



HAL
open science

Quand les voyages font la juriste de combat. De la cause des Africaines à l'influence du catholicisme sur le droit républicain

Florence Renucci

► To cite this version:

Florence Renucci. Quand les voyages font la juriste de combat. De la cause des Africaines à l'influence du catholicisme sur le droit républicain. *Clio@Thémis: Revue électronique d'histoire du droit*, 2022, 22, 10.4000/cliothemis.2206 . hal-03901733

HAL Id: hal-03901733

<https://hal.science/hal-03901733>

Submitted on 15 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License



Clio@Themis

Revue électronique d'histoire du droit

22 | 2022

Les juristes en voyageurs

Quand les voyages font la juriste de combat

De la cause des Africaines à l'influence du catholicisme sur le droit républicain

Florence Renucci



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cliiothemis/2206>

DOI : 10.4000/cliiothemis.2206

ISSN : 2105-0929

Éditeur

Association Clio et Themis

Référence électronique

Florence Renucci, « Quand les voyages font la juriste de combat », *Clio@Themis* [En ligne], 22 | 2022, mis en ligne le 30 mai 2022, consulté le 28 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cliiothemis/2206> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cliiothemis.2206>

Ce document a été généré automatiquement le 28 octobre 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Quand les voyages font la juriste de combat

De la cause des Africaines à l'influence du catholicisme sur le droit républicain

Florence Renucci

NOTE DE L'AUTEUR

Toutes les photographies sont présentes dans l'ouvrage de Sœur Marie-André de 1939, ainsi que la carte des différentes populations. Pour l'ensemble de ces illustrations : Archives générales des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique | Ne pas reproduire sans autorisation.

Je remercie Ninon Maillard et Hélène Duffuler-Vialle pour leurs remarques sur la question du féminisme qui ont contribué à enrichir largement ce texte ; Laetitia Guerlain et Sœur Gisela Schreyer pour m'avoir permis d'accéder respectivement à des documents du fonds L. Marin et aux Archives des sœurs blanches à Rome ; Gilles Brénac et Julien Bondaz pour avoir mis à ma disposition leurs travaux stimulants ; enfin, Didier Torny pour nos discussions sur l'article.

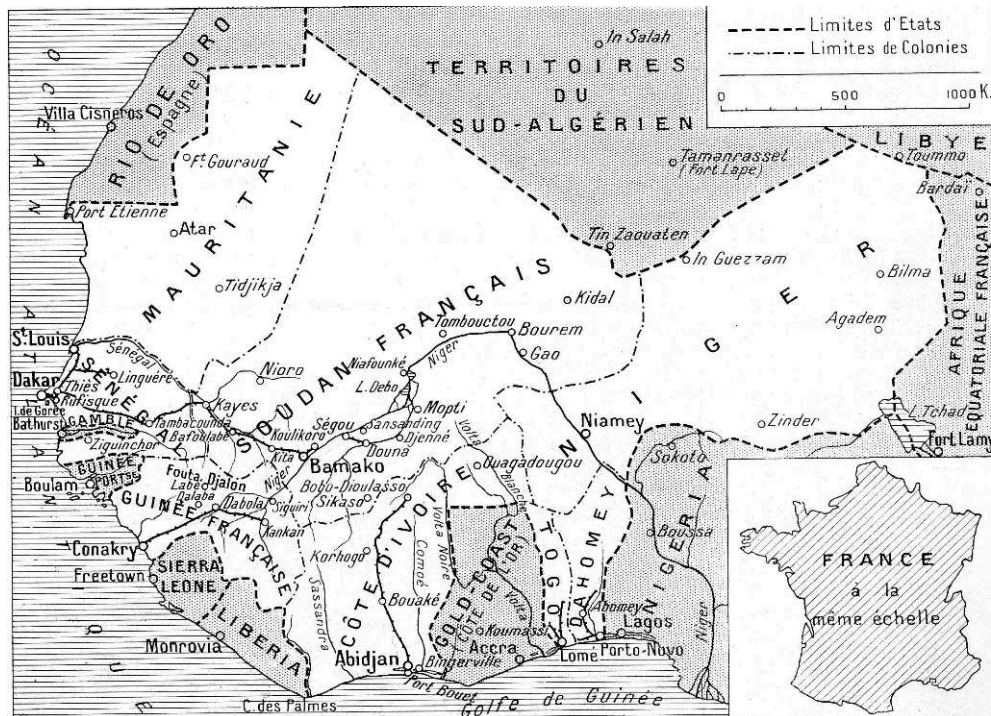
- 1 Les conséquences des voyages sur celles et ceux qui les font puis, par ricochet, sur les savoirs et les techniques, ont engendré une littérature abondante et en plein essor. Pourtant, elles n'ont fait l'objet que d'une curiosité circonscrite dans le domaine juridique, laissant dans l'ombre l'ampleur du phénomène et ses possibles répercussions¹. Les rares études qui en traitent portent essentiellement sur des hommes en raison d'un biais évident : les femmes juristes sont invisibilisées et/ou minoritaires jusqu'à la première moitié du xx^e siècle². Suivant ce chemin de la « marge des marges », mon objet se situe au croisement de la méthode historique et des études de genre.
- 2 Parmi ces juristes voyageuses peu ou méconnues, figure Jeanne Dorge, missionnaire en activité des années 1920 aux années 1970. Jeanne Dorge fait plus précisément partie des sœurs de Notre-Dame d'Afrique, communément appelées « sœurs blanches » et

pendant féminin des « pères blancs ». Son ordre a été fondé en 1869³ par le cardinal Lavigerie avec pour objectif de se rapprocher des populations autochtones en adoptant leur langue, voire leur apparence, afin qu'elles se convertissent⁴. Devenue, en 1924, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, Jeanne Dorge est aussi juriste de par sa formation et son diplôme de docteur en droit de l'université catholique de Lille qu'elle obtient peu avant d'entrer dans les ordres⁵.

- 3 Dans le cadre de son missionnariat, elle s'installe d'abord en Algérie, comme infirmière aux dispensaires de la Croix Rouge d'Alger et des Attafs⁶, puis à l'hôpital de Biskra. En 1929, elle retourne en France pour quelques années avant de rejoindre le Soudan français en 1932⁷ où sa hiérarchie lui demande d'étudier la « condition féminine » afin de résoudre des problèmes pratiques que rencontrent les missionnaires sur place. À ce premier voyage, en succèdent d'autres dans l'ensemble de l'Afrique occidentale jusqu'en 1936. Ils ont une forte influence sur Sœur Marie-André, structurant sa cause et faisant s'épanouir son « féminisme catholique » – expression dont la pertinence sera interrogée.
- 4 Lors de ces voyages, l'émancipation des Africaines devient une cause à défendre sans limites puisqu'il n'y a pas, pour Sœur Marie-André, de « seuil où la promotion féminine doi[ve] s'arrêter »⁸. Une cause donc, qui va jusqu'à se confondre avec la raison d'être de cette religieuse⁹. Son « féminisme catholique » s'appuie sur la figure de « l'Africaine » victime et s'organise intellectuellement autour du problème du libre consentement, en particulier dans le mariage. Profondément persuadée de la supériorité de la civilisation française, elle ne fait pas l'économie de l'évolutionnisme colonial. Cet évolutionnisme possède deux particularités : l'essentialisation des Africaines y est ambiguë et il repose sur une hiérarchisation alternative des cultures et des « races ».
- 5 Si ses voyages lui permettent d'enquêter sur la vie des Africaines et engendrent sa militance, les retours de voyages sont l'occasion de diffuser ses propositions de réformes ; en d'autres termes de passer, pour la juriste, au combat *stricto sensu*. Sœur Marie-André use alors de pratiques novatrices. Elle publicise son travail et ses propositions dans des milieux et sous des apparences diverses. Elle présente des conférences et des interventions dans les cercles catholiques, à la société d'ethnographie ou encore au Congrès international de l'évolution culturelle des peuples coloniaux. À partir de 1937¹⁰, elle rassemble les enquêtes qu'elle a menées en Afrique pour écrire un ouvrage. Intitulé *La femme noire en Afrique occidentale*, il est publié chez Payot en mai 1939¹¹. Parallèlement, elle investit la presse.
- 6 Son originalité par rapport à ses contemporains tient également à la nature de son empreinte sur le fond du droit. Elle se singularise – comme femme et comme militante catholique – par l'influence *directe* qu'elle exerce sur le premier texte émanant du gouvernement pour réformer le statut personnel des autochtones en Afrique subsaharienne sous domination française : le « décret Mandel » du 15 juin 1939. Signé par le ministre des Colonies Georges Mandel et le président Albert Lebrun, il introduit l'obligation de consentement des femmes dans le mariage. Il prévoit, en outre, la même obligation pour toute personne intégrée dans une succession qui peut, par conséquent, consentir ou refuser de rejoindre l'héritier¹². L'influence de Sœur Marie-André est fondamentale puisque l'écriture de la presque totalité du texte lui est attribuable.
- 7 Ainsi, durant les voyages se forment des savoirs, la cause à défendre ; puis les retours de voyage aboutissent au combat juridique et à la création du droit. Durant ce processus s'entrecroisent militantisme catholique et droit républicain, interrogeant

l'influence inattendue du premier sur le second. Le cas de Sœur Marie-André démontre en effet que la III^e République ne s'est pas uniquement construite contre le catholicisme, mais aussi avec lui.

CARTE 1. CARTE DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE EXTRAITE DU NUMÉRO SPÉCIAL DE L'ILLUSTRATION DU 29 FÉVRIER 1936, P. 261



Wikipédia url : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:AOFMap1936.jpg>

I. Aux origines du voyage

A. Sensibilité féministe et environnement catholique

- 8 Née le 15 janvier 1899 dans un milieu modeste¹³ du Nord de la France, à Raisme, Jeanne Dorge prépare et obtient son baccalauréat à l'École Normale sociale à Paris. Elle aimerait faire « médecine », puis de « l'histoire », mais se rabat finalement sur le droit en raison de l'opposition de sa mère aux deux premières options. Après son baccalauréat, Jeanne Dorge commence son droit à Paris¹⁴, puis le poursuit à l'université catholique de Lille pour se rapprocher de ses parents qui sont repartis dans le Nord¹⁵. Première femme à faire son droit à la « Catho » de Lille, elle sera également la première à y obtenir sa thèse de doctorat. Mais son entrée dans l'établissement divise le corps professoral et elle apprendra par la suite que le professeur qui y était le plus opposé a démissionné lorsqu'il a su qu'elle y était admise¹⁶.
- 9 Lors de ses études, Jeanne Dorge montre un intérêt marqué pour les droits des femmes. Elle fréquente des cercles d'études féministes à Lille¹⁷ et soutient une thèse de doctorat sur l'abandon de famille à une période où la notion fait pour la première fois l'objet d'une loi spécifique (7 février 1924)¹⁸. Cet intérêt persiste par la suite. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur figure, par exemple, parmi les intervenantes des États généraux du féminisme qui se tiennent dans le cadre de l'exposition coloniale de 1931. Les

organisatrices avaient voulu profiter de l'opportunité que leur donnait l'exposition coloniale pour donner davantage de visibilité à leur rassemblement et à leurs revendications. Au cours de ces États généraux, une place non négligeable est accordée à des femmes qui exerçaient dans les colonies (doctoresses, infirmières, missionnaires, institutrices, etc.)¹⁹.

