidement l'euphorie des premières années. Qu'est-ce qui explique cette rupture relativement brutale dans l'animation de la jeune catholicité ? Est-ce le fait d'une simple tiédeur religieuse comme le pensaient les Spiritains ? Ou, faut-il y voir le résultat d'un malaise identitaire autrement plus profond ?

Beaucoup d'éléments peuvent être cités en explication de cette rupture de la dynamique intra-ecclésiale. Certains procèdent de la démarche du missionnaire, d'autres sont liés à la psychologie du Diola et d'autres encore sont corrélatifs au contexte sociologique de la Basse Casamance. Mais, ils sont interdépendants et solidaires, voire imbriqués, au point de rendre la schématisation complexe ou redondante.

Le regard stéréotypé de Kieffer sur les Diolas est repérable dès sa première visite à Hitou, en 1880. Il produisait des clichés diffamatoires, identiques aux représentations de la Casamance considérée, dans ce contexte de la colonisation, comme le pays des *primitifs* qui ne se soucient que de leur *sauvage indépendance*<sup>28</sup>. Pour lui, point de doute, « les connaissances de ces pauvres Diolas ne s'élèvent pas bien haut : riz, vin de palme, viande de porc,

<sup>23</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 57

<sup>24</sup> ARC. Sédhiou 1875-1912 : 24.

<sup>25</sup> ARC. Sédhiou 1875-1912 : 26.

<sup>26</sup> ARC. Carabane 1889-1928 : 58.

<sup>27</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 59.

<sup>28</sup> AS, H6 (a), La Casamance (résumé historique) 1763 à nos jours.

c'est toute la sphère de leur activité intellectuelle<sup>29</sup> ». En conséquence, leur représentation de Dieu ne pouvait qu'en pâtir. La description que le prêtre produit sur le rapport du Diola à *Emitay* (Dieu) est illustrative d'une lecture biaisée et caricaturale de la culture locale<sup>30</sup>. Ainsi, le missionnaire se prévalait de la posture du détenteur exclusif de la Vérité. La pensée selon laquelle le Diola était incapable de réfléchir au-delà des désirs primaires rimait nécessairement avec celle qui postulait sa malléabilité. Cette perception n'était pas nouvelle en réalité. Les missionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, comme ceux du siècle précédent d'ailleurs, pensaient que le baptême suffisait à transformer l'Africain (Demagnet 1765 : 48).

Le discours méprisant de l'Africain conduisait trop souvent à un paternalisme-dirigisme. Or, cette attitude était foncièrement incompatible avec la représentation du pouvoir en milieu diola. Kieffer, qui venait de Gorée, était dorénavant en présence d'une communauté organisée différemment de celles que fréquentaient les missionnaires en Sénégambie septentrionale (Diatta 2005 : 21-22). La parcellisation et, dans certains cas, la villagisation du pouvoir constituaient une caractéristique structurante des sociétés diola. Le pouvoir était géré par une assemblée dans laquelle « pratiquement chaque homme adulte détient une part de l'autorité » (Pélissier 2008 : 389). L'acceptation par le Diola de plier sous la dictée paternaliste d'un étranger était difficilement conciliable à son rapport habituel à l'autorité et au sacré. Bref, la première difficulté pour le missionnaire consistait à garder durablement le Diola au sein d'un *laïcat quasi bâillonné*<sup>31</sup>.

