

En quête d'autonomie

Un couple de rachetés dans la mission catholique de Bagamoyo, Tanzanie (1890-1920)

Adèle Nivière

Mise en ligne : mai 2025

DOI : <https://doi.org/10.51185/journals/rhca.2025.varia2>

Résumé

Bagamoyo, ville de la côte swahilie en Tanzanie actuelle, a été un point névralgique de la traite des esclaves en Afrique de l'Est du XIX^e siècle au début du XX^e siècle. Dans ce contexte, les missionnaires catholiques ont racheté de nombreux esclaves pour les convertir. Une fois mariés, ces anciens esclaves étaient installés dans des villages chrétiens. Cet article retrace la trajectoire d'un de ces couples, à l'échelle individuelle, à travers l'éclairage des registres paroissiaux. Ces archives se révèlent utiles pour retracer les parcours d'émancipation, en particulier du point de vue de la famille, domaine central de la politique missionnaire. Le jeune couple navigue dès lors, en fonction d'opportunités genrées, entre l'insertion dans une communauté affective et religieuse chrétienne, et les réseaux économiques d'appartenance alternatifs offerts dans les villes de la côte swahilie, en dehors du cadre de la mission.

Mots-clés : émancipation ; famille ; mission ; post-esclavage

In search of autonomy. A couple of freed slaves in Bagamoyo Catholic mission, Tanzania (1890-1920)

Abstract

Bagamoyo, a town on the Swahili coast of Tanzania, was a hotspot of the slave trade in East Africa in the 19th and early 20th centuries. Catholic missionaries redeemed many slaves in order to convert them to Christianity. Once married, the priests settled the former slaves in Christian villages. This article follows the trajectory of one of these couples at an individual level through the lens of parish registers. These archives seem to be useful to trace emancipation strategies, especially from the point of view of the family, a central issue in missionary politics. The young couple then navigated, according to gendered possibilities, between insertion into an affective and religious Christian community and some alternative economic networks of belonging offered in the towns of the Swahili coast, outside the framework of the mission station.

Keywords: Emancipation; Family; Mission; Post-slavery



Ce document est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>
<https://oap.unige.ch/journals/rhca>

e-ISSN: 2673-7604

Bagamoyo, ville côtière de la Tanzanie actuelle, est, jusqu'au début du xx^e siècle, une destination de la route centrale de la traite des esclaves en Afrique orientale. C'est là que s'installent les missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit en 1868 pour racheter des esclaves et les convertir au catholicisme. La mission grandit et devient en 1905 la capitale du vicariat de Bagamoyo, une circonscription ecclésiastique créée avant l'établissement d'un diocèse. Jusqu'au début du xx^e siècle, les spiritains astreignent leurs fidèles à un mode de vie similaire à celui des esclaves des plantations de la région (à savoir cinq jours de travail dans les champs de la mission suivi de deux jours de repos). Ils leur imposent, de plus, un cadre social normatif centré sur la famille chrétienne. Les rachetés épousent des coreligionnaires catholiques puis s'installent dans l'un des deux villages chrétiens de la ville ou partent fonder une mission dans l'intérieur du continent¹.

Le 8 janvier 1908, Louis-Victor et Marie-Rose se marient². En tant que couple d'esclaves rachetés de la mission de Bagamoyo, leur vie conjugale oscille entre conformité et divergence par rapport aux attentes des prêtres. Dans cet article, nous cherchons à comprendre la façon dont leurs stratégies de subsistance sont influencées par une idéologie économique et familiale missionnaire d'une part, et par les opportunités offertes au-delà de la mission dans l'univers urbain de la côte swahilie d'autre part. Le gain d'autonomie du couple est exploré à travers deux trajectoires individuelles genrées, masculine et féminine, et se traduit par une recherche d'équilibre entre l'expérience religieuse, l'insertion dans une communauté affective chrétienne et l'intégration dans des réseaux économiques et des relations intimes plus ou moins sanctionnées par les prêtres.

La littérature scientifique sur le sujet a exploré le rôle du cadre normatif des missions chrétiennes dans la construction de communautés émotionnelles et spirituelles mises en réseau chez les anciens esclaves rachetés chrétiens sur la côte swahilie³. Ces communautés participent des stratégies d'émancipation possibles pour ces derniers. Ces stratégies ne se limitent cependant souvent pas au cadre de référence religieux et affectif. Les anciens esclaves perçoivent également la mission comme un espace économique, un lieu de subsistance parfois transitoire vers un meilleur statut, multipliant les réseaux sociaux et économiques en dehors de la mission auprès des communautés urbaines musulmanes par exemple⁴. Ces réseaux économiques parallèles, indépendants du pouvoir colonial et ici missionnaire se construisent souvent à partir de la cellule familiale, principal espace d'autonomisation individuel et de négociations du statut⁵. Joel Quirk et Benedetta Rossi ont souligné la façon dont les captifs s'appuient souvent sur des réseaux de parenté et des lignages originaux pour améliorer leur statut et reprendre le contrôle de leur vie mariée⁶. Dans les cadres missionnaires de l'émancipation émerge alors la figure du père de famille, autorité légale attribuée par les prêtres aux hommes mariés, au détriment de l'épouse et des enfants, maintenus sous la dépendance du premier⁷.

Dans cet article, l'étude de ce couple s'inscrit dans la continuité des recherches sur les stratégies d'émancipation économiques et familiales, tout en resserrant la focale au plus proche, à l'échelle individuelle. Les variations d'échelle d'analyse nous poussent également à construire une histoire plus générale des relations familiales en lien ou en rupture avec la mission. Le choix du couple est motivé par la place centrale qu'occupe la famille nucléaire comme vitrine du projet d'ordre social spiritain au sein du village chrétien, bien que l'environnement extérieur pèse également sur l'organisation familiale et les aspirations des mariés.

Le couple navigue ainsi entre l'influence des autorités coloniales, des missionnaires et des communautés urbaines swahilies ou non de Bagamoyo. Dans les années 1890, la ville comporte divers groupes de population structurés autour de son économie : les classes marchandes indiennes, arabes et swahilies, les porteurs

¹ Kollman Paul (2005), *The Evangelization of Slaves and Catholic Origins in Eastern Africa*, New York, Orbis Maryknoll.