- 10 Parallèlement, Jeanne Dorge évolue dans un environnement catholique que ce soit dans sa famille ou dans les lieux d'études qu'elle fréquente : École Normale Sociale (ENS) et faculté de droit catholique de Lille. L'ENS a été fondée en 1908 par Andrée Butillard et Aimée Novoa. Ouverte dans la foulée de l'encyclique *Rerum Novarum*, elle a pour objectif d'organiser les ouvrières sous la bannière du catholicisme social. Dans cette optique, le travail social et collectif est encouragé. L'École parisienne est implantée dans le quartier de Plaisance, « marqué par la présence de nombreuses œuvres sociales catholiques ». La direction de l'institution y a « pour tâche la syndicalisation des ouvrières à domicile de la couture »²⁰. Quant à la « Catho » de Lille, trop d'éléments d'analyse nous manquent encore pour déterminer si les rencontres qu'elle y a faites ont pesé sur le parcours de Jeanne Dorge.
- 11 Lorsqu'elle devient Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, elle est donc déjà sensibilisée à la question des femmes et a été sociabilisée dans un milieu catholique. La fusion de ces deux logiques transparait dans sa proximité avec la branche féministe du catholicisme social. En 1927, elle est ainsi invitée à la clôture du Congrès de l'Union féminine civique et sociale²¹ – association créée elle aussi par Andrée Butillard²². Les intérêts et le parcours de la missionnaire étaient connus des pères blancs, mais ont-ils joué un rôle dans leur choix d'envoyer Sœur Marie-André au Soudan ?

B. Les motivations des commanditaires

- 12 Officiellement, les pères blancs confient l'enquête à Sœur Marie-André car « dans les missions de Haute-Volta et du Ghana, [ils] se sent[ent] totalement dépassés par les coutumes locales relatives au mariage »²³. Il s'agit donc de résoudre une question pratique, demandant au préalable une enquête de type ethnographique. Le choix de cette missionnaire n'est pas officiellement associé à sa sensibilité féministe. Deux caractéristiques de Sœur Marie-André ont par contre clairement joué : être une missionnaire et être une femme. Elles sont, de fait, entendues par les commanditaires comme des « compétences » dont ils ont besoin au Soudan.
- 13 Être missionnaire est essentiel car la communauté gère prioritairement en interne les difficultés rencontrées, ainsi que les savoirs produits. Par conséquent, il n'est pas rare d'avoir à cette période des ouvrages écrits par des missionnaires relatifs à l'histoire du catholicisme ou à leurs expériences au contact des populations de l'empire colonial²⁴. Leur implication sur le terrain dans la durée et leur connaissance des langues autochtones en font des composants essentiels du travail ethnographique, soit en tant que producteurs de savoirs, soit comme intermédiaires²⁵. Certains occupent cette double fonction, à l'instar de Maurice Leenhardt²⁶. Dans le cadre de l'Afrique occidentale française, le géographe Augustin Bernard constate que leur proximité avec les populations en fait des observateurs et des observatrices privilégiés²⁷.
- 14 Si Sœur Marie-André est pressentie, c'est aussi parce qu'elle est une femme. Dans les années 1930, l'idée circule que les femmes autochtones sont les véritables vectrices du changement social et qu'elles pourraient ainsi servir à pénétrer les familles, à

rapprocher l'ensemble de leurs membres des cultures et des mœurs des colonisateurs²⁸. Des femmes sont préférées pour enquêter, avec l'argument qu'elles sont les mieux placées pour sonder d'autres femmes. Des ethnologues sont alors envoyées au contact des autochtones, ou encore des juristes, telles que Mathéa Gaudry, puis Laure Lefèvre²⁹. Durant le Front populaire cette implication des femmes se concrétise dans une mission officielle lorsqu'une enquête d'envergure est confiée, en 1937, à Denise Moran-Savineau³⁰ sur « la condition de la femme dans la famille, dans les établissements d'éducation, dans les emplois salariés ». Elle l'amènera à « propose[r] un vaste panorama de la diversité des situations dans les colonies d'Afrique de l'Ouest, autant en ville qu'à la campagne »³¹.

- 15 Les missionnaires partagent des conceptions proches de cette répartition genrée des rôles qui est pensée, dès l'origine, comme un « apostolat de la femme par la femme »³². Cette répartition genrée se manifeste également par le fait que les soins et, plus généralement, les rapports avec les femmes autochtones, sont confiés aux religieuses³³. Quant à la stratégie des missionnaires, elle consiste à utiliser les Africaines non pour coloniser, mais pour évangéliser, pour moraliser la sexualité des ménages et étendre leur ascendant au sein des familles³⁴. Administrateurs coloniaux et missionnaires ont ainsi des préjugés et des méthodes analogues bien que leurs objectifs précis et leurs agendas diffèrent³⁵.
- 16 Une dernière hypothèse est que la formation juridique de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur a participé au choix des pères blancs. Pour le comprendre, il faut se replacer dans le contexte soudanais du début des années 1930. Le Soudan français est l'un des territoires où les pères blancs, installés depuis 1895, ont une forte prépondérance. Ils ont été précédés par la congrégation des « pères du Saint-Esprit » (spiritains) en 1888, mais les deux congrégations cohabitent peu de temps, les spiritains quittant le territoire en 1901³⁶. Les missionnaires tentent d'agir sur les pratiques administratives et judiciaires pour faire reconnaître le droit canonique. Un de leur principal objectif est la présence d'assesseurs chrétiens dans les tribunaux dits « indigènes ». Alors qu'au Dahomey, en Côte d'Ivoire et au Sénégal, des assesseurs chrétiens sont autorisés à siéger lorsque des autochtones chrétiens sont parties au procès³⁷, ce n'est pas le cas au Soudan où les divers acteurs locaux – y compris au sein de l'administration – se divisent sur cette question pour des raisons politiques³⁸ ou de principe³⁹.
- 17 Une première victoire pour les pères blancs est la reconnaissance en 1914, grâce au gouverneur William Ponty⁴⁰, de la présence d'assesseurs chrétiens, bien qu'ils n'obtiennent pas de devenir assesseurs permanents. Mais cette victoire est remise en cause en 1925 par la Cour d'appel de l'AOF pour laquelle il n'existe ni « statut chrétien », ni « coutume chrétienne », ce qui amène à contester, par contre-coup, l'existence des assesseurs⁴¹. Le décret du 3 décembre 1931⁴² met un terme relatif⁴³ à ces attermoissements en disposant que les juges tiennent compte de « la coutume » sans distinction spécifique, ce qui, par effet de généralisation, laisse entendre que toutes les coutumes sont concernées y compris la « coutume chrétienne ».
- 18 Le décret du 3 décembre 1931 a également des effets sur une autre préoccupation des missionnaires : le consentement des femmes dans le mariage lorsqu'elles sont converties au catholicisme. Jusque dans les années 1930, la plupart des décisions va dans le sens d'une sauvegarde de l'application des coutumes matrimoniales animistes alors même que les jeunes femmes sont catholiques⁴⁴. Les administrateurs préservent donc le droit des pères de marier leurs filles aux prétendants qu'ils préfèrent et qui

correspondent à un choix social acceptable. Ils sont inquiets des désordres possibles, d'autant que la conversion au catholicisme devient pour certaines femmes le moyen d'échapper au mariage forcé avec un individu qui leur déplaît⁴⁵. Le décret de 1931 change la donne en incorporant *a priori* toutes les coutumes et en précisant qu'en cas de conflit prévaut « la coutume qui a présidé la négociation du contrat » et, en l'absence de contrat, « celle de la femme »⁴⁶. La jurisprudence applique le texte en ne considérant plus que les engagements matrimoniaux pris par les parents sont irrévocables lorsque la jeune fille est catholique et lui laisse le choix du futur époux⁴⁷. Il s'agit d'une étape importante pour les missionnaires car l'impossibilité de vivre selon ses valeurs (et bénéficier de ses droits) risquent de décourager les conversions. Or, dans certains cercles proches des missions leur nombre n'est pas négligeable⁴⁸.

- 19 Malgré ces premières victoires, le décret de 1931 ne reconnaît pas explicitement la « coutume catholique » et les pères blancs ne sont donc pas à l'abri de nouvelles volte-face de la part des autorités coloniales⁴⁹. Ils espèrent, de surcroît, obtenir un texte législatif. Le révérend père Henri Marchal, assistant du supérieur général des pères blancs, présente dans sa contribution à la Semaine sociale de Marseille (juillet 1930), l'adoption d'une loi comme le meilleur moyen de mettre fin à des coutumes qui nient tout consentement aux femmes autochtones. Sa contribution est diffusée aux missions des pères blancs et sœurs blanches en Afrique. Il est probable que Sœur Marie-André et lui se soient rencontrés⁵⁰.
- 20 Cette revendication juridique ne se limite pas aux pères blancs, posant la question de possibles concurrences entre ordres religieux. En 1934, un membre des spiritains, le père Henri de Maupeou, est le principal et malheureux protagoniste d'un fait divers sanglant qui se déroule au Cameroun. Il est tué tandis qu'il cherchait à protéger une jeune Camerounaise qui fuyait un homme (converti catholique) qui l'obligeait à vivre avec lui. Ce fait divers est l'occasion dans la presse de rappeler les revendications juridiques des spiritains en faveur des femmes⁵¹. Dans ce contexte, la hiérarchie des pères blancs avait-elle déjà en tête cet objectif juridique et a-t-elle voulu profiter des compétences de Sœur Marie-André ? Celle-ci a-t-elle construit elle-même ce combat ? La poursuite de mes investigations aux Archives des sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique et à celles des pères blancs à Rome permettra peut-être de répondre à ces questions.

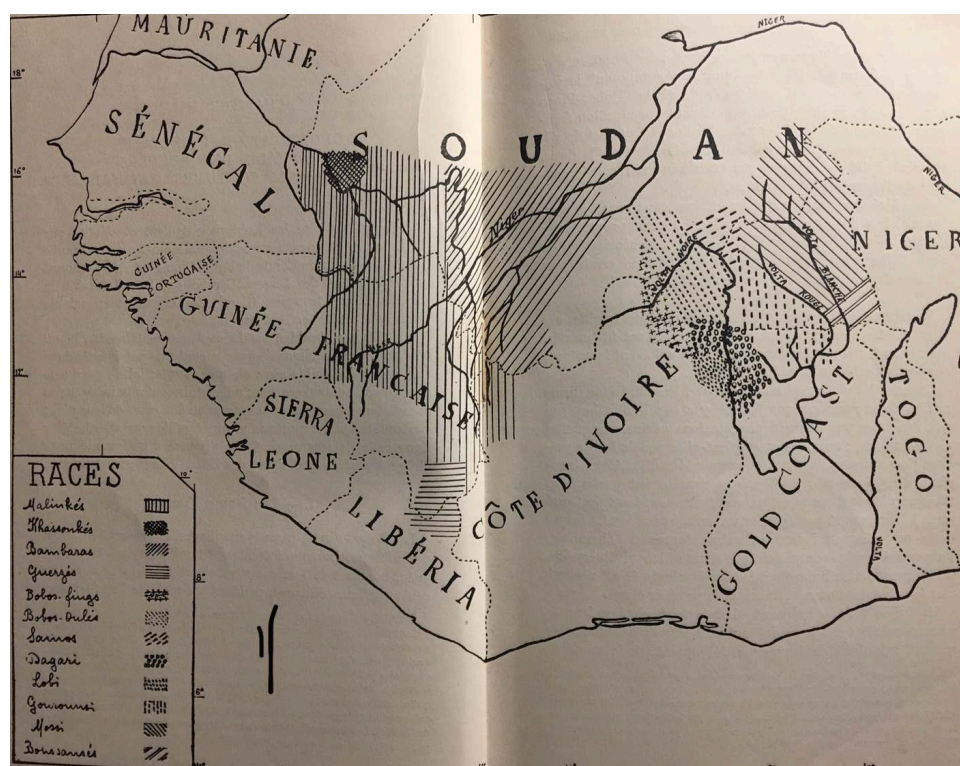
II. Les voyages en Afrique occidentale : là où naît et s'élabore la cause

A. Autour de la matérialité des voyages

- 21 Entre 1932 et 1936, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur se rend à plusieurs reprises en Afrique occidentale, sans se limiter au Soudan comme cela était initialement prévu. À ce stade de mes recherches, je me suis essentiellement appuyée sur l'ouvrage qui en résulte pour établir son itinéraire. Dans ce livre – *La femme noire en Afrique occidentale* (1939) –, elle indique qu'elle a accompli de « longs séjours » essentiellement auprès des populations éloignées des côtes qui ont leur habitat dans la « savane soudanaise ». Plus précisément, elle a rencontré des Mossi, des Samos et des Bobos-Fings, des Dagari⁵², des Lobi, des Boussansés, des Bobos-Oulés, des Bambaras, des Malinkés, des Khassonkés, des Gouronsis et des Guerzés⁵³. L'implantation de ces populations indique que Sœur

Marie-André du Sacré-Cœur est passée par le Soudan, la Côte d'Ivoire, la Guinée française, la Gold Coast britannique et sans doute le Niger. Elle se déplace en s'appuyant sur les différentes missions qui y sont implantées, empruntant à la fois leurs moyens humains et matériels et profitant des opportunités qui se présentent pour circuler d'un lieu à un autre⁵⁴. Elle ne voyage pas seule et utilise les transports que les communautés mettent à sa disposition – dont un engin motorisé à trois roues qui paraît expérimental⁵⁵.