L'une des conséquences doctrinales du mépris des Diolas était une *anathémisation* systématique des *pêcheurs publics*. En effet, les missionnaires prédisaient la némésis pour tous ceux qui vivaient, selon eux, sous le joug du démon, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas catholiques ou ne se soumettaient pas à leur orthodoxie. Leur intransigeance envers ce segment de la population portait les germes d'une désarticulation sociale, voire familiale. Ils heurtaient brutalement la notion traditionnelle de la famille (Trincas 1978 : 89). Pour mieux saisir la dimension

affective de cette désarticulation, il est pertinent de reprendre la question de Morel : « Quels sentiments [...] peut inspirer aux noirs une religion qui, d'après ses propagateurs, taxe leurs parents d'immoralité ? » (1904 : 220-221) Si dans les prêches du missionnaire dominait la supposée perversion des parents diola, quel était pour le néo-catholique ou le catéchumène l'intérêt de fréquenter la messe ou la catéchèse, lieu d'invectives adressées à ceux qui lui demeuraient chers ? L'anathémisation, en plus de discréditer ou de désagréger la famille diola, exposait nombre d'adultes à l'opprobre. Elle éprouvait fortement l'affection filiale de la personne.

Les éléments que nous venons d'examiner — le problème de l'autorité, celui de la filiation et celui de la respectabilité — prouvent à suffisance que la rétraction du Diola soulevait des questions très complexes. Toutefois, le missionnaire ne faisait pas preuve d'aptitude à les décrypter. Cela pose la question de l'inventivité de Kieffer et des Spiritains en général par rapport aux Diola qui n'étaient naïfs que dans leur imaginaire.

En entérinant l'opinion de la puérité du Diola, le missionnaire considérait ses manifestations culturelles comme étant curieuses et bizarres. La chronique du Père Lacombe sur sa courte escale à Carabane en 1875 est assez révélatrice de cela<sup>32</sup>. Celle de Kieffer sur son ministère semble plus symptomatique de leur perception des réjouissances diola. En observant les danses, il soupçonnait d'office une emprise démoniaque<sup>33</sup>. Quant aux chants, il n'y trouvait que des paroles articulées *sans aucun sens* et *sans harmonie*<sup>34</sup>. Dans la pensée missionnaire, toutes ces choses *bizarres* étaient aux antipodes de la civilisation. Aucun effort n'était à ménager pour en éloigner les ouailles.

Or, le chant et la danse avaient une fonction essentielle dans le maintien et la reproduction de la communauté diola. La récurrence du chant en Basse Casamance ne se comprend qu'inscrite dans sa profondeur historique. Souvent, c'est une laudation aux ancêtres valeureux pour instituer et entretenir la conscience groupale, historique et identitaire (Manga 2014 : 162 ; 168). Il imprimait une identité à l'individu et permettait de délimiter

<sup>29</sup> ARC. Carabane 1880-1928 : 54.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Nous empruntons l'expression — *laïcat quasi bâillonné* — à Lucien Laverdière, prêtre spiritain. Cf. *Afrique nouvelle*, n° 1483, 30 novembre — 6 décembre 1977 : 2. Nous l'utilisons dans ce travail pour désigner la condition des laïcs qui n'avaient presque pas de pouvoir d'initiative et étaient contraints

de subir la dictée paternaliste du missionnaire qui n'envisageait souvent leurs échanges dans une perspective unidirectionnelle.

<sup>32</sup> ARC. Avant l'établissement des Postes par les Pp. du Saint-Esprit : 10

<sup>33</sup> ARC. Carabane 1880-1928

<sup>34</sup> *Ibid.*

le périmètre de la normativité sociale (*ibid.* : 172-173). Donc, en s'attaquant à ces manifestations culturelles, le missionnaire avait tendance à dénationaliser le Diola. Car, tout dans la démarche du premier, semblait indiquer une incompatibilité entre le catholicisme et l'éthos diola. Pour entrer effectivement en Église, la personne était contrainte de se dépouiller de soi, de renoncer aux façons d'être, de sentir, de penser qui étaient siennes (Thomas 1959 : 6). Or, cette négation de soi constituait une ligne presque impossible à franchir. C'est comme si le choix s'imposait entre rester Diola et devenir chrétien. L'adhésion au catholicisme se présentait comme une démarche subversive qui désintérait, désocialisait et dénationalisait le Diola. Si le néo-catholique ou le catéchumène percevait nettement la révocation de l'histoire qui a modélisé sa société et son être par un système qui se cherchait avec nombre de difficultés, il est à douter que le missionnaire ait saisi la délicatesse de cette situation qui aboutit à la rétraction des ouailles.