² Tous les noms ont été modifiés. Archives Générales de la Congrégation du St-Esprit (AGCS), 2K2.2, Diaire de Bagamoyo, 8 janvier 1908.

³ Prichard Andreana (2017), *Sisters in Spirit. Christianity, Affect and Community Building in East Africa, 1860-1970*, East Lansing, Michigan University Press ; Kollman P., *The Evangelization of Slaves...*, op. cit., p. 232 ; Ballarin Marie-Pierre et Kiriama Herman (2013), « "La 43^e tribu" : Héritage de l'esclavage au Kenya (Frere Town - Mombasa) », in H. Médard et al. (dir.), *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan indien*, Paris, Karthala, pp. 317-337.

⁴ Liebst Michelle (2021), *Labour and Christianity in the Mission. African Workers in Tanganyika and Zanzibar, 1864-1926*, Oxford, James Currey.

⁵ Giblin James (2005), *A History of the Excluded. Making Family a Refuge from State in Twentieth-Century Tanzania*, Athens, Ohio University Press.

⁶ Quirk Joel et Rossi Benedetta (2022), « Slavery and Marriage in Africa », *Slavery & Abolition*, 43(1), pp. 245-284.

⁷ Scully Pamela (1997), *Liberating the Family? Gender and British Slave Emancipation in the Rural Western Cape, South Africa, 1823-1853*, Oxford, James Currey.

venus de l'Unyamwezi, région de la Tanzanie centrale, les missionnaires, etc. Si l'identité urbaine swahilie reste un marqueur de statut en ville, Stephen Fabian a mis en évidence une identité partagée plus englobante des habitants de la ville, les *Wabagamoyo*, façonnée par un espace vécu commun. Les spiritains aspirent à s'y intégrer, par exemple par l'entretien de relations avec les élites, afin de soigner leur réputation, essentielle pour assurer leurs intérêts en ville⁸.

Ils maintiennent toutefois un rapport ambigu à la ville, participant à ses activités tout en cherchant à éloigner les chrétiens de son influence. Or, un des deux villages chrétiens est particulièrement proche de la commune. Ces villages, inclus dans les premières méthodes d'évangélisation chrétienne, sont bâtis à proximité des missions. Les habitants, souvent rachetés de l'esclavage, sont censés y refléter une image reluisante de la vie chrétienne, et demeurent en théorie sous le contrôle constant des prêtres⁹. Les chrétiens cherchent alors à trouver un équilibre entre leur appartenance chrétienne et une identité des *Wabagamoyo*.

Les prêtres ciblent donc les esclaves pour la conversion. À partir des années 1880, les nouvelles recrues des missionnaires sont issues soit d'une traite locale, soit de plus rares libérations par le gouvernement colonial allemand, plutôt enclin à conserver de bonnes relations avec les élites propriétaires et donc à limiter les affranchissements¹⁰. Enfin, à partir de 1905 et de l'arrivée du chemin de fer à Dar es Salaam, Bagamoyo décline puis se reconvertit dans le coprah (une partie de la noix de coco), après la régression du commerce caravanier qui avait fait sa richesse. La ville devient de plus un centre religieux régional musulman à partir de 1912¹¹. Marie-Rose et Louis-Victor évoluent dans ce contexte et l'on peut retracer leur parcours entre 1898 et 1920, des débuts de la colonisation allemande aux lendemains de la Première Guerre mondiale, quand la colonie bascule aux mains des Britanniques.

Deux types de documents principaux ont été utilisés pour cet article, d'autres sources éparses le supplétant. D'une part, les registres de baptême de Bagamoyo, quoique discontinus, nous renseignent sur la généalogie des familles restées vivre dans les villages chrétiens et qui ont continué d'en suivre les rituels. Encore peu exploités en histoire sociale, ces registres dressent les contours des parcours familiaux et matrimoniaux des chrétiens ordinaires, notamment les femmes, en dehors des trajectoires exceptionnelles d'esclaves mises en récit par les missionnaires pour un lectorat européen¹². Ces documents gagneraient à être étudiés plus en détails pour nourrir des réflexions micro-historiques sur la vie d'esclaves après l'émancipation. Dans le cas de ce couple, ils permettent d'accéder au suivi monographique de la cellule conjugale. Ils indiquent les naissances illégitimes, les remariages, le veuvage, donnent une idée de l'espacement des naissances et de la taille de la famille, mais ne renseignent pas, sauf exception, sur les membres d'une parenté élargie en dehors de la cellule nucléaire, les migrations familiales, ou la réalité démographique de la population choisie : certains enfants ne sont par exemple pas baptisés. Comme l'explique Sarah Walters, en tenant ces registres, les missionnaires cherchent à administrer efficacement leurs fidèles, si bien que les conditions et les choix de collecte des données varient d'un endroit à l'autre¹³.

⁸ Fabian Stephen (2019), *Making Identity on the Swahili Coast : Urban Life, Community, and Belonging in Bagamoyo*, Cambridge, Cambridge University Press ; Glassman Jonathon (1995), *Feasts and Riot : Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*, Londres, Heinemann.

⁹ AGCS, 2K1.2.6, Rapport de M^{gr} de Courmont à l'Institut de la propagande, 10 janvier 1894 ; 2K1.4a3, Père Alexandre Leroy, « Bagamoyo. Ses orphelinats, ses villages chrétiens, ses hôpitaux », *Annales apostoliques*, avril 1886.

¹⁰ McMahon Elizabeth (2012), « Trafficking and Reenslavement : The Social Vulnerability of Women and Children in Nineteenth Century Africa », in B. Lawrence (dir.), *Trafficking in Slavery's Wake : Law and the Experience of Women and Children in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 29-44 ; Deutsch Jan-Georg (2006), *Emancipation without Abolition in German East Africa c. 1884-1914*, Athens, Ohio University Press.

¹¹ Fabian S., *Making Identity...*, op. cit., p. 143.