Carte des différentes populations auxquelles Sœur Marie-André s'est intéressée pour son ouvrage



Elle a réalisé ce croquis intégré dans son chapitre III.

- 22 Les données exploitées dans son ouvrage répondent à la fois aux préoccupations des colonisateurs – essentiellement juridiques – et à celles des ethnologues. Distinguant la place des femmes « en droit » et la place des femmes « en fait », elle traite des deux⁵⁶. Les organisations familiales et sociales côtoient ainsi le droit de la famille (empêchements au mariage, obligations nées du mariage, etc.). La façon dont Sœur Marie-André restitue ses résultats l'inscrit dans une forme de modernité ethnographique. En rupture avec les études antérieures, elle ne traite plus uniquement les femmes autochtones aux prismes du mariage ou de leurs activités, mais en tant que sujets principaux d'analyse⁵⁷. De surcroît, elle mobilise ethnographie, sociologie, économie et droit⁵⁸, à l'instar d'autres consœurs⁵⁹.
- 23 Les matériaux que Sœur Marie-André réunit sont issus de ses échanges avec les Africaines, mais également avec les missionnaires. Les rapports scientifiques qu'elle entretient avec ces derniers ne se limitent pas uniquement à des échanges d'observations ; elle discute ainsi de ses travaux avec le père Joanny Thévenoud qui les corrige à l'occasion⁶⁰. Les informations manquent encore sur le questionnaire qu'elle a élaboré avant son départ et les publics exacts auxquels il s'adressait. Toutefois, la

lecture de son ouvrage fait penser qu'elle l'a principalement utilisé avec les missionnaires. Elle fait aussi mention de conversations avec des enfants⁶¹ et des femmes autochtones, en général dans le cadre des communautés et sur un mode informel⁶². Sœur Marie-André se félicite de l'accueil qu'elle a reçu de la part des Africaines dans les villages où il n'y avait pas de missionnaires, mais les données sur la durée de ses séjours restent parcellaires. Son enquête est ensuite enrichie par la littérature ethnographique et juridique. Par contre, elle ne présente ni ses sources, ni sa méthode ; utilise des conclusions parfois déjà dépassées⁶³ ; et ne réalise pas une immersion de longue durée parmi les populations, restant davantage dans l'esprit des tournées. Ces défauts signifient-ils que son approche ethnologique manque de rigueur ? Il reste à approfondir les méthodes des contemporains de Sœur Marie-André pour l'évaluer.

- 24 Enfin, la matérialité de ses voyages se traduit par le fond illustratif qu'elle constitue et qui prend une place importante dans son ouvrage. Elle produit des croquis (de l'intérieur des maisons, de l'affilage des dents, etc.) et surtout 70 « gravures hors texte », qui sont des photographies. Il n'est pas indiqué si elle a réalisé l'ensemble de ces photographies. Sur quelques-unes d'entre elles figurent une missionnaire qui l'accompagne ou peut-être Sœur Marie-André elle-même. Ce détail n'en est pas un : les femmes ethnologues se mettent rarement en scène dans leurs publications, contrairement à leurs homologues masculins⁶⁴. Pourquoi Sœur Marie-André le fait-elle ? Est-ce un moyen de prouver qu'elle était bien là-bas ? Qu'elle était réellement au contact des populations ? N'est-ce pas plutôt une façon de nier la distance scientifique entre l'observateur et l'observé parce que son livre utilise les savoirs dans une perspective militante ? En d'autres termes, n'y-a-t-il pas là une façon d'assumer ce qui est aujourd'hui présenté comme une ambiguïté des relations entre ethnologie et missionnariat⁶⁵ ?

« Lépreuse filant » (pl. XXX)



« Case bobo-fing » (pl. VI)



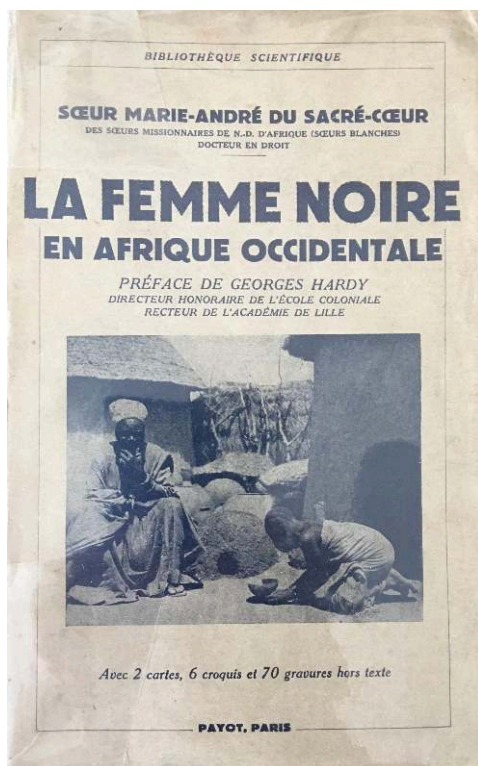
B. Situer le « féminisme catholique » de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur

- 25 Les séjours d'enquête de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur sur le terrain subsaharien la font passer d'une sensibilité au féminisme à un « féminisme catholique » militant. L'émancipation des Africaines devient alors sa cause, puis son combat. Cette missionnaire est pourtant rarement définie comme « féministe » par l'historiographie, mais davantage comme une catholique qui œuvre pour les femmes⁶⁶. Ce choix est peut-être lié au rejet d'appliquer l'expression « féminisme » aux milieux catholiques. Les associations et les militantes catholiques sont considérées comme menant un combat « conservateur » puisque même lorsqu'elles prônent l'émancipation – y compris politique avec le droit de vote – ce n'est pas dans la perspective d'une libération individuelle des femmes, mais dans le but de servir les normes catholiques et l'organisation familiale. Quand elles prônent l'égalité entre femmes et hommes, c'est une égalité devant Dieu, mais non dans la sphère privée⁶⁷. Pour ces raisons, Laure Bereni propose l'expression alternative « d'espace de la cause des femmes »⁶⁸. Elle entraîne moins de polémiques et paraît plus illustrative que le terme « féministe » de la diversité des actrices et de leurs luttes. Dans le cas présent pourtant, la qualification de « féministe » à l'égard de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur demeure pertinente car l'un des éléments centraux du féminisme est « l'émancipation »⁶⁹. Or, « l'émancipation » par la réappropriation de la personnalité juridique des Africaines et leur faculté de consentir est au cœur de son combat⁷⁰. La définition alternative de Linda Gordon selon laquelle le féminisme est « une critique de la suprématie masculine, forgée [...] à la lumière d'une volonté d'en changer le cours, qui elle-même repose sur la conviction qu'un tel changement est possible »⁷¹ ne disqualifie pas mon raisonnement.

Elle correspond à la rhétorique employée par Sœur Marie-André à l'égard des Africains et des Africaines.

- 26 Ce féminisme repose sur la dénonciation des femmes comme victimes. Reprenant les critiques émises par les pères blancs au sujet de l'esclavage en Afrique, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur les applique plus généralement aux femmes Ouest-africaines qu'elle présente comme des « bêtes de somme », travaillant uniquement pour leurs maris ou, plus généralement, pour les hommes. Cette soumission est mise en scène sur la photographie illustrant la couverture de l'ouvrage et légendée « jeune femme mossi offrant à boire à son mari ». La jeune femme, agenouillée et les yeux baissés, présente une coupe vers un homme assis qui regarde en direction de l'objectif. Où qu'elle aille en Afrique occidentale, Sœur Marie-André aboutit à la conclusion que les organisations coutumières rabaisent les femmes. Les femmes autochtones sont avant tout des victimes qui ne sont pas responsables de leur situation : comment pourraient-elles lutter contre un système qui les écrase depuis plusieurs siècles et qui est intégré à tous les niveaux de la société⁷² ? En mettant les Africaines en position de victimes, Sœur Marie-André rejoint donc une conception globalement partagée dans les mouvements féministes, ainsi que chez les missionnaires et dans l'administration.

Couverture de l'ouvrage de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur



- 27 Si les Africaines sont victimes des hommes et, au-delà de leurs organisations sociales, c'est parce qu'elles sont maintenues dans des formes d'abrutissement. Le « primitivisme » de Sœur Marie-André se perçoit alors dans le regret que ces femmes soient dépourvues d'idéaux, sans volonté propre. Elle les essentialise en dénonçant leur indolence⁷³. Elle déploie ainsi un discours évolutionniste fréquent en situation coloniale.

- 28 Cet évolutionnisme est néanmoins pétri d'ambiguïtés et de contradictions. Toujours dans son ouvrage, les femmes ouest-africaines sont aussi présentées comme des femmes capables d'adaptation, usant de stratégies de contournement des coutumes⁷⁴ et de transgression. Sœur Marie-André décrit la façon dont elles jouissent de pouvoirs sur leurs familles et les présentent comme des travailleuses et commerçantes⁷⁵. De même, si elle reprend le poncif de l'indolence des Africaines, elle le limite finalement aux femmes Dagari et, plus avant dans son étude, elle disqualifie encore davantage son propre raisonnement en écrivant que si les femmes Dagari sont indolentes c'est en raison des maladies qui sévissent dans la région où elles se trouvent (maladie du sommeil, en particulier) et que dans un autre contexte elles ne le seraient pas⁷⁶. Le manque de liberté des Africaines est traité de façon tout aussi ambiguë. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, qui les représente comme soumises et sans volonté propre, leur attribue concomitamment de nombreuses preuves d'indépendance⁷⁷, variant selon leurs cultures⁷⁸ et/ou lieux de vie⁷⁹ ; voire trop de liberté⁸⁰.
- 29 Comment expliquer, plus généralement, cette dissociation entre, d'une part, des observations ethnographiques relativistes et, d'autre part, un discours évolutionniste et victimaire ? La raison principale est l'hybridité – mi-scientifique, mi-militante – de l'ouvrage. L'observation de terrain amène à mieux comprendre les stratégies de pouvoir de ces femmes, mais le militantisme féministe catholique nécessite qu'elles soient perçues comme des victimes d'un système social « arriéré » puisque sa raison d'être est de les « libérer ». Les voyages permettent donc une observation plus nuancée, mais qui trouve ses limites intellectuelles là où commence le combat en faveur du féminisme catholique.
- 30 Outre ses ambiguïtés et paradoxes, la vision évolutionniste de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur se caractérise par une autre singularité : elle ne se confond pas complètement avec celle des autorités coloniales. Son angle d'observation – les femmes – la conduit de fait à une conception alternative de la hiérarchie des populations diffusée dans les écrits coloniaux. Les études de genre, en changeant l'objet d'étude dominant – les hommes – parviennent fréquemment à de tels renversements intellectuels ou chronologiques. Alors que dans la doxa coloniale les « Asiatiques » se situent au sommet de la hiérarchie civilisationnelle des populations ultramarines, suivis des « Musulmans » et, en dernier, des « Africains »⁸¹, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur place les « Africaines » avant les « Musulmanes » car elle juge que leurs coutumes leur assurent une plus grande liberté et sécurité, notamment en matière de répudiation⁸². Elle en conclut que la politique d'islamisation menée en Afrique subsaharienne par les autorités françaises, fondée sur le principe que le droit musulman est supérieur aux coutumes et constitue une étape intermédiaire vers le droit français, est une grossière erreur. Cette politique risque, selon elle, d'asservir davantage les Africaines et de leur « fermer à jamais la voie de tout progrès moral et social »⁸³.