Bref, en plus des compétitions, normales du reste, entre le catholicisme et la religion de terroir, le discours et l'action missionnaires, à Carabane, lors des six premières années de la création de la station, étaient très ambigus. Outre la *sacramentalisation* qui rencontrait quelques succès, l'animation religieuse se muait facilement en une tentative d'érosion de l'éthos diola. Toutefois, il importe de préciser que le problème identitaire n'a pas abouti à une dissidence ecclésiale. L'inexpérience des Diolas dans la centralisation du pouvoir n'a pas été favorable à l'érection d'Église séparatiste à l'instar de celles qui, ailleurs en Afrique, ont la réputation d'être le refuge des identités ethno-nationales (Mary 2008 : 9).

## CONCLUSION

La cartographie et la démographie de l'Église catholique au Sénégal indépendant pourraient suggérer une pénétration missionnaire facile en Casamance. Toutefois, l'analyse des premières tentatives d'implantation ecclésiale, entre 1875 et 1886, est révélatrice d'une trajectoire fluctuante. Dans le choix des zones d'installation, les missionnaires privilégiaient la dimension sécuritaire, l'attractivité du site sur les populations migrantes et l'accessibilité des territoires voisins. La topographie missionnaire, certes superposable à la cartographie des postes

français, procède d'un grand intérêt stratégique. Car, l'occupation française de la Casamance était inachevée, voire discontinuée et le réseau hydrographique constituait la meilleure voie de pénétration.

L'examen montre aussi que les missionnaires peinaient à comprendre réellement les caractéristiques des différents terroirs et à développer une pastorale adaptée. Comme en Sénégal septentrional, leur procédé consistait à éviter la confrontation directe avec l'islam en Moyenne Casamance et à aggraver les cultures de la Basse Casamance. Car, dans la pensée missionnaire, l'Africain resté attaché à son terroir, qui n'avait que des contacts sporadiques avec l'islam, était plus facile à baptiser. Ce profilage répond à la volonté d'instaurer des bastions chez les populations jugées malléables et d'endiguer la progression de l'islam. Cette stratégie était assez fructueuse si l'on estime la relative importance des baptêmes chez les Diola. Toutefois, elle ne suffisait pas à contenir durablement la progression de l'islam diffusé en Basse Casamance essentiellement par des marabouts itinérants et des migrants.

Ignorant la délicatesse de la gestion de l'altérité et la valeur de l'identité chez les populations de la Casamance, les missionnaires minoraient le problème ethno-national que soulevait pourtant l'attitude de toutes les parties prenantes. Le néo-catholique et le catéchumène pour leur part faisaient preuve d'un discernement éclairé dans leur rapport à la christianisation. L'impérialisme culturel promu par l'œuvre missionnaire et le souci du renouvellement de la respectabilité expliquent l'indifférence des Mandingues et la rétraction des Diola du giron de l'église. L'attitude de ces derniers ne signifiait pas toujours une négation du dogme catholique. Elle exprimait plus un refus de la dénationalisation et de la désocialisation, voire de la mort sociale, pour adhérer à une entreprise qui s'associait souvent au projet colonial.

Bref, il est à retenir que le bilan des premières implantations de l'Église catholique en Casamance était assez mitigé. Les missionnaires réussirent tant bien que mal à baptiser des autochtones. Cependant, ils obtinrent peu de succès dans l'animation des chrétientés naissantes. Ces échecs provoquèrent la fermeture temporaire des stations de Sédhiou et de Carabane.