¹² Alpers Edwards (1984), « The Story of Swema : Female Vulnerability in Nineteenth-century East Africa », in C. Robertson et M. Klein (dir.), *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 185-200. Au sujet des registres, les travaux d'analyse des registres paroissiaux par l'historienne démographe Sarah Walters sont éclairants : Walters Sarah (2016), « Counting Souls : Towards an historical demography of Africa », *Demographic Research*, 34, pp. 63-108. Voir aussi l'historiographie de l'esclavage en Amérique du Sud qui a plus largement étudié les registres, par exemple : Douglas Libby et Frank Zephyr (2015), « Naming Practices in Eighteenth- and Nineteenth-century Brazil : Names, Namesakes, and Families in the Parish of São José, Minas Gerais », *Journal of Family History*, 40(1), pp. 64-91 ; De Los Angeles Merino Fuentes María et Perera Díaz Aisnara (2007), *Matrimonio y familia en el ingenio : una utopía posible. La Habana (1825-1886)*, San Antonio de los Baños, Unicornio.

¹³ Walters S., « Counting Souls... », art. cité, p. 69.

L'analyse en miroir avec les diaires des missions contourne en partie ces écueils. À Bagamoyo à partir de 1907, le vicaire apostolique lui-même, M^{gr} Vogt, rédige le journal. Il y consigne de façon très détaillée et assez libre la vie de la station. Le quotidien de la majorité des couples n'y apparaît cependant pas, ce qui donne parfois l'impression que les chrétiens refusent tous plus ou moins l'ordre établi. Ces écrits élargissent la réflexion monographique orientée par les registres paroissiaux et renseignent sur les choix migratoires familiaux, ou sur certaines affinités qui sortent du canevas légitime matrimonial. Enfin, divers comptes-rendus envoyés à la Maison-Mère, aux organismes de financement du Vatican, des extraits de lettres, des circulaires et autres directives générales, viennent enrichir ce corpus. Si les détails du quotidien n'y sont pas énumérés, ils donnent des indications policiées sur les politiques générales, les principes de la mission ainsi que sur certains événements extraordinaires.

Par cet éclairage renouvelé des registres paroissiaux et des diaires, on appréhende ainsi les décisions d'un couple d'anciens esclaves à travers le regard des autorités missionnaires. En effet, jamais la voix du couple ne nous parvient, leur vie n'est que rapportée par les prêtres. Toutefois une analyse critique des registres paroissiaux, sources encore sous-exploitées, permet de s'approcher du quotidien et des choix de ce couple. Ces choix modelés par un contexte plus large participent à la construction de communautés d'appartenance parmi les anciens esclaves et à leur émancipation.

À travers le parcours du couple jusqu'au mariage (1898-1910) les attentes familiales et économiques missionnaires s'affirment ; cependant dès les premières années de vie commune, Louis-Victor et Marie-Rose renégocient les termes de leur vie affective et économique aux marges de ces attentes (1910-1913), avant de recomposer leur autonomie au prisme de nouvelles normes hybrides (1913-1920).

L'idéal familial missionnaire appliqué à deux anciens esclaves

Être ancien esclave à la mission

Le 1^{er} novembre 1898, le diaire de Bagamoyo annonce le baptême de « huit garçons moyens internes », soit des enfants entre sept et dix ans environ, dont un certain Ludovicus Victorius Gaspard¹⁴. La parenté d'aucun de ces garçons n'est mentionnée. Ce critère, ajouté à celui d'un baptême en groupe laisse penser à leur origine servile. En effet, après quelques mois d'éducation religieuse dans l'enceinte de l'orphelinat, les baptêmes groupés, lors de temps forts du calendrier chrétien, ici la Toussaint, sont fréquents chez les esclaves libérés. D'autant que nous sommes en 1898, en plein cœur d'une famine qui touche toute l'Afrique de l'Est de 1896 à 1899. De nombreuses familles vendent alors leur progéniture à des marchands d'esclaves locaux afin d'obtenir la nourriture ou l'argent indispensable à leur survie¹⁵.

Ludovicus Victorius Gaspard était probablement appelé Louis-Victor au quotidien. Ce dernier se marie en 1908, à une moyenne d'âge habituelle pour un mariage catholique¹⁶. L'enfant, arrivé seul en 1898 chez les pères, reflète l'imaginaire missionnaire de l'enfant esclave déraciné, alors que le nombre de rachats directs effectués par les spiritains décline¹⁷. Lors de son entrée à l'internat, Louis-Victor est accueilli dans une nouvelle entité familiale symbolique et institutionnelle, celle de la mission, sous la tutelle des prêtres, garants des valeurs et de l'éducation qui doivent lui être transmises. Un directoire de 1909 insiste sur cet « esprit de famille » que doivent cultiver les missionnaires, et qui se reflète dans le terme « d'enfant » utilisé par les prêtres pour désigner leurs ouailles¹⁸.

Quant à Marie-Rose, elle n'apparaît pas dans les registres de baptême de 1890 à 1906, ce qui est révélateur du parcours de femmes catholiques de ces débuts de la mission. Si son absence peut être le résultat d'un manque d'assiduité dans le recensement des baptêmes, elle a peut-être également été rachetée, libérée, ou

¹⁴ Les noms sont en latin dans les registres avant 1910. AGCS, 2K2.2, Diaire de Bagamoyo, 31 mars 1898, 1^{er} novembre 1898, et Registres de baptême, année 1898.

¹⁵ Deutsch J.-G., *Emancipation without Abolition...*, op. cit., p.55 ; McMahon Elizabeth (2013), *Slavery and Emancipation in Islamic East Africa. From Honor to Respectability*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁶ Sur les 27 références de mariages qui indiquent l'âge du marié ou de la mariée entre 1896 et 1905, 20 ont lieu lorsque le chrétien ou la chrétienne a entre 17 et 22 ans.

¹⁷ AGCS, 2K1.2.6, Rapports de M^{gr} de Courmont à la société anti-esclavagiste et à l'Institution de la propagande, 3 mars, 1^{er} avril 1893, 10 janvier 1894, 2K1.8a3, Rapports de M^{gr} Vogt à la Propagation de la foi, 1908-1913.