C. Le consentement comme credo

- 31 De ses voyages en Afrique de l'Ouest, Sœur Marie-André a retenu que l'une des racines de la situation des Africaines est de n'être que des « choses » dans « la majorité des coutumes d'Afrique occidentale »⁸⁴. La missionnaire présente cette indignité fondamentale comme contraire au droit naturel⁸⁵. Parce qu'elles sont considérées

comme des « choses », argumente-t-elle, ces femmes ne disposent pas d'elles-mêmes, mais appartiennent à leur famille, à ceux qui les ont « achetées » ou « échangées »⁸⁶ selon les coutumes⁸⁷. En tant que « biens », les femmes peuvent faire partie de la succession du chef de famille chez les Dagaris, si le défunt a un frère germain⁸⁸. Chez les Guerzé, lorsqu'un homme emprunte une somme d'argent, il peut confier en gage du paiement de sa dette un des membres de sa famille : frère, fils ou femme (tout en ayant la « faculté de réserver ses droits conjugaux »⁸⁹).

- 32 N'étant que des « choses », elles n'ont pas de personnalité juridique et ne peuvent, par conséquent, consentir. C'est le cas en matière de mariage⁹⁰ :

La jeune fille n'est jamais partie au contrat ; celui qui a le droit de disposer d'elle décide de son avenir, le plus souvent sans la consulter. D'ailleurs, la question ne se pose pas, pour elle de choisir entre le mariage et le célibat : toute femme noire se marie, elle fera ce qu'ont fait sa mère et les autres femmes de sa famille, habituées par des siècles de servitude à la soumission passive envers leurs maîtres. Son sort est fixé depuis longtemps, parfois à son insu, souvent même sans que sa mère en soit avertie ; la jeune fille n'a pas à ratifier la décision prise à son égard, elle doit la subir⁹¹.

Cette absence de consentement ne concerne d'ailleurs pas que la jeune fille qui se marie pour la première fois, comme le montre l'exemple du lévirat⁹².

- 33 La question du consentement est l'occasion pour Sœur Marie-André du Sacré-Cœur d'affirmer la supériorité de la religion catholique comme moyen et comme fin pour émanciper les Africaines. Le consentement, à la fois libre et sans contrainte dans le droit canonique⁹³, est central pour les catholiques car il constitue un de leurs arguments saillants, face à l'organisation des féminismes laïcs, pour soutenir que leur religion a joué un rôle émancipateur fondamental⁹⁴. Dans une perspective évolutionniste, Sœur Marie-André est convaincue de la supériorité civilisationnelle catholique vers laquelle doivent tendre les Africaines pour devenir des êtres spirituels puisque le caractère « primitif » de leur société leur a seulement permis de développer une intelligence pratique⁹⁵. Cette élévation morale⁹⁶ ne peut être acquise que par le mariage catholique – donc le mariage monogame – qui assure la liberté aux femmes (le consentement) et « l'égalité » dans le couple⁹⁷. Il s'agit donc d'extraire les Africaines d'un carcan pour les enfermer dans un autre carcan, celui du mariage sans divorce possible, où le rôle assigné à chacun demeure extrêmement genré⁹⁸.

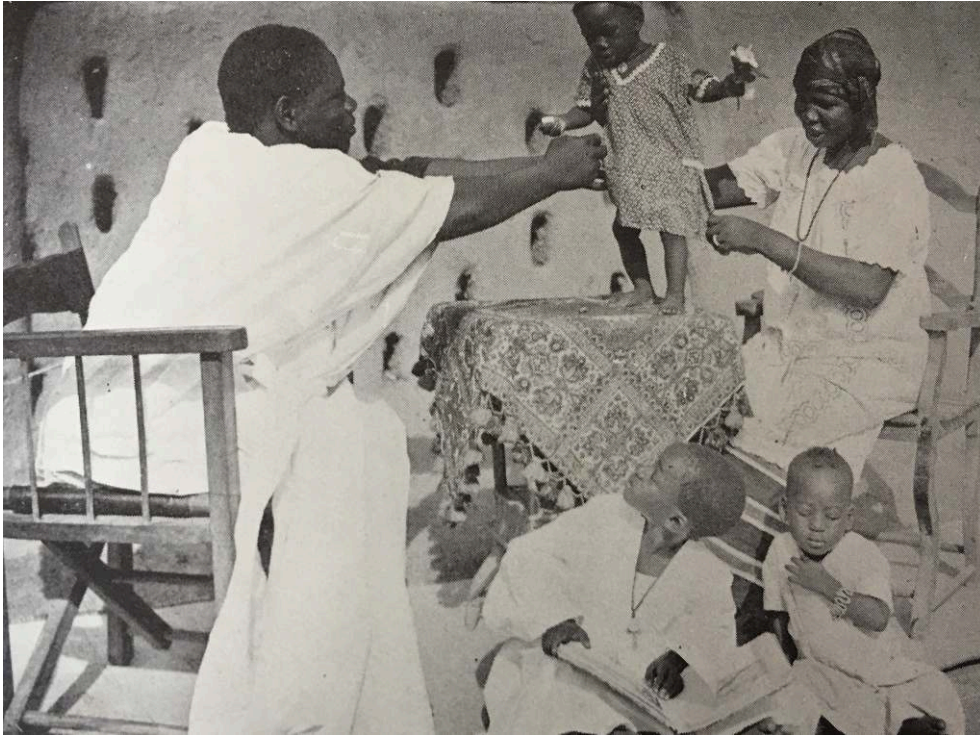
- 34 Du point de vue des sociétés africaines, cette réforme est révolutionnaire puisqu'il s'agit d'attaquer radicalement les prérogatives du chef de famille, et plus généralement, des hommes. Ses conséquences correspondent à ce que les courants féministes les plus revendicatifs désirent réaliser en France : abattre le patriarcat, redonner aux femmes leur libre-arbitre, détruire l'ordre des familles. Mais en contexte colonial, l'émancipation rêvée par les missionnaires « libèrent » les Africaines de la tutelle coutumière pour les entraîner vers une autre tutelle : le mariage catholique. La révolution est donc conservatrice.

III. L'aboutissement du voyage : une missionnaire législatrice ?

A. Innover pour « vendre » la solution juridique

- 35 Pour faire entendre sa cause, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur utilise des modes d'action singuliers, voire innovants dans son milieu catholique missionnaire. Magali Della Sudda observe également de la part de militantes catholiques des formes d'actions innovantes dans le cadre des revendications sur le droit de vote⁹⁹. Chez Sœur Marie-André, le premier de ces modes est l'étendue de la publicité qu'elle donne à « sa » cause. Plus précisément, elle l'élargit au-delà des cercles catholiques, alors que les missionnaires s'y restreignent. Elle vise deux nouveaux publics : les ethnologues (ce qui revient également à s'adresser aux administrateurs-ethnologues) et un public de non-spécialistes intéressé aux questions coloniales.
- 36 La légitimité que lui donne son doctorat en droit et sa connaissance du terrain africain ouvrent à Sœur Marie-André une partie du milieu scientifique. Elle intervient ainsi à la société d'ethnographie en avril 1937, écrit un article dans *Ethnographie* paru en 1938¹⁰⁰ et son ouvrage de 1939 sur les femmes africaines bénéficie de recensions positives dans des revues scientifiques¹⁰¹ et professionnelles¹⁰². Le ton militant de l'ouvrage ne suscite pas spécialement de controverses¹⁰³. L'ethnologue Henri Labouret est moins enthousiaste. Il ne cite pas explicitement l'ouvrage de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, mais critique les récentes visions caricaturales des femmes africaines où ces dernières sont présentées uniquement comme des victimes, des « bêtes de somme »¹⁰⁴.
- 37 Parallèlement, les écrits de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur sont dédiés à un public plus vaste que celui des experts. Son ouvrage de 1939 est publié chez Payot, à la petite bibliothèque scientifique, dans un style très accessible. S'y ajoutent des articles de périodiques comme *Le Monde colonial illustré*¹⁰⁵ ou *L'Afrique française*¹⁰⁶, qui s'adressent au milieu colonial. Que ce soit dans son ouvrage¹⁰⁷ ou dans quelques-uns de ses articles, Sœur Marie-André met en scène par l'illustration et la photographie son propos, lui donnant une dimension incarnée, incitant à la subjectivité, voire à l'émotion. La photographie intégrée dans *La femme noire...*, légendée « Au Mossi : chef chrétien de la famille », est reprise dans l'article du *Monde colonial illustré* du 1^{er} janvier 1939 avec la légende « Les premiers pas d'Henriette ». Outre la dimension émotionnelle de la photo, elle est symboliquement très forte car le père est un chef mossi converti au catholicisme que l'on voit avec sa femme et ses enfants. Or, en Afrique, les chefs mossi sont potentiellement de « grands polygames »¹⁰⁸. Cette photographie pourrait donc incarner une victoire du catholicisme sur la polygamie¹⁰⁹.

« Au Mossi : chef chrétien en famille » (pl. XXXI)



B. Le réveil de la juriste

- 38 La publicité que Sœur Marie-André du Sacré-Cœur confère à sa cause vise à sensibiliser pour mieux « vendre » sa solution. Cette solution, qui est son second mode d'action innovant, est le droit. Si d'autres missionnaires s'essayent à l'argumentation juridique, aucun ne le fait de manière aussi systématique que Sœur Marie-André. L'appel au droit comme unique ou principale solution se retrouve dans les contributions qu'elle présente, dans les articles de presse qu'elle rédige et dans son ouvrage de 1939. Que ce soit lors de son intervention au Congrès international de l'évolution culturelle des peuples coloniaux (septembre 1937)¹¹⁰ ou dans son article du *Monde colonial illustré* d'avril 1938, elle diffuse habilement sa solution juridique.
- 39 Le retour de voyage réveille ainsi la juriste. Le consentement n'est pas qu'une idée, il doit être mis en acte. À ma connaissance, la formation en droit de Sœur Marie-André ne lui avait pas servi jusqu'à ses missions en Afrique occidentale. Elle va lui être utile à son retour pour réclamer « qu'une loi, ou qu'un décret, intervienne » pour rendre obligatoire le consentement de la personne qui fait partie d'une succession coutumière ; pour « fixer un âge de puberté légale, et déclarer que le consentement des futurs époux est indispensable à la validité du mariage »¹¹¹. De surcroît, sa formation juridique donne de la légitimité à ses revendications : elle précise systématiquement dans ses publications qu'elle est « docteur en droit ».
- 40 Sœur Marie-André propose donc de modifier deux aspects des coutumes : introduire le consentement des filles pubères ou impubères dans le mariage ; et celui des veuves ou de toute autre personne faisant partie d'une succession. Son projet offre la possibilité aux femmes qui le souhaiteraient d'attaquer l'union dans laquelle elles sont déjà engagées. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur est consciente que la réforme pourrait

mettre du temps à devenir effective et qu'elle doit être voulue par les femmes plutôt que leur être imposée. Cette réforme ne vise pas à porter atteinte aux autres coutumes autochtones¹¹² : pour les missionnaires, évangéliser n'est pas synonyme d'euphémiser¹¹³.