## SOURCES

### Archives Nationales du Sénégal

1G, Enseignement dans la colonie du Sénégal  
11D1-234, Correspondance concernant les affaires administratives, politiques, judiciaires, commerciales, agricoles, maritimes, sanitaires et militaires adressée au commandant de Sédhiou 1864-1895  
ZZ1, Annales religieuses de la Casamance (ARC). Carabane (1880-1928)  
ZZ1, ARC. Sédhiou (1875-1912)

### Archives des Spiritains (Maison provinciale des Pères du Saint Esprit, ex. SPEM)

H6 (a), La Casamance (résumé historique) 1763 à nos jours  
H6 (a), Casamance. ARC. Carabane (1880-1928)  
H6 (a), Casamance. ARC. Sédhiou (1875-1912)  
H6 (a), Sédhiou de 1855 à 1883 par G Adam, Administrateur du Cercle de Haute Casamance

### Documents imprimés

DEMANET Abbé, 1765. *Nouvelle histoire de l'Afrique française, enrichie de cartes et d'observations astronomiques et géographiques*, tome 2, Paris, Duchesne Libraire, 352 p.  
MOREL Edmund, 1904. *Problèmes de l'Ouest africain*, Paris, Challamel, 344 p. [Traduit de l'anglais par A. Duchêne]

### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Awenengo-Dalberto Séverine, 2008, « Le conflit casamançais. Matrices, émergence et évolutions », *Revista de politica internacionala*, XI-XII, p.116-145. Disponible en ligne <https://shs.hal.science/halshs-00705436> [dernier accès octobre 2025].  
BA Daha Chérif, 2014. « Droit de pétition versus droit de traite. Justifications et réfutations du commerce-homicide en Sénégambie, de 1820 à 1848 », *Revue Godo Godo*, n°24, p.105-127  
BAMBA Mamadou, 2014. « L'évolution de l'Église catholique à Bouaké : 1925-1975 », *Revue Nyansa-Pô*, n° 17, p.25-42  
COULIBALY Navigué Félicien, 2010. « L'influence de la culture mandingue à travers le processus d'islamisation de la société Senoufou de Côte d'Ivoire, des origines à nos jours », *Revue Nyansa-Pô*, n°10, p.61-79

CREPEAU Robert, 2005. « Croire et croyances d'hier à aujourd'hui », *Théologiques*, Volume 13, numéro 1, p.5-13  
DE BENOIST Joseph Roger, 2008. *Histoire de l'Église catholique au Sénégal. Du milieu du XV<sup>e</sup> siècle à l'aube du troisième millénaire*, Paris, Karthala, « mémoire d'Église », 581 p.  
DELCOURT Jean, 1976. *Histoire religieuse du Sénégal*, Dakar, Éditions Clairafrique, 126 p.  
DIATTA Marc Noël, 2005. *La christianisation de la Sénégambie méridionale : le cas de Carabane (1836-1928)*, Mémoire de maîtrise, UCAD, Dakar, 123 pages  
DIOUF Léon, 2001. *Église locale et crise africaine*, Paris, Karthala, 311 p.  
FAYE Ousseynou, 1994. « La crise casamançaise et les relations du Sénégal avec la Gambie et la Guinée Bissau (1980-1992) », dans DIOP Momar Coumba, *Le Sénégal et ses voisins*, Dakar, Sociétés, Espaces, Temps, p.189-192.  
FAYE Valy, 2015. « L'action de l'Église catholique dans l'entreprise coloniale française au Sénégal, 1817-1872 », *Liens*, nouvelle série, n°20, p.67-80.  
LABRUNE Céline Badiane, 2008. « La société des Missions Évangéliques de Paris en Casamance (Sénégal) 1863-1867. Sédhiou, un laboratoire du protestantisme dans une colonie française ? », *Histoire et missions chrétiennes*, n°5, p.125-152.  
MANGA Jean Baptiste Valter, 2014. « Chanter les ancêtres pour enraciner les vivants chez les Joola de la Casamance (Sénégal) », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n°63, p.163-178.  
MARY André, 2008. « Introduction : africanité et christianité : une interaction première », *Archive des sciences sociales et des religions*, n°143, p.9-30  
MENDY Ambroise Djéré, 2020. *L'Église catholique au Sénégal. Histoire sociale ecclésiale (1819-1999)*, Thèse de doctorat unique, UCAD, Dakar, 405 p.  
NDIONE Marie Rose, 2006. *La presse catholique au Sénégal : Horizons africains*, Mémoire de maîtrise, UCAD, Dakar, 93p.  
NGAÏDE Abdel Rahmane, 1998. *Le Royaume peul du Fuladu de 1867 à 1936 (l'esclave, le colon et le marabout)*, Thèse de doctorat de troisième cycle, UCAD, Dakar, 280 pages  
PELISSIER Paul, 2008. *Les paysans du Sénégal. Les civilisations agraires du Cayor à la Casamance*, Dakar, UCAD, Département d'Histoire, 537 p.  
ROBINSON David, 2004. *Sociétés musulmanes et pouvoir colonial français au Sénégal et en Mauritanie*