¹⁸ AGCS, 2K1.8a3, Directoire de la Mission, 1909.

encore donnée par ses parents, et donc baptisée dans une autre station du vicariat, avant de prendre la route de Bagamoyo¹⁹. En effet, au tournant du xx^e siècle, les stations qui comptent dans leurs rangs des religieuses à la tête d'un orphelinat sont clairsemées. Les parents inconnus de la jeune femme et son éducation chez les sœurs témoignent de son arrivée jeune à l'internat, avant son installation au village chrétien qui suivra son mariage. Arrivés adultes ou adolescents à la mission, les libérés sont, au contraire, souvent directement placés au village, en théorie à part des autres habitants²⁰. Un autre indice de l'arrivée jeune de Marie-Rose chez les pères, est son nom dans les registres qui n'est jamais accolé à un nom local. Or, dès l'âge de quatre ou cinq ans, les enfants de parents inconnus semblent se souvenir de leur nom, toujours mentionné après le nom chrétien²¹.

Marie-Rose et Louis-Victor, coupés de leur cercle familial d'origine, ont donc tous deux grandi durant une partie de leur enfance à l'orphelinat. Là, ils nouent des liens communautaires avec les autres jeunes orphelins et anciens esclaves de Bagamoyo. C'est ce que remarque Andreana Prichard au cœur des communautés de femmes et de filles de l'UMCA de Zanzibar²². Le futur couple évolue donc dans un groupe social restreint de langue swahilie, ce qui les ancre dans l'environnement urbain côtier, même si leur appartenance à la mission les marginalise. Dès lors, ils se différencient de personnes rachetées adultes par leur éducation dans un marché matrimonial et économique imprégné de l'influence missionnaire. En 1908, lors de leur union, les jeunes réunissent toutes les qualités requises pour remplir les attentes familiales des missionnaires, poursuivant dans leur jeunesse une autonomie conforme aux exigences des prêtres. La trajectoire de ce couple renseigne sur l'expérience plus générale des rachetés chrétiens : à savoir l'insertion dans un cadre de références chrétien, contribuant à la création d'une identité commune, voire d'une communauté²³.

Du baptême au mariage : les espoirs des missionnaires

Le mariage signe la constitution du ménage pour les prêtres et inaugure un changement flagrant dans la vie des mariés, si l'on se laisse guider par les archives missionnaires. Si Marie-Rose et Louis-Victor débutent leur vie conjugale officielle à ce moment-là, par la prise de possession de leur lieu de vie, les sources restent silencieuses sur leurs rapports antérieurs. Peut-être se sont-ils aussi choisis comme fiancés, encouragés par les missionnaires, comme l'incite le spiritain Alexandre Leroy dans un *Projet de village chrétien*²⁴.

L'objectif affiché y est la pérennité de la famille telle qu'imaginee par les prêtres. Faute d'information supplémentaire, cette date du mariage, demeure pour nous une des pierres d'achoppement de la vie commune du couple²⁵. Ils quittent alors l'internat pour le village chrétien de Kiziuani²⁶, où se trouvent une quarantaine de ménages adjacents à la mission au plus proche de la ville et du contrôle des religieux, quoique celui-ci soit en pratique très partiel²⁷. Ils rejoignent une partie de leurs camarades de l'orphelinat, désormais mariés. Ils y reçoivent et cultivent une parcelle de terre, dont ils ont l'usufruit et doivent, en guise de loyer, travailler trente jours par an pour les pères.

Leur famille est supposée être une cellule stable, une unité permanente de confiance face au monde économique extérieur. À l'intérieur ou en dehors de la mission, les recherches ont d'ailleurs montré le rôle central de la famille dans l'émancipation des esclaves, sa fonction dans leur intégration²⁸. Le couple utilise ainsi le modèle nucléaire missionnaire comme première stratégie d'indépendance.

¹⁹ Exemples d'enfants arrivés à la mission à partir de villes plus éloignées comme Tanga : AGCS, 2K2.2, Diaire de Bagamoyo, 30 juin 1890, 10 avril 1895, 16 août 1899.

²⁰ AGCS, 2K1.2.6, Rapport de M^{gr} Courmont à l'Institution de la propagande, 10 janvier 1894.

²¹ Registres de baptême de Bagamoyo de 1897 à 1903.

²² Prichard A., *Sisters in Spirit...*, op. cit., pp. 11-14.

²³ Kollman P., *The Evangelization of Slaves...*, op. cit., p. 232 ; Prichard A., *Sisters in Spirit...*, op. cit., p. 22 ; Ballarin M.-P., Kiriamma H., « La 43^e tribu... », art. cité, p. 329.

²⁴ AGCS, 2K1.8a3, M^{gr} Leroy, Projet de village chrétien, non daté (années 1880).

²⁵ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 8 juillet 1908.

²⁶ Ce modèle du village chrétien est une stratégie missionnaire assez répandue, qu'on retrouve dans son exemple anglican le plus célèbre à Frere Town, proche de Mombasa ; voir Strayer Robert (1978), *The Making of Mission Communities in East Africa : Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935*, New York, State University of New York Press.

²⁷ Kollman P., *The Evangelization of Slaves...*, op. cit., p. 152.

²⁸ Willis Justin et Miers Suzanne (1997), « Becoming a Child of the House : Incorporation, Authority and Resistance in Giryama society », *Journal of African History*, 38(3), pp. 479-495.

À Kiziuani, les jeunes mariés donnent naissance à au moins une enfant qui survit, Julia, née entre 1908 et 1910. Sa date de naissance est inconnue, car les registres paroissiaux manquent sur cette période. On apprend cependant son existence *a posteriori*²⁹. Le but du mariage pour les prêtres, est la reproduction afin d'assurer un noyau de chrétiens stable. En devenant mère, Marie-Rose gagne de l'importance et accomplit son rôle de chrétienne³⁰.

Par le mariage, les missionnaires imposent une organisation générée selon les conventions bourgeoises européennes, à savoir un mariage monogame, dans lequel le chef de famille subvient aux besoins du ménage, tandis que l'épouse s'occupe du foyer (comme le montre notamment le projet éducatif des spiritains pour les filles)³¹. Ce régime de genre façonne en partie les idéologies générées des anciens esclaves. Le ménage semble ainsi prospérer selon les idéaux catholiques, il entre pourtant en négociations constantes avec la mission.

Une économie familiale liée aux rapports coloniaux

Le couple négocie les règles qui lui sont imposées, en partie dans sa dimension économique³². Ses besoins financiers le poussent à utiliser des canaux qui tranchent parfois avec les attentes des spiritains, qui souhaitent maintenir les catholiques éloignés d'une ville jugée moralement dangereuse. Les chrétiens cherchent à exploiter des opportunités de statut offertes par la mission tout en se tournant vers d'éventuels employeurs en ville ou sur la côte³³.