- 41 Enfin, Sœur Marie-André justifie habilement la réforme qu'elle propose par l'adaptation nécessaire du droit aux mœurs en rappelant que des femmes africaines demandent devant les tribunaux à être soumises aux règles catholiques du mariage. Elle anticipe également les craintes de l'administration coloniale qui pourrait voir dans cette réforme le ferment d'un désordre social. La missionnaire écarte ce risque en affirmant – de façon discutable – que l'abolition de l'esclavage domestique n'a pas provoqué de mouvements de masse chez les Africains¹¹⁴, et donc que proposer le consentement des femmes dans le mariage ne comporterait pas plus de risques.

C. Rédactrice de la loi

- 42 Son action, qui s'inscrit jusque-là dans l'expertise, puisqu'elle se présente comme apportant une solution de réforme *ad hoc* basée sur sa légitimité scientifique et juridique, ne va pas s'arrêter là. Si les missionnaires tentent parfois de faire entendre leurs propositions en passant par les autorités civiles, c'est généralement en s'adressant aux gouverneurs, éventuellement à un député dont ils ont le soutien. Sœur Marie-André va porter sa réforme au gouvernement, se distinguant donc des stratégies de ses homologues, mais également de celles des organisations de femmes catholiques. Il ne s'agit plus seulement d'influencer indirectement¹¹⁵, mais de prendre part à l'écriture de la réforme. La plupart des témoignages et des travaux évoquant le décret Mandel confère à cette missionnaire un rôle dans son élaboration, sans s'accorder sur son importance. Or elle est fondamentale.
- 43 Il faut préciser tout d'abord, que Sœur Marie-André du Sacré-Cœur bénéficie d'un contexte favorable. En janvier 1939, le « groupe de défense des Missions religieuses françaises à l'étranger, aux colonies, pays de protectorat et sous mandat » est fondé à la Chambre des députés. Il revendique 200 membres à sa création, de toutes tendances confondues, religions et groupes parlementaires¹¹⁶, à l'exception des communistes¹¹⁷. Ce groupe est présidé par Louis Marin, député de la droite républicaine, à la fois conservateur¹¹⁸, libéral sur le plan économique¹¹⁹ et catholique. Louis Marin est sensible au catholicisme social et au domaine colonial. À l'origine avocat, il accomplit de nombreuses missions à l'étranger, préside à partir de 1920 la société d'ethnographie et enseigne cette discipline. Il est également connu à l'époque pour son *Questionnaire d'ethnographie*¹²⁰. Extrêmement actif à la Chambre, son catholicisme social¹²¹ croise ponctuellement les droits des femmes : il défend leur droit de vote et l'égalité de statut des fonctionnaires. Ses compatibilités et incompatibilités avec l'idéologie pétainiste, le rendent difficile à cerner¹²².
- 44 Dans le cadre de ce groupe, des représentants des missions sont entendus. À cette occasion, Sœur Marie-André intervient sur la question des femmes africaines le 1^{er} juin 1939. Elle est reçue par Marin le 9 juin et « participe de manière active aux débats législatifs »¹²³. Elle le convainc de la pertinence de la réforme. Un projet de loi est alors rédigé. Il est rapporté par le député sénégalais Galandou Diouf – qui fait également partie du groupe de défense des missions – au nom de la commission de l'Algérie, des colonies et des pays de protectorats¹²⁴. En parallèle, le décret du

15 juin 1939 est signé sur proposition du ministère des Colonies. À peine informé du dépôt de la proposition de loi, Georges Mandel a en effet offert de rendre le texte immédiatement applicable en le transformant en décret. Le texte de loi, identique à celui du décret, est voté à l'unanimité par la Chambre des députés dans sa séance du 20 juin 1939. Le Sénat ne l'examinera pas en raison du déclenchement de la guerre : il restera finalement en l'état¹²⁵.

- 45 Le projet de texte rédigé par Sœur Marie-André qui figure notamment dans son ouvrage est repris à l'identique dans l'article 2 du décret Mandel du 15 juin 1939, comme le montre l'encadré *infra*. Il en constitue la colonne vertébrale. Le décret final intègre également un âge minimal avant lequel les Africaines (14 ans) et les Africains (16 ans) ne peuvent se marier¹²⁶. Sœur Marie-André ne l'avait pas inséré dans sa proposition de texte, mais elle réclamait l'institution de ce qu'elle nommait un « âge de puberté légale » dans son ouvrage. La seule véritable différence est que la réforme Mandel est étendue également à l'Afrique équatoriale française.

Texte du décret Mandel du 15 juin 1939

Le Président de la République française, sur les rapports du ministre des Colonies, vu l'article 18 du sénatus-consulte du 3 mai 1854,

Décrète :

ARTICLE PREMIER – En Afrique Occidentale Française et en Afrique Équatoriale Française, la femme, avant l'âge de quatorze ans révolus, l'homme, avant l'âge de seize ans ne peuvent contracter mariage.

ARTICLE 2 – Le consentement des futurs époux est indispensable à la validité du mariage.

Seront nulles de plein droit, sans que la partie qui se dirait lésée par la prononciation de la nullité puisse, de ce fait, réclamer aucune indemnité ;
1° Toute convention matrimoniale concernant la fillette impubère, qu'elle soit ou non accompagnée du consentement de la fille.
2° Toute convention matrimoniale concernant la fille pubère, lorsque celle-ci refuse son consentement.
3° Toute revendication de veuve ou de toute autre personne faisant partie d'une succession coutumière, lorsque cette personne refuse de se rendre chez l'héritier auquel elle est attribuée.

ARTICLE 3 – Le ministre des Colonies est chargé de l'exécution du présent décret, qui sera publié aux Journaux Officiels de la République Française et inséré au bulletin officiel du ministre des Colonies.

Fait à Paris, le 15 juin 1939.

Albert Lebrun.

Pour le président de la République,

Le ministre des Colonies, Georges Mandel

JO, 16 juin 1939, p. 7606

L

a partie du texte commençant par « Seront nulles » et finissant par « elle est attribuée »

correspond à l'identique au texte écrit par la missionnaire dans son ouvrage de 1939 (*op. cit.*, p. 257, note 1).

- 46 Si Sœur Marie-André du Sacré-Cœur a pu facilement convaincre Louis Marin, c'est peut-être par communauté intellectuelle. Louis Marin était à l'origine du texte sur l'abandon de famille de 1924¹²⁷ sur lequel portait la thèse de la missionnaire. Cette dernière était intervenue à plusieurs reprises à la société d'ethnographie que Marin présidait. Les archives montrent qu'elle avait entretenu à l'occasion de l'une de ses premières interventions (1937), une courte correspondance avec Fernande Hartmann, secrétaire de la société et future Mme Marin, avec laquelle elle emploie un ton amical et empathique¹²⁸.
- 47 Si Louis Marin a pu facilement convaincre Georges Mandel, c'est parce que l'interventionnisme du gouvernement en matière de statut personnel a connu des précédents quelques années auparavant¹²⁹. C'est aussi parce que Georges Mandel avait une conception de la laïcité très souple pour les colonies. Les décrets des 16 janvier¹³⁰ et 6 décembre 1939¹³¹, eux aussi nommés « décrets Mandel », dérogeaient en effet au principe de laïcité tel qu'il était appliqué en France métropolitaine. Dérivant également des propositions du groupe de défense des missions, ils créaient des conseils d'administration des missions avec personnalité morale de droit public. Ces conseils d'administration géraient les biens des missions et les représentaient dans tous les actes de leur « vie civile ». Enfin, les missions pouvaient bénéficier de dons, legs, etc. provenant de citoyens français sur autorisation du gouverneur.
- 48 *In fine*, les voyages, comme processus long comprenant le moment du retour, ont engendré la cause et le combat, matérialisé un savoir militant, réveillé la juriste, et induit, par ricochet, une production normative. Dans le cas de Sœur Marie-André, ce processus se caractérise par une imbrication forte entre catholicisme et droit républicain qui suscite des interrogations. La concrétisation juridique du combat de Sœur Marie-André amène en effet à réévaluer les relations entre droit et principes catholiques pendant la période républicaine en contexte colonial¹³².
- 49 Cette même question de l'influence du catholicisme militant sur le droit républicain se pose pour la France métropolitaine. Il me semble qu'aucun travail systématique ne permet pour le moment de le mesurer¹³³. Comme l'illustre mon article, les individualités (et leurs réseaux) constitueraient une porte d'entrée particulièrement pertinente pour ce type d'enquêtes¹³⁴. Elle ouvrirait, peut-être, vers une lecture décalée des continuités entre droits républicain et vichyste¹³⁵. Ces continuités ne sont-elles pas parfois que le résultat de réformes issues du catholicisme, compatibles à la fois avec les idéologies républicaine et vichyste, à l'instar de l'abandon de famille¹³⁶ ?
- 50 Si aucun travail systématique ne traite de l'influence catholique sur le droit français contemporain, l'historiographie récente s'est considérablement enrichie sur les relations entre catholiques et droit. Des chercheuses telles que Janet R. Horne, Magali Della Sudda, Laetitia Guerlain et Romy Sutra les ont finement analysées, chacune sous des angles spécifiques. Elles les abordent comme un mouvement essentiellement défensif et de « groupe » (le « musée social », les Leplaysiens, les associations de femmes catholiques, le Comité des jurisconsultes des congrégations)¹³⁷.

- 51 L'action d'individualités comme Sœur Marie-André, ainsi que le caractère *offensif* de cette action juridique, demeurent donc encore largement à investir. En France, contrairement à d'autres pays¹³⁸, les spécialistes du *cause lawyering* ne se sont pas emparés du sujet. L'explication est à chercher dans la définition restreinte qu'ils lui confèrent : la lutte de juristes en faveur du changement social et de réformes dites « libérales »¹³⁹. L'intégration des combats catholiques généralement étiquetés comme « conservateurs » n'y est donc pas évidente.