1880-1920. *Parcours d'accommodation*, Paris, Karthala, 406 p.

ROCHE Christian, 1971. « Portrait de chefs casamançais du XIX<sup>e</sup> siècle », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 58, n° 213, p.451-467

SENE Diégane, 1997. *Évolution et limites de la christianisation en pays sérère (1880-1955)*, Thèse pour le doctorat en Lettres, Université Jean Moulin-Lyon III, 663 p.

THOMAS Louis Vincent, 1959. « Animisme et christianisme. Réflexions sur quelques problèmes d'évangélisation en Afrique occidentale », *Présence africaine*, n° 26, p. 5-26.

TRINCAZ Jacqueline, 1978. « Christianisme, Islam et transformations sociales. La famille en Casamance », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 46, p.85-109

---

## AUTEURS

Ambroise Djéré **MENDY**

Docteur en Histoire moderne et contemporaine

Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Courriel : [ambroisedjeremendy@gmail.com](mailto:ambroisedjeremendy@gmail.com)

Victor Bossé **SAGNA**

Étudiant en Master 2 au Département d'Histoire et civilisations

Université Assane Seck de Ziguinchor

Courriel : [victorbosses@gmail.com](mailto:victorbosses@gmail.com)

## AUTEUR CORRESPONDANT

Ambroise Djéré **MENDY**

Courriel : [ambroisedjeremendy@gmail.com](mailto:ambroisedjeremendy@gmail.com)

---



---

**© Édition électronique**

URL – Revue Espaces Africains : <https://espacesafricains.org/>

Courriel – Revue Espaces Africains : [revue@espacesafricains.org](mailto:revue@espacesafricains.org)

ISSN : 2957-9279

Courriel – Groupe de recherche PoSTer : [poster\\_ujlog@espacesafricains.org](mailto:poster_ujlog@espacesafricains.org)

URL – Groupe PoSTer : <https://espacesafricains.org/poster/>

**© Éditeur**

- Groupe de recherche Populations, Sociétés et Territoires (PoSTer) de l'UJLoG

- Université Jean Lorougnon Guédé (UJLoG) - Daloa (Côte d'Ivoire)

**© Référence électronique**

Ambroise Djéré MENDY, Victor Bossé SAGNA , « *Les tentatives d'implantation de l'église catholique en Casamance (Sénégal) de 1875 à 1886* », Numéro varia (En ligne), (Numéro 2 | 2024), Vol. 1, ISSN : 2957- 9279, p.203-216, mis en ligne, le 30 décembre 2024.

---

---

## INDEXATIONS INTERNATIONALES DE LA REVUE ESPACES AFRICAINS

---



Voir impact factor : <https://sjifactor.com/passport.php?id=23718>



Voir la page de la revue dans Road : <https://portal.issn.org/resource/ISSN/2957-9279>



Voir la page de la revue dans Mirabel : <https://reseau-mirabel.info/revue/15151/Espaces-Africains>



Voir la revue dans Sudoc : <https://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt/DB=2.1//SRCH?IKT=12&TRM=268039089>

---