Le statut professionnel de Louis-Victor indique sa valeur auprès des pères, et ce avant même son union. Il a en effet occupé la fonction de *boy*, un interne qui s'occupe gratuitement des besoins personnels des prêtres ; puis celle rémunérée de surveillant des garçons le midi, témoignage de ses supposées qualités morales pour les prêtres³⁴. Quant à Marie-Rose, son talent d'ouvrière chez les sœurs est souligné dans le diaire³⁵. L'éducation des religieuses comprend alors la lecture, le catéchisme, la couture et le blanchissage. Par ailleurs les filles cuisinent pour l'ensemble de la mission, et, pour partie, cultivent les champs³⁶. Des compétences qui correspondent à leur futur rôle de mère. Ces femmes ne sont pas rémunérées pour le travail de domestique, ces postes étant monopolisés par les hommes. Les missionnaires insistent d'ailleurs sur l'éducation féminine en raison de « l'importance prépondérante de la mère dans l'éducation chrétienne des enfants³⁷ ». Enfin, quelques femmes sont aussi sollicitées pour l'évangélisation en tant que catéchistes, maîtresses d'école ou mères. Pour Prichard, ces rôles produisent des outils affectifs qui attachent les femmes entre elles³⁸. Ils témoignent également d'une recomposition des catégories de genre à l'aune du projet familial missionnaire, constituant l'homme, comme expliqué précédemment, dans son rôle de chef de famille et reléguant la femme dans une position de mineure, dont la condition est définie par le mariage et la tenue du ménage³⁹.

Le statut de Louis-Victor rappelle l'évolution du statut de travailleur domestique étudié par Michelle Liebst à l'UMCA. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, certains écoliers de la mission remplissent la fonction de *boy*, avant que le métier ne se professionnalise début XX^e siècle. Ce changement traduit le souhait pour les travailleurs d'élever leur statut et de s'intégrer dans la catégorie des hommes libres de la côte. Face à ces évolutions, les prêtres changent alors de stratégie et commencent à rémunérer les *boys*, afin de conserver leurs services. Le métier devient un tremplin vers des emplois plus rémunérateurs au sein ou en dehors de la mission⁴⁰. Louis-Victor voit peut-être son rôle de surveillant comme la suite logique de son poste de *boy* pour ensuite envisager des emplois plus lucratifs.

²⁹ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 4 mars 1912 ; Registres de baptême, année 1918.

³⁰ Hugon Anne (2020), *Être mère en situation coloniale : Gold Coast, années 1910-1950*, Paris, Éditions de la Sorbonne.

³¹ Cela a notamment été étudié dans l'espace atlantique, voir Paton Diana et Scully Pamela (dir.) (2005), *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*, Durham, Duke University Press.

³² La dimension économique familiale est très étudiée à partir des années 1980 ; voir Vaughan Megan (1983), « Which Family ? Problems in Reconstruction of the History of the Family as an Economic and Cultural Unit », *The Journal of African History*, 24(2), pp. 275-283.

³³ Fabian S., *Making Identity...*, op. cit., p.116.

³⁴ AGCS, 2K1.8a3, Compte-rendu du chapitre provincial, 1908.

³⁵ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 30 juillet 1908.

³⁶ AGCS, 2K1.2.6, Circulaire, 1892 ; 2K1.8a5, Rapports M^{gr} Vogt à la Sainte-Enfance, 1908-1913.

³⁷ AGCS, 2K1.8a5, Rapport de M^{gr} Vogt à la Sainte-Enfance, 16 novembre 1908.

³⁸ Prichard A., *Sisters in Spirit...*, op. cit., p. 91.

³⁹ Scully P., *Liberating the Family ?...*, op. cit., p. 3.

⁴⁰ Liebst M., *Labour and Christianity...*, op. cit., p. 182.

La remarque du diaire au sujet des talents de Marie-Rose, ou bien le décompte des travaux agricoles des filles nous renseignent malgré eux sur la main-d'œuvre que représentent les femmes de la mission à l'intérieur et en dehors du foyer. D'autant plus que quelques semaines après son mariage, par l'intermédiaire des missionnaires, Marie-Rose est promise comme « laveuse » chez le chef de district et son épouse, une exception⁴¹. Par cette entrefaite, elle gagne en indépendance par rapport aux autres villageoises. Si celles-ci n'attendent pas la permission des prêtres pour quitter la mission ou migrer, Marie-Rose est une des rares à y être officiellement autorisée. Elle diversifie ses activités agricoles, avec cet emploi de lavandière, qui lui donne un complément de revenu dans un contexte de famine locale, entre 1907 et 1909. De nombreuses femmes alors en difficulté financière multiplient leurs sources de rémunération et s'engagent par exemple à la mission en juillet 1907 en échange de nourriture⁴². Marie-Rose utilise cette marge de manœuvre donnée par son emploi, pour s'émanciper quelque peu de la tutelle des pères, selon les opportunités qui s'ouvrent aux femmes anciennes esclaves.

L'embauche de Marie-Rose par le chef de district appuie également les bonnes relations entretenues à cette période entre les autorités civiles et les catholiques. Cette entente varie fortement d'un officiel à l'autre, de telle sorte que rien n'indique que la place de la jeune femme a été reconduite à l'arrivée du nouveau chef, en août 1909⁴³. D'ici là, ce poste est gage de promotion pour la mission mais surtout pour Marie-Rose, qui dépasse son rôle de mère. L'économie familiale franchit le seuil de la parcelle au village⁴⁴. L'espace que les membres de la famille expérimentent dans la vie quotidienne est un espace flexible. Le couple est dès le départ pris dans des dynamiques externes à la mission, même s'il incarne encore un couple exemplaire.