NOTES

1. Sauf exceptions, comme *Variations juridiques sur le thème du voyage*, dir. Lycette Condé, Toulouse, Presses universitaires Toulouse 1 Capitole/LGDJ, 2015.
2. Les femmes peuvent devenir avocates à partir de la loi du 1^{er} décembre 1900, mais l'agrégation d'université et la magistrature leur restent fermées. La première femme professeure de droit est Suzanne Basdevant et la magistrature ne s'ouvrira qu'après la Seconde Guerre mondiale.
3. Les sœurs sont appelées en 1869 « sœurs agricoles hospitalières », puis « sœurs blanches ».
4. Le cardinal Lavigerie avait imposé deux principes de base toujours en vigueur : les missionnaires doivent rapidement apprendre et parler la langue des populations parmi lesquelles ils ou elles résident ; ils ou elles doivent porter l'habit blanc qui est alors répandu parmi les Algériens et Algériennes. Cf. J.-C. Cellier, *Histoire des Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs). De la fondation par Mgr Lavigerie à la mort du fondateur (1868-1892)*, Paris, Khartala, 2008.
5. En avril 1924, juste après avoir soutenu sa thèse, Jeanne Dorge entra chez les sœurs blanches (postulat) et prit le nom, fin octobre de la même année, de « Sœur Marie-André du Sacré-Cœur », dans la Maison Mère des sœurs qui se situait à Birmandreis, près d'Alger. En juin 1927, elle prononce ses premiers vœux. Cf. le témoignage écrit de Sœur Henriette Porret (1988), Archives des Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique [désormais ASMND], f° 1.
6. Extrait de « Allo ? Frascati ! », ASMND, f° 2.
7. Le Soudan français se situait entre la Mauritanie et le Niger, donc en Afrique occidentale. Il ne doit pas être confondu avec le Soudan anglo-égyptien. Aujourd'hui, le Soudan anglo-égyptien se nomme « Soudan » et le Soudan français correspond au Mali.
8. Cité par B. D. Sanou, *L'émancipation des femmes madare*, Leiden, Brill, 1994, p. 89. Cf. également B. D. Sanou, « Sœur Marie-André du Sacré-Cœur jugée par ses consœurs missionnaires de Haute-Volta », *Femmes en mission. Actes de la XI^e session du CREDIC à St Flour*, Lyon, éd. lyonnaise d'art et d'histoire, 1991, p. 247-268.
9. Elle écrit dans la prière de son jubilé : « Je Te remercie de la belle vie missionnaire que tu m'as faite, au service des femmes africaines » (cité dans « Allo Frascati ? », *op. cit.*, f° 5).
10. C'est ce qui ressort de sa correspondance avec Fernande Hartmann, secrétaire de la Société d'ethnographie (« Lettre de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur à F. Hartmann, Sceaux, 4 novembre 1937 », Archives Nationales de Pierrefitte [désormais ANP], Fonds Louis Marin, 317AP/35, f° 2).
11. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939, préface de Georges Hardy.
12. *Journal Officiel de la République française (JO)*, 16 juin 1939, p. 7606.
13. Ses parents accèderont ensuite à la petite bourgeoisie.

14. Y. Knibiehler et R. Goutalier, *La femme au temps des colonies*, Paris, Stock, 1985, chap. 5, paragraphe 26.
15. « Allo Frascati ? », *op. cit.*, f° 1.
16. *Ibid.*
17. « Témoignage de Henriette Porret », *op. cit.*, f° 1.
18. Loi du 7 février 1924, JO du 10 février 1924, p. 1435. L'abandon de famille est le fait de ne pas remplir ses obligations de famille (les obligations alimentaires sont au cœur de la loi de 1924). Considéré comme un délit par la loi de 1924, il est passible de prison. Sur un survol de ce que recoupe l'abandon de famille et son évolution, M. Boninchi, *Vichy et l'ordre moral*, Paris, PUF, 2005, p. 113.
19. Cf. R. Goutalier, « Les États généraux du féminisme à l'Exposition coloniale, 30-31 mai 1931 », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 36-2, 1989, p. 266-286.
20. H. Pascal, « L'École normale sociale : de l'action collective à l'intervention sociale collective », *Vie sociale*, 2, 2021/2, p. 129-146, en ligne. L'article met en lumière le rôle qu'a eu l'ENS dans la formation et le développement des syndicats catholiques féminins.
21. « La séance de clôture du Congrès de l'Union féminine civique et sociale », *La Croix*, 15 mars 1927, dernière page.
22. L'accès à l'électorat et l'éligibilité des femmes figurent parmi les objectifs de l'Union féminine, mais le « vote familial » y est également défendu. Cette association participa aux structures mises en place par Vichy et continua d'être soutenue par les gouvernements de l'après Seconde-guerre (cf. S. Chaperon, « Les mouvements féminins face à l'État masculin de 1945 à 1970 », *Les cahiers du CEDERF*, 1996, p. 241-256, en ligne).
23. Y. Knibiehler, R. Goutalier, *La femme au temps des colonies*, *op. cit.*, chap. 5, paragraphe 26. Un décret du 5 septembre 1932 supprima la Haute Volta. Son territoire fut découpé et réparti entre les colonies du Niger, de la Côte d'Ivoire et du Soudan français.
24. Y compris des femmes : Soeur Marie-Thérèse de Lisieux, *Le messager de Bobo Dioulasso*, cité par B. D. Sanou à plusieurs reprises dans son ouvrage (*L'émancipation des femmes madare*, *op. cit.*) ; M.-A. du Saint-Sauveur Roy, *Nos missionnaires : le bon père Guérin*, J. M. Peigues, 1931.
25. Les relations savantes et politiques entre missionnaires et anthropologie ou ethnologie ont suscité une littérature abondante. Pour ex. : *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique (XVI^e-XVIII^e s.)*, dir. C. Blanckaert, Paris, Cerf, 1985 ; Y. Essertel, « Missionnaires maristes et anthropologie au XIX^e siècle », *Histoire et missions chrétiennes*, 8, 2008, p. 159-183 ; *Anthropologie et missiologie, XIX^e s.-XX^e s. Entre connivence et rivalité*, dir. O. Servais et G. Van't Spijker, Paris, Karthala, 2004.
26. Maurice Leenhardt a en effet laissé des ouvrages sur des objets et terrains qu'il a été seul ou presque à traiter en profondeur comme la Nouvelle-Calédonie. Par ailleurs, ses observations ont servi de sources à des anthropologues reconnus comme Marcel Mauss et Lévy-Bruhl. Son rôle pose donc la question de l'influence qu'il a réellement exercée sur la connaissance des populations puisque les savoirs produits découlent presque exclusivement de ses observations qui ne sauraient, comme toute observation, être neutres. Cf. *Les carnets de Bérose*, 12 [*Ethnologie en situation missionnaire*, dir. A. Mary et G. Ciarcia], 2019, en ligne.
27. A. Bernard, « La femme noire en Afrique occidentale », *L'Afrique française : bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, janvier 1940, p. 1. La perception d'Augustin Bernard est partagée par Paul Rivet. À l'inverse, Malinowski dénonce « ces hommes de Dieu qui privent les païens de « leurs raisons de vivre » en détruisant leurs objets de culte » (*Ethnologie en situation missionnaire*, *op. cit.*). Ces observations dépendent donc étroitement des temps, lieux et protagonistes concernés.
28. F. Renucci, « Écrire autrement la rencontre entre droit et sociologie. L'apport du terrain colonial », *Approches culturelles des savoirs juridiques*, dir. A.-S. Chambost, Paris, Lextenso, 2020, p. 64-70

29. *Ibid.*, p. 66-70.

30. Cf. la réédition de son enquête avec l'introduction de Pascale Barthélémy : *La famille en Afrique occidentale française et la condition de la femme : rapport présenté au Gouverneur général de l'AOF*, Paris, INED, coll. « Dossiers et recherches », 2001.

31. S. Dulucq et O. Goerg, « Le fait colonial au miroir des colonisées. Femmes, genre et colonisation : un bilan des recherches francophones en histoire de l'Afrique subsaharienne (1950-2003) », *Histoire des femmes en situation coloniale : Afrique et Asie, XX^e s.*, dir. A. Hugon, Paris, Khartala, 2004, p. 47.

32. Cf. J. Bondaz, « Action sociale et ethnologie missionnaire en Haute-Volta. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur et Madeleine Père », *Militance. Pour la connaissance des sociétés du Sud-Ouest du Burkina Faso. Hommage à Madeleine Père*, dir. Y. Bidima, M. Cros et Q. Mégret, Paris, L'Harmattan, 2020, p. 124.

33. J.-M. Bouron, « Dominées ou dominantes ? Les Sœurs blanches dans l'ambivalence des logiques d'autorité (Haute-Volta et Gold Coast, 1912-1960) », *Histoire, Monde et cultures religieuses*, 30, 2014/2, p. 51-73, en ligne.

34. Cf. par exemple M. Briault, « Études et scènes africaines. A l'audience », *Annales des pères du Saint-Esprit*, 1933, p. 96.

35. B. Salvaing, « Missions chrétiennes, christianisme et pouvoirs en Afrique noire de la fin du XVIII^e siècle aux années 1960 : permanences et évolutions », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, 350/351, 2006, p. 309.

36. J.-R. de Benoist, *Église et pouvoir colonial au Soudan français : les relations entre les administrateurs et les missionnaires catholiques dans la boucle du Niger, de 1885 à 1945*, Paris, Karthala, 1987, p. 54. Des missionnaires protestants d'origine américaine tentent également de s'établir sur le territoire en 1894. Ils essuient toutefois un échec et même s'ils sont parvenus à s'installer plus durablement à partir de 1925, leurs rapports limités avec la population locale et les autorités françaises restreignent considérablement leur influence.

37. A. Traoré, *Les coutumes et la justice indigène au Soudan français (1892-1946)*, thèse, droit, Montpellier, 2021, p. 283.

38. La crainte de heurter des « chefs indigènes » inféodés à l'administration et ne pas donner trop de poids aux missionnaires constituent les principales raisons politiques.

39. Le principe de laïcité ne s'applique que dans une partie des colonies, et même dans ce cas, il constitue une fiction juridique tant le contexte culturel y est différent. Toutefois, certains administrateurs refusent au nom de ce principe que le droit canon, ou plus strictement un statut personnel catholique, soit reconnu Outre-mer. La question s'est également posée en Algérie avec les mêmes réserves. La lecture des travaux de Rabehr Achi, même s'ils se focalisent essentiellement sur l'islam, permettent de mieux en comprendre les logiques et les enjeux.

40. A. Traoré, *op. cit.*, p. 285.

41. Cour d'appel de l'AOF (chambre d'homologation), 13 novembre 1924, *Penant*, 1925, p. 101.

42. Décret du 3 décembre 1931, *Recueil Daresté*, 1932, p. 243.

43. Terme « relatif » dans la mesure où la circulaire du 15 avril 1932 du gouverneur général de l'AOF, Jules Brévié, rappelle qu'une décision récente nie les catégories de « coutume musulmane, fétichiste ou catholique ». Cette circulaire est retranscrite dans Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, annexe IV. La décision judiciaire évoquée est extrêmement intéressante car elle met en évidence deux visions de la structure des sociétés : l'une s'appuyant sur les religions (avec le découpage « musulman », « fétichiste », « catholique ») et l'autre sur les coutumes propres à des groupes, en affirmant qu'« il existe des coutumes ouoloff, bambara, toucouleure, peulhe, etc... ».

44. Cf. par exemple sur ce type d'affaires : M. Delafosse, *Enquête coloniale dans l'Afrique française occidentale et équatoriale*, Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1930, p. 390.

45. A. Traoré, *op. cit.*, p. 292. Ces stratégies consistant à user à son profit de la diversité des statuts personnels ne sont pas une nouveauté et avait déjà été utilisées par des femmes pour essayer d'échapper au lévirat ou au sororat. Cf. les exemples présentés par l'historiographie : R. Roberts, « Representation, Structure and Agency: Divorce in the French Soudan During the Early Twentieth Century », *Journal of African History*, 1999/3, p. 389-410 ; R. Roberts, *Litigants and Households. African Dispute and Colonial Courts in the French Soudan, 1995-1912. Social History of Africa*, Portsmouth, Heinemann, 2005 ; M. Rodet, « Genre, coutumes et droit colonial au Soudan français (1918-1939) », *Cahiers d'études africaines*, 2007, p. 187-188, en ligne ; M. Rodet, « "I Ask for Divorce because my Husband does not let me go back to my country of origin with my brother": Gender, Family and the End of Slavery in the Region of Kayes, French Sudan, 1890-1920 », *Sex, Power and Slavery*, dir. G. Campbell and E. Elbourne, Athens, Ohio University Press, 2014, p. 182-202.
46. Décret du 3 décembre 1931, *op. cit.*, p. 242-243.
47. Cf. plusieurs jugements de 1932 extraits des archives par A. Traoré (*op. cit.*, p. 295).
48. Ils restent en revanche extrêmement minoritaires par comparaison à l'ensemble de la population de l'Afrique occidentale française. D'après Sœur Marie-André, les chiffres en 1938 pour cet ensemble territorial sont de 250 000 chrétiens et 100 000 catéchumènes (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 231), sur une population totale de près de 15 millions de personnes. Les chrétiens (catéchumènes compris) représentent donc un peu plus de 2 % de la population.
49. Cette crainte s'explique par les variations de politiques au sein de l'administration, les points de vue divergents entre administration et justice (cour d'appel de l'AOF) et par la prudence des gouverneurs qui ressort d'une analyse même superficielle des diverses circulaires, en particulier de Jules Brévié qui contourne l'expression « coutume catholique ». En 1933, M. Briault écrit à propos de ces retournements et de leur caractère parfois confidentiel : « On cite volontiers ces décrets publics. Mais il est des instructions moins publiques, telles ce rescrit qui porte la date du 24 janvier 1930, modifiant singulièrement la portée de ces décrets, jusqu'à les rendre pratiquement de nul effet » (M. Briault, *op. cit.*, p. 91).
50. Henri Marchal communiquait volontiers avec les sœurs blanches, or Sœur Marie-André et lui étaient en Algérie au même moment. Par ailleurs, tous deux étaient intéressés par les questions d'ethnologie. Enfin, ils se retrouvaient dans des manifestations communes : ils furent tous deux intervenants à la Semaine sociale de Marseille de juillet 1930 où Sœur Marie fit un exposé sur « L'enseignement ménager dans les milieux indigènes » (« Le problème social aux colonies : notice provisoire », 22^e session, Marseille, 28 juillet au 3 août 1930, secrétariat permanent Chronique sociale de France, 16, rue du Plat, Lyon, en ligne).
51. G. Goyau, « L'action missionnaire pour la protection de la femme noire », *Les Annales coloniales*, 16 août 1934, p. 1.
52. Les Dagari sont implantés à la fois dans les colonies française et anglaise de l'Afrique occidentale.
53. Par souci de clarté, les indications et l'orthographe des noms sont ceux d'époque.
54. « Témoignage de Henriette Porret », *op. cit.*, f° 2.
55. *Ibid.*
56. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 19.
57. F. Renucci, « Écrire autrement la rencontre entre droit et sociologie... », *op. cit.*, p. 68.
58. Elle s'intéresse par exemple dans l'ouvrage au goût des femmes pour l'esthétique et à leur place dans la vie économique.
59. Telles que Mathéa Gaudry et Laure Lefèvre.
60. M.-R. Sondo, *Au service de Dieu et des hommes en Haute Volta (Burkina Faso). Monseigneur Joanny Thévenoud, père fondateur des sœurs de l'Immaculée Conception*, Ouagadougou, SOGIF, 1998, p. 240-241.
61. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 57.

62. Dans son témoignage sur Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, Henriette Porret décrit de longues pauses dans les communautés où les enfants viennent voir Sœur Marie-André (« Témoignage de Henriette Porret », *op. cit.*, f^o 2).
63. Cf. H. Labouret, « Situation matérielle, morale et coutumière de la femme dans l'Ouest africain », *Africa. Journal of the International African Institute*, 1940, p. 106 et voir la note 91 du présent article.
64. F. Renucci, « Écrire autrement la rencontre entre droit et sociologie. L'apport du terrain colonial », *op. cit.*, p. 65.
65. Cf. notamment *Anthropologie et missiologie (XIX^e-XX^e s.)*, *op. cit.*
66. L'ouvrage *Révolutionnaires féministes au XX^e s.* fait exception dans la mesure où, même si Sœur-Marie n'est pas définie comme féministe, les autrices présentent sa prise de parole devant le « groupe des missions » comme « féministe » : « Elle parle... Parler pour une femme à l'époque n'est pas chose courante ou évidente, parler devant des hommes, à des hommes avec un langage revendiquant des droits pour les femmes noires, parler en féministe lorsqu'on est une religieuse... » (A. Dore-Audibert et A. Morzelle, *Révolutionnaires féministes au XX^e s.*, Siloe, 1991, chap. « Religieuse en Afrique », s.p.). Précisons que l'ouvrage a une tendance hagiographique sur les femmes missionnaires.
67. Ces arguments se retrouvent au sein de l'historiographie française du féminisme. Or, comme me l'a fait remarquer Hélène Duffuler-Vialle, ce rejet du terme « féministe » vient aussi du côté de la littérature catholique, sans doute par crainte d'être assimilée au féminisme laïc.
68. L. Bereni, A. Revillard, « Un mouvement social paradigmatique ? Ce que le mouvement des femmes fait à la sociologie des mouvements sociaux », *Sociétés contemporaines*, 85, 2021/1, en ligne.
69. Cf. C. Zaidman, « Le féminisme », *Genre et socialisation. Les Cahiers du CEDREF*, 15, 2007, p. 45-71.
70. La question du consentement est développée plus avant, à partir du paragraphe 31.
71. Cité par L. Bereni, A. Revillard, *op. cit.*
72. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 250.
73. J. Bondaz, *op. cit.*, p. 132.
74. « Sans doute on a disposé d'elle sans la consulter ; elle a pu cependant connaître son fiancé, s'arrange pour faire savoir s'il ne lui convient pas ; et si elle est assez habile, réussit à faire rompre le contrat » (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *op. cit.*, p. 66).
75. *Ibid.*, p. 117-119, par exemple.
76. *Ibid.*, p. 142.
77. *Ibid.*, p. 58. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur explique que, de fait, la femme peut changer de mari, même si elle reste la propriété du premier, et que ça ne pose pas vraiment de problèmes chez certains peuples. Elle donne également un exemple où, en cas de mise en gage, le consentement des femmes peut être entendu (*ibid.*, p. 68 note 1).
78. À propos des femmes Dagari par exemple : « Mariée trop jeune (vers douze ans), la femme dagari persévère rarement chez son premier mari. On dirait qu'elle réserve son consentement définitif et ne se décide à choisir qu'après plusieurs essais. En Gold Coast, bon nombre de femmes restent chez leur second époux ; environ 25 % ont de trois à cinq maris avant de se fixer définitivement. Il semble que cette dernière proportion soit la généralité dans la colonie française » (*ibid.*, p. 70).
79. « Les femmes Dagari, assez indépendantes en pays français, le sont beaucoup moins dans les provinces soumises à l'autorité anglaise » (*ibid.*, p. 47).
80. Trop de liberté est en effet condamnable aux yeux de Sœur Marie-André : « La femme Boussansé jouit d'une réelle influence sur ses filles. Une assez grande liberté lui est laissée au moment de son mariage, et cette liberté si conforme au droit naturel n'entraîne pas, semble-t-il, de conséquences fâcheuses par la suite. Nous ne pouvons en dire autant des femmes Bobos-Oulés, Samos et Gourounsi qui font preuve d'une indépendance peu commune. S'il y a, chez ces peuples,

une dot à verser pour obtenir une jeune fille en mariage, celle-ci ne se croit pas liée pour autant ; si la coutume l'oblige à rejoindre la demeure de son mari légal, elle s'y rend, mais reprend sa liberté quand bon lui semble, et ne se fait pas faute d'en abuser » (*ibid.*, p. 37-38).

81. Je reprends ici les catégories de l'époque. Cf. S. Falconieri et F. Renucci, « L'"Autre" et la littérature juridique : "Juifs" et "indigènes" dans les manuels de droit (XIX^e-XX^e s.) », *Des traités aux manuels de droit. Une histoire de la littérature juridique comme forme du discours universitaire*, dir. A.-S. Chambost, Paris, Lextenso, 2014, p. 253-274, en ligne.

82. Elle s'appuie sur le fait que la répudiation est beaucoup plus rare que dans le droit musulman et ne se fait que pour des motifs graves (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 115-116). On retrouve, en 1940, la même hiérarchisation chez Henri Labouret pour lequel les Africaines de l'Ouest ne sont pas « subordonnées » comme les Maghrébines musulmanes et vivent dans de meilleures conditions (H. Labouret, « Situation matérielle, morale et coutumière... », *op. cit.*, 1940, p. 101).

83. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 220.

84. *Ibid.*, p. 27.

85. *Ibid.*, p. 27-28. L'absence de consentement s'oppose aussi, dans son argumentation, au droit naturel (*ibid.*, p. 58-59).

86. Chez les Miniankas « et dans quelques fractions des Bambaras » (*ibid.*, p. 60).

87. Cf. notamment p. 78 (*ibid.*).

88. *Ibid.*, p. 46.

89. *Ibid.*, p. 32.

90. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur reprend l'idée que le mariage est une « vente » de la femme avec transfert de propriété, dans le sillage de la doctrine coloniale de l'époque. Cette *doxa* reste très répandue, mais elle ne fait pas l'unanimité. Dans son ouvrage, Sœur Marie-André du Sacré-Cœur s'appuie sur un article de Henri Labouret (« Mariage et Polyandrie parmi les Dagari et les Oulé », *Revue d'ethnographie et de traditions populaires*, 1920, p. 267-283). Pourtant, en 1940, Labouret affirme qu'il est revenu complètement sur cette affirmation (H. Labouret, « Situation matérielle, morale et coutumière... », *op. cit.*, p. 106).

91. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 48.

92. Le lévirat est, en droit musulman, l'obligation pour la veuve d'épouser le frère du défunt. Il s'applique différemment en Afrique de l'Ouest selon les populations : en principe, il aboutit à un mariage dans la famille du défunt, mais les usages sont divers d'après les renseignements fournis par Sœur Marie-André. Chez les Malinkés les femmes vont dans la famille de l'héritier mais restent parfois mariées au défunt (et ont le droit de recevoir des hommes). Chez les Boussansés, lorsque les femmes sont « âgées », il leur arrive de vivre seules ou avec leurs grands enfants sans que personne ne trouve rien à y redire. « Chez les Bambaras, la veuve peut refuser l'héritier et se remarier hors de la famille, mais le nouveau mari doit payer la dot, et la femme rembourse l'héritier évincé, tout en gardant pour elle une certaine somme, calculée au prorata de ses enfants vivants » (*ibid.*, p. 110-11).

93. Le droit canon considère que c'est le consentement qui « fait » le mariage. La centralité du consentement met à la fois en évidence la liberté des contractants et l'égalité femmes-hommes en tant que contractants.

94. Florence Rochefort le rappelle (« La revue *La femme contemporaine*, quel féminisme catholique ? », *Femmes, genre et catholicisme : Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX^e s.-XX^e s.)*, dir. A. Cova et B. Dumons, Larha, 2021, p. 121-134, en ligne).

95. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 254.

96. Ce qui ne signifie pas, selon elle, que les coutumes africaines (islamisées ou non) soient exemptes de morale, mais c'est une morale qu'elle juge défailante à élever ou émanciper les femmes, voire la société (*ibid.*, p. 183 et s. pour l'animisme ; p. 213 et s. pour l'islam).