Prendre distance avec la mission

Le couple ébranlé dans les normes missionnaires : l'adultére et l'avortement

Les jeunes mariés transgressent le cadre spatial de la station pour des raisons économiques, mais obéissent a priori aux normes familiales missionnaires, jusqu'à ce qu'un scandale éclate en octobre 1910. Louis-Victor et Monica, son amante, catéchiste des lépreux⁴⁵, habitante de Kiziuani, demandent à Juma, un autre résident du village, d'aider la jeune femme à avorter :

8 octobre : On découvre un cas d'avortement exécuté avec prémeditation. Et c'est un chrétien qui prépare le *dam* ! Et pour des chrétiens ! [...] 10 octobre : [...] La mission ne pouvait guère s'abstenir de reporter le cas [d'avortement] à la *buma*. Mais c'est affligeant pour elle ! Ce Louis-Victor marié depuis deux ans à peine était *boy* dans la maison, et surveillant des garçons à midi. [...] 6 décembre : La fameuse Monica qui est en prison, est malade à mourir. [...] 7 décembre : Mort de Monica sans qu'elle n'ait pu recevoir les sacrements. N'est-ce pas un châtiment de Dieu ? Monica était catéchiste des lépreux. Son mari Henri Jumapili étant à la chaîne, elle a manqué plusieurs fois et eu un enfant de Louis-Victor ; elle a ensuite bu un breuvage pour avorter, breuvage apporté par Louis-Victor. À cause de cette tentative d'avortement, Monica était en prison en prévention. Louis-Victor y est encore avec un autre chrétien qui a préparé le breuvage ! Monica a été enterrée ici au cimetière mais non solennellement. On n'a pas sonné les cloches, et le père ne l'a pas accompagnée au cimetière.⁴⁶

Cet extrait suit sur plusieurs mois le déroulé de l'événement et témoigne de la chronologie décousue des diaires. Toujours est-il que les relations extra-conjugales sont courantes dans l'entre-soi des anciens esclaves de la mission, comme en témoignent les enfants issus de ces unions dans les registres de baptêmes. Ils permettent ainsi de relativiser l'influence de l'idéologie missionnaire sur les familles de rachetés. Un ou deux nouveau-nés par an entre 1912 et 1922 sont jugés illégitimes. Ces enfants sont ceux connus des prêtres, et sont tolérés⁴⁷. Ici, les deux amants semblent vouloir cacher leur relation par ce moyen de l'avortement, d'autant que « les idées européennes sur le mariage étaient également liées à des notions idéalisées de « pureté » sexuelle, de vertu chrétienne et de protection masculine⁴⁸ ». L'illégitimité de la naissance serait évidente, le

⁴¹ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 30 juillet 1908.

⁴² AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 28 juillet 1907.

⁴³ AGCS, 2K1.8a2, Compte-rendu de visite provinciale, 12 août 1908 ; 2K2.3 Diaire de Bagamoyo, 3 novembre 1911.

⁴⁴ Vaughan M., « Which Family ?... », art. cité, p. 281.

⁴⁵ La mission dispose d'une léproserie hors de son terrains.

⁴⁶ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 8 et 10 octobre 1910 ; 6 et 7 décembre 1910. La *buma*, ou *boma* (selon les cas) est le centre administratif de la ville.

⁴⁷ Registres de baptême de Bagamoyo, 1912-1922.

⁴⁸ Quirk J. et Rossi B., « Slavery and Marriage... », art. cité, p. 260. Traduction personnelle de l'autrice.

mari de Monica, Henri Jumapili, vient d'être libéré d'une peine de travaux forcés d'un an⁴⁹. Or bien que les pères acceptent les enfants illégitimes, le rôle de catéchiste de Monica, rare chez les femmes, doit incarner les valeurs chrétiennes et une bonne conduite. Ainsi, une naissance de ce type mettrait en péril sa fonction. Cependant, la découverte de l'avortement sonne le rejet brutal de la jeune femme par les prêtres ; elle meurt en prison et Louis-Victor et Juma sont condamnés à respectivement six et quatre mois de travaux forcés⁵⁰.

Cet événement illustre différents points. D'une part, des liens intimes se nouent en dehors de la famille nucléaire imposée, cassant de façon volontairement discrète les normes du couple idéal chrétien. Cette relation entre Louis-Victor et Monica est cachée, et les amants veulent peut-être préserver, par l'avortement, l'ordre moral et familial qui fait leur valeur aux yeux des pères et pourrait leur offrir des opportunités de mobilité sociale. Leurs statuts respectifs de surveillant des garçons et de catéchiste sont des métiers qui leur assurent une légitimité et un complément de revenu (les missionnaires ne parlent d'ailleurs jamais en mal de nos protagonistes avant l'avortement). Le cadre normatif de la famille n'est donc remis en question qu'en apparence. Cet épisode témoigne de la volonté de sécuriser leur statut de clients des missionnaires pour de nombreux rachetés des missions⁵¹, ainsi que du relatif contrôle que les prêtres ont sur les événements du village, puisque ces derniers sont mis au courant de l'avortement.

D'autre part, ces relations extra-conjugales sont le reflet de la création d'un entre-soi, entre les habitants anciens esclaves du village chrétien. La création d'une identité commune forte dans les villages chrétiens a déjà été bien observée chez les protestants⁵². Cet avortement provoque ainsi un vacillement dans le parcours de couple de Marie-Rose et de Louis-Victor ; notamment à partir du retour à la mission de ce dernier à sa sortie de peine, en avril 1911. Il se signale alors aux pères, mais migre l'année suivante. On ne connaît pas la date de son départ, mais les répercussions de ce celui-ci⁵³.

Migrations et tensions familiales : s'émanciper hors de la mission

Louis-Victor prend la route de Dar es Salaam, la nouvelle capitale de l'Afrique de l'Est allemande. Souvent associée à l'esclavage, l'identité chrétienne n'est pas valorisée sur la côte swahilie en ce début de xx^e siècle, mais elle présente des avantages. Elle offre des possibilités de négociation auprès des autorités coloniales (sur les questions d'impôt, la conscription, etc.) et une éducation à valoriser au sein de divers métiers à Dar es Salaam en plein essor, face à une Bagamoyo sur le déclin⁵⁴. Les migrations temporaires ou définitives des habitants de Kiziuani sont par conséquent assez fréquentes dès la fin du xix^e siècle⁵⁵. Seuls des retours contraints semblent être mentionnés dans les diaires, ignorant de ce fait les départs réussis et temporaires⁵⁶.

La destination de Louis-Victor n'est connue que rétrospectivement (en 1914), mais dès mars 1912 les pères lui demandent de rentrer. L'argument invoqué est celui de sa famille abandonnée et restée à Kiziuani. Peut-être Marie-Rose a-t-elle reporté son absence. Louis-Victor n'a toutefois pas coupé les liens avec la mission, puisque cette dernière sait où il se trouve. Son épouse connaît donc probablement la cause de son départ. « Louis-Victor, qui a femme et enfant ici, refuse de venir⁵⁷ », décrit le diaire. Ce refus ne signifie pas forcément le rejet de la mission, le marié pourrait être retenu pour des considérations pratiques et/ou économiques : honorer un contrat ou amasser plus d'argent. Des besoins économiques pressants et la volonté de s'intégrer dans le tissu social du littoral, hors des canaux contraignants de la mission, motivent souvent les départs. En effet, plusieurs rapports et lettres indiquent voire légitiment l'indigence des chrétiens du village⁵⁸.

⁴⁹ AGCS, 2K2.3, 12 septembre 1909, 12 septembre 1910.

⁵⁰ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 21 décembre 1910.

⁵¹ Willis a étudié ces relations de patronage au Bondei (Tanzanie) : Willis Justin (1993), « The Nature of a Mission Community : the Universities' Mission to Central Africa in Bondei », *Past & Present*, 140, pp. 127-154.

⁵² Voir Ballarin M.-P. et Kiriamba H., « La 43^e tribu... », art. cité, p. 332.

⁵³ Prichard A., *Sisters in spirit...*, op. cit., p. 14 ; AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 17 avril 1911.

⁵⁴ Raimbault Franck (2007), « Dar-es-Salaam. Histoire d'une société urbaine coloniale en Afrique orientale Allemande (1891-1914) », thèse de doctorat, Université Paris 1.

⁵⁵ AGCS, 2K2.2, 2K2.3, Diaires de Bagamoyo, 15 juillet 1896, 15 mai, 1^{er} août 1908, 5 octobre 1910, 23 août 1911, 28 février, 4 mars 1912, 18 mai 1916...

⁵⁶ AGCS, 2K2.2, Diaires de Bagamoyo, 25 octobre 1893, 17 février 1894, 30 avril 1895, 15 juillet 1896, 28 février 1912, 18 mai 1916...

⁵⁷ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 4 mars 1912.

⁵⁸ AGCS, 2K1.8a5, Rapport de M^{gr} Vogt à l'Institution de la propagation de la foi, 22 septembre 1910 : le rapport indique un mouvement général des chrétiens vers les centres de commerce pour y trouver un meilleur salaire.

Toutefois, l'absence de Louis-Victor, l'évitement ou l'incapacité à répondre à ses responsabilités familiales, peut aussi témoigner d'un refus au moins partiel de l'ordre spiritain, à une période où la justice des pères se durcit à Bagamoyo, sous la tutelle de père Koenig. Ce prêtre est condamné par ses pairs à plusieurs reprises pour ses accès de violence. Son attitude est telle que son écho remonte jusqu'aux supérieurs de la Maison-Mère, ce qui est exceptionnel à ce niveau de la hiérarchie. Cela traduit un comportement particulièrement violent envers les chrétiens⁵⁹.

Enfin, quelle que soit la raison de Louis-Victor, le cadre normatif de la mission est ici renégocié en dehors de son milieu habituel, le couple se divise dans l'espace sur des distances assez conséquentes pour gagner en autonomie. Selon James Giblin, cet espace familial, parfois distendu, permet à ses membres d'exprimer leur individualité hors des normes⁶⁰. Cette migration arrive dans un contexte où le couple ne s'investit plus, en apparence, dans la vie communautaire. En effet, le jeune homme quitte le village peu après son retour de peine, et aucun des mariés ne semble proche des prêtres. Le recensement des parrains et des marraines permet de l'observer. Ceux-ci sont désignés tantôt par les prêtres, lorsque le baptisé vient de rejoindre les rangs de la mission, tantôt par les parents du nouveau-né, qui choisissent, en fonction de leurs affinités, un ami ou un collègue de travail. Certains noms surgissent donc à plusieurs reprises dans les registres ; mais pas ceux de Marie-Rose et de Louis-Victor, absents à partir de 1910. Cela n'atteste pas de l'abandon de la communauté chrétienne, mais peut-être des priorités des mariés, tournées vers le développement possible de réseaux de connaissances parallèles, en dehors des cercles de sociabilité villageoises. Liebst a étudié le développement de réseaux de sociabilité, en dehors de l'espace missionnaire, liés à l'ouverture de nouvelles opportunités économiques et de statut. L'ouverture de réseaux parallèles indépendants des structures favorisées par le pouvoir missionnaire permet de cadrer la famille comme un espace d'autonomisation individuelle⁶¹.

Louis-Victor sort donc des normes sociales voulues par les missionnaires, mais poursuit des attentes forgées par les tendances migratoires environnantes qui l'incitent à chercher fortune à Dar es Salaam. L'éloignement temporaire du jeune homme, est interprété par les missionnaires comme une période de tensions et un abandon de sa famille, puisqu'ils exigent son retour. En échappant à ces normes, le jeune homme profite de circuits différents pour gagner en autonomie grâce à la distance spatiale qu'il instaure entre sa famille, la mission et lui-même. Pour autant, c'est aussi la famille-même qui a pu orienter la décision collective de son départ, et aurait pu fournir les ressources matérielles de cette migration. Marie-Rose aurait dès lors consenti au voyage de son époux et le départ de son mari ne serait pas synonyme de rupture. En effet, Louis-Victor rejoint le village quelques mois plus tard.

Fin de la famille missionnaire et renouveau familial

Retour et tentative de réintégrer la vie à la mission

Les circonstances du retour du jeune homme sont inconnues, mais celui-ci revient assumer la place que les prêtres lui demandent de tenir au sein de son ménage. Les époux font alors face à une difficulté caractéristique de la période : celle de la mort d'un nouveau-né. Sofia, née en mars 1913, décède quatre mois plus tard⁶². Marie-Rose fait par ailleurs une fausse-couche dans son sixième mois, en juin 1914⁶³. Le marié informe les prêtres de cette dernière, indiquant sa réintégration dans les rangs du village catholique. Cette intention s'observe à travers un autre événement. Début 1913, Louis-Victor baptise en danger de mort un vieil homme, père d'un chrétien, Albert, et vivant au village de la mission⁶⁴. Tous les chrétiens, dans leur formation, depuis une circulaire de 1892, doivent pouvoir « baptiser validement⁶⁵ ». En pratique, les baptiseurs sont presque toujours des personnes désignées, souvent des catéchistes, qui baptisent exclusivement des personnes en danger de mort. Ce baptême prodigué par Louis-Victor est donc inhabituel. Peut-être tente-t-il de montrer son attachement psychologique, voire spirituel, à la mission ? Par ailleurs, l'homme s'ancre de nouveau dans des amitiés et affinités locales, car l'entourage du vieil homme lui confie le baptême

⁵⁹ AGCS, 2K1.8b2, Lettre de M^{gr} Vogt à la Maison-Mère, 5 janvier 1908.

⁶⁰ Giblin J., *A History of the Excluded...*, op. cit., p. 9.

⁶¹ Liebst M., *Labour and Christianity...*, op. cit., p. 25 ; Giblin J., *A History of the Excluded...*, op. cit., p. 9.

⁶² Registres de baptême de Bagamoyo, année 1913.

⁶³ AGCS, 2K2.3, Daire de Bagamoyo, 2 juin 1914.

⁶⁴ Registre de baptême de Bagamoyo, année 1913.

⁶⁵ AGCS, 2K1.2.6, Circulaire, 1892.

de son proche. Cet exemple rappelle encore une fois la constitution de réseaux d'affinités et d'amitié au sein des villages chrétiens ; des liens qui permettent d'atténuer la vulnérabilité des anciens esclaves. Pourtant, ce retour du jeune homme dans sa famille est rompu par sa conversion à l'islam en août 1914, un ou deux ans après son retour.

Rompre avec la mission ou y rester ?

Le rédacteur du diaire de la mission écrit en août 1914 :

Il paraît que Louis-Victor s'est fait islam. Ce garçon ne valait rien dans l'internat, valait encore moins une fois marié, s'est évadé et a mal vécu à Dar es Salam, est revenu ici, a été malade de la syphilis. [...] Ce Louis-Victor se fait appeler Ramazani [...] 18 août : Le jeune chrétien Louis-Victor qui a quasi apostasié depuis quelques temps, et qui ne s'occupait pas de sa femme et de son enfant, a été accusé par sa femme M. Rose : il a reçu 15 coups et doit payer 3 R[oupie]s par mois.⁶⁶

Cette conversion marque un changement de discours complet de M^{gr} Vogt, rédacteur, sur le jeune homme. À travers « ce garçon ne valait rien à l'internat », Vogt occulte les fonctions de *boy* et de surveillant, qu'occupait alors le marié, pour en dresser un portrait dépréciateur. Son départ à Dar es Salaam a été transformé en migration de « mauvaise vie », associée à l'abandon des valeurs chrétiennes, comme le prouve, selon le vicaire, la syphilis dont il est atteint.

La conversion à l'islam n'est, elle, pas isolée. L'islam attire de plus en plus d'esclaves et d'affranchis, et trouve un essor inédit à Bagamoyo à partir de 1912. La nouvelle confrérie soufie de Ramiya, ancien esclave, y prône un islam populaire et inclusif, y compris pour les esclaves, et favorise l'insertion dans un réseau de patronage. L'islam apporte dès lors un tissu de solidarités alternatif facile à rejoindre, dans la mesure où l'identité swahilie reste un marqueur de statut incarné entre autres par la vie citadine et l'islam. Les anciens esclaves peuvent ainsi se créer une réputation, primordiale en ville⁶⁷. Ils gagnent donc en autonomie dans des canaux extérieurs à ceux de la mission, en dehors du modèle de chef de famille offert par les missionnaires. Cela permet de relativiser l'idéologie familiale des missionnaires et son impact sur les rachetés, notamment dans ce contexte à majorité musulmane où la respectabilité peut s'acquérir par d'autres canaux. Justin Willis a étudié comment la multiplicité des communautés d'appartenance était essentielle pour assurer le statut et la sécurité des individus⁶⁸.

Louis-Victor, vu d'un mauvais œil par les prêtres, change donc progressivement de religion, en accumulant probablement des affinités avec des personnes en dehors de la mission. Il adopte ainsi un nom local, Ramazani, commun chez les musulmans. Il cherche à s'accomplir dans l'indépendance qu'il prend vis-à-vis de la mission et d'une famille chrétienne qu'il délaisse pour de bon. En fin de compte, le parcours de Louis-Victor est classique de celui des chrétiens anciens esclaves. Face aux options de mobilité sociale sélectives et exigeantes de la mission, le jeune homme se tourne vers d'autres opportunités d'autonomie qui correspondent plus aux attentes d'une ville swahilie à majorité musulmane⁶⁹.

Le couple initial se divise, puisque Marie-Rose décide de rester au village. Son mari parti, elle subvient seule aux besoins de son foyer, et sollicite une pension auprès des pères. Malgré son départ, Louis-Victor est donc toujours sujet à la justice missionnaire, probablement par l'intermédiaire du chef de district, et est contraint de comparaître puisqu'il est condamné. Quant à Marie-Rose, en rapportant ses besoins aux prêtres à deux reprises⁷⁰, elle s'appuie sur l'image que ces derniers se font du rôle du mari, marqué par son autorité naturelle sur le reste du foyer et fait valoir ses droits⁷¹. Limitée dans sa mobilité sociale dans l'espace public, elle négocie ainsi son autonomie en réinvestissant la sphère domestique, exerçant un contrôle sur sa vie mariée⁷². Une fois encore les opportunités d'émancipation sont genrées, les femmes anciennes esclaves, quoique maintenues dans un rôle de mineures par le régime de genre spiritain, jouent de ces normes pour atténuer leurs vulnérabilités, ici en tant que mère seule.

⁶⁶ AGCS, 2K2.3, Diaire de Bagamoyo, 11 et 18 août 1914.

⁶⁷ Fabian S., *Making Identity...*, op. cit. p.129 ; Iliffe John (1979), *A Modern History of Tanganyika*, New York, Cambridge