97. Il s'agit, chez les catholiques « d'égalité » dans le mariage, ce qui n'empêche donc pas les spécificités des rôles respectifs et le fait que les épouses restent hiérarchiquement soumises aux maris.
98. Alors que si ces femmes étaient des citoyennes françaises, le divorce serait autorisé.
99. Cf. M. Della Sudda, « Discours conservateurs, pratiques novatrices », *Sociétés & Représentations*, 24/2, 2007, p. 211-231, en ligne.
100. « La femme mossi, sa situation juridique », *Ethnographie*, juillet-décembre 1938, p. 14-33.
101. A. Bernard, *op. cit.*, p. 9-11 ; *Revue française d'Outre-mer*, juillet 1939, p. IX.
102. Cf. le compte rendu de G. Weulersse dans le *Bulletin de la société des professeurs d'histoire et de géographie*, 1^{er} janvier 1945, p. 30-31.
103. Voir la recension de H. M. Dubois dans *Africa*, 12/4, octobre 1939, p. 497-499.
104. H. Labouret, « Situation matérielle, morale et coutumière... », *op. cit.*, p. 97-98.
105. « Vers l'évolution de la femme indigène en AOF », *Le Monde colonial illustré*, avril 1938, p. 68-69 ; « Et vous, femmes d'AOF et d'AEF, êtes-vous satisfaites ? », *Le Monde colonial illustré*, 1^{er} janvier 1939, p. 190 ; « La vie familiale de la femme animiste en Afrique noire. Amour conjugal ? Amour maternel ? Pour choisir librement sa religion et son mari », *Le monde colonial illustré*, 188, février 1939, p. 30-31.
106. « La condition de la femme indigène en AOF », *L'Afrique française*, supplément, mai 1939.
107. La couverture de son ouvrage indique qu'il comporte « 2 cartes, 6 croquis et 70 gravures hors texte ».
108. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur avance le chiffre de vingt à cinquante femmes pour les chefs mossi et Gourounsi, d'où cette dénomination de « grande polygamie » (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 84).
109. Dans son dernier ouvrage, Judith Surkis met l'accent sur le rejet de la polygamie en Algérie de la part des colonisateurs (*Sex, Law, and Sovereignty in French Algeria, 1830-1930*, Cornell University Press, 2019). Cette analyse s'applique en Afrique occidentale. Toutefois, il est nécessaire dans les deux cas de tenir compte des divergences d'analyses produites. Globalement, les juristes spécialistes de droit colonial ne considèrent pas que la polygamie puisse être limitée ou interdite au motif de l'ordre public colonial. La même analyse est faite pour la Tripolitaine et la Cyrénaïque. Pour ces territoires, cf. Florence Renucci, *Le statut personnel des indigènes. Comparaison entre les politiques françaises et italiennes*, thèse, droit, 2005, en ligne. Pour l'Afrique occidentale, les positions d'Arthur Girault, Henry Solus et Pierre Dareste sont proches (à ce propos, cf. A. Traoré, *op. cit.*, p. 278). Il faut noter par ailleurs que Denise Moran-Savineau n'est pas hostile à la polygamie au Soudan (*ibid.*).
110. *Congrès international de l'évolution culturelle des peuples coloniaux, 26-28 septembre 1937. Rapports et compte rendu*, Mâcon, impr. Protat Frères, 1938.
111. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 257.
112. Sœur Marie-André ne voit pas d'inconvénients à ce que, même les catholiques, continuent de pratiquer leurs coutumes du moment qu'elles ne sont pas contraires « à la religion et à la morale » (Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 230).
113. *Ibid.*
114. Cette affirmation de Sœur Marie-André est à nuancer car la lutte contre l'esclavage domestique à partir de 1905 a provoqué des soulèvements, par exemple de la part des Marka (Sarakolé ou Soninké). Cf. A. Traoré, *op. cit.*, p. 166. La comparaison avec la situation du consentement est due au fait que les autorités françaises ont longtemps hésité à interdire l'esclavage domestique car elles craignaient que cela ne détruise l'organisation sociale et économique des populations qui le pratiquaient.
115. Sur « l'influence » que doivent exercer les membres des associations catholiques de femmes, cf. M. Della Sudda, *op. cit.* Il s'agit essentiellement de faire pression sur les hommes de leur famille, dans les institutions sociales auxquelles elles appartiennent, etc.

116. L'adhésion des députés socialistes a toutefois entraîné des réactions d'hostilité et de désaveu dans leur groupe parlementaire. Cf. *Le Jour*, 3 février 1939, p. 2 et « Le congrès de Nantes », *La Lumière*, 31 mars 1939, p. 8.
117. « Un groupe parlementaire de défense des missions religieuses françaises à l'étranger », *L'Aube*, 29 janvier 1939, p. 3.
118. Conservatisme qui se traduit par le fait qu'il est régionaliste, favorable à un contrôle migratoire strict et hostile au Front populaire. Il est également anticommuniste.
119. Plus précisément, Louis Marin est économiquement favorable à la bourgeoisie entrepreneuriale et commerçante française, mais hostile à la spéculation.
120. Paris, Maisonneuve frères, 1925.
121. Il défend les congés payés, la construction de logements accessibles économiquement, l'assistance aux familles et le repos hebdomadaire.
122. L'article de Herman Lebovics sur Louis Marin (« Le conservatisme en anthropologie et la fin de la Troisième République », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 4, 1988, p. 3-17, en ligne), met en lumière une grande partie de cette complexité, sans permettre de répondre à toutes les questions suscitées par l'action de Louis Marin. Il est notamment présenté comme un fervent défenseur des traditions locales, au sens du folklore. Pourtant, il soutient le projet de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur de transformer le statut des femmes africaines. Cela pourrait signifier que, dans son esprit, ce qui vaut pour la France métropolitaine ne vaut pas pour l'Afrique ou – autre hypothèse – que certaines valeurs (catholiques) priment sur d'autres (africaines), au détriment du maintien des traditions.
123. G. Brenac, *Les Africaines au miroir colonial (début XX^e s. - décolonisations)*. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur et les autorités françaises face à la condition féminine en Afrique subsaharienne, Mémoire de maîtrise en histoire, dir. S. Dulucq, 2001, p. 50.
124. JO du 16 juin 1939, p. 1712.
125. « Note de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, slnd », ASMND.
126. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire...*, *op. cit.*, p. 257.
127. M. Boninchi, *op. cit.*
128. Cf. leur correspondance dans le fonds L. Marin (ANP, *op. cit.*).
129. En Algérie, le statut personnel kabyle est modifié par la loi du 2 mai 1930 réglementant les fiançailles kabyles et par le décret du 19 mai 1931 qui porte sur la condition de la femme. En matière de statut personnel musulman, un premier décret du 12 août 1936 fixe l'âge de la majorité quant aux biens et un second organise la tutelle. Cf. F. Renucci, *Le statut personnel...*, *op. cit.*, p. 100 et s.
130. JO du 19 janvier 1939, p. 1001.
131. Le décret du 6 décembre (JO du 11 décembre 1939, p. 13879) introduit quelques modifications sur l'organisation du conseil d'administration et les conditions d'admission des legs. Ce décret est encore en vigueur dans une partie de l'Outre-mer français (Guyane, Polynésie française, Wallis-et-Futuna, Saint-Pierre-et-Miquelon, la Nouvelle-Calédonie, Mayotte et les Terres australes et antarctiques françaises).
132. Dans un autre cadre, celui des rapports entre le milieu médico-humanitaire et les missionnaires, Guillaume Lachenal et Bertrand Taithe, soulignent que « le rôle des missions a été [...] largement sous-estimé » et que le traitement des « mondes missionnaires, médicaux et politiques » « comme trois univers distincts » ne correspond pas aux faits (G. Lachenal et B. Taithe, « Une généalogie missionnaire et coloniale de l'humanitaire : le cas Aujoulat au Cameroun, 1935-1973 », *Le Mouvement social*, 227, 2009, p. 45-63, en ligne). Remplaçons l'expression « médico-humanitaire » par celle de « droit » : mon article soutient le même constat.
133. Si le travail dirigé en 1999 par Christian Topalov (*Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France (1880-1914)*, Paris, éd. de l'EHESS, 1999) a le grand intérêt de mettre à jour une logique à part entière du réformisme et de ses réseaux, qui transcendent les

oppositions politiques et idéologiques, il ne permet pas d'individualiser l'influence du catholicisme social et du catholicisme libéral, de mesurer cette influence et de saisir les voies empruntées jusqu'à la fabrication du droit.

134. Le rôle de députés comme, par exemple, Jean Lerolle et Charles Viatte sur les réformes d'allocations familiales et de logement mérite d'être creusé, tout comme l'étendue de leurs champs d'investigation.

135. Il n'est bien sûr pas question de généraliser, mais de multiplier les clefs de lecture de ces continuités.

136. On pourrait également se demander quelle a été l'influence d'Andrée Butillard sur le « vote familial rural » sous Vichy. Cette question des connexions autour du droit de la famille est évoquée dans l'ouvrage de K. Stromberg Childers (*Fathers, Families, and the State in France, 1914-45*, Ithaca, Cornell University Press, 2003). Mais le sujet mérite encore d'être approfondi et analysé en relation avec d'autres branches du droit comme le droit du travail, le droit social, le droit pénal, etc.

137. M. Della Sudda, *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie : sociohistoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-33) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*, thèse, EHESS Paris, 2007 ; L. Guerlain, *L'école de Le Play et le droit. Contribution à l'histoire des rapports entre droit et science sociale*, Paris, LGDJ, 2017 ; J. R. Horne, *A social Laboratory for Modern France. The Musée Social and the Rise of the Welfare State*, Durham, Duke University Press, 2002 ; R. Sutra, *La loi à la main : militantisme juridique et défense religieuse au temps de l'affirmation de la République. L'action du comité de juristes des congrégations (1880-1905)*, Toulouse, Presses universitaires de l'Université de Toulouse 1 Capitole, 2020. Sur ce mouvement défensif des « juristes catholiques » au sein des facultés et de la science juridique, donc en écho aux travaux de L. Guerlain et R. Sutra, cf. également : F. Audren, « La belle époque des juristes catholiques (1880-1914) », *Revue française d'histoire des idées politiques*, 28, 2008, p. 233-271, en ligne.

138. En Amérique du Nord cependant, des politistes associent plus ouvertement *cause lawyering* et principes chrétiens. Cf. par ex. : K. R. Den Dulk, « In legal culture, but not of it: The role of cause lawyers in evangelical legal mobilization », *Cause lawyers and social movements*, 2006, p. 197-219 ; J. Hensley, « Conservative Christian Cause Lawyering, Pluralism, and Same Sex Marriage », *APSA 2009 Toronto Meeting Paper*, en ligne ; J. C. Wilson et A. Hollis-Brusky, « Lawyers for God and Neighbor: The Emergence of "Law as a Calling" as a Mobilizing Frame for Christian Lawyers », *Law & Social Inquiry*, 39/2, 2014, p. 416-448. Une part importante de ces travaux portent sur le fait d'être chrétien dans la définition et l'exercice de la profession d'avocat.

139. Cf. la définition très claire qu'en livre L. Israël (« cause lawyering », *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de sciences Po, 2009, p. 94-100).

RÉSUMÉS

Au croisement de la méthode historique et des études de genre, cet article porte sur les voyages réalisés par la juriste et missionnaire Sœur Marie-André du Sacré-Cœur en Afrique occidentale dans les années 1930. Il vise à démontrer le rôle des voyages dans la construction d'un combat féministe qui se concrétisera par une réforme juridique, le « décret Mandel » du 15 juin 1939. Or le texte de ce décret a été rédigé par Sœur Marie-André elle-même, établissant l'influence inattendue du catholicisme sur le droit républicain des années 1930.

At the crossroads of historical method and gender studies, this article focuses on the travels of the jurist and missionary Sr Marie-André du Sacré-Cœur in West Africa in the 1930s. It aims to demonstrate the role of the travels in the construction of a feminist struggle which will take the form of a legal reform, the “Mandel decree” of 15 June 1939. The text of this decree was written by Sr Marie-André herself, illustrating the unexpected influence of Catholicism on the Republican law of the 1930s.

INDEX

Mots-clés : Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, décret Mandel, féminisme catholique, cause lawyering catholique, droit républicain, Afrique occidentale

Keywords : Sister Marie-André du Sacré-Cœur, Mandel decree, catholic feminism, catholic cause lawyering, republican law, West Africa

AUTEUR

FLORENCE RENUCCI

Directrice de recherche CNRS

Institut des Mondes Africains (UMR 8171) – Aix-Marseille Université

Florence.renucci@univ-amu.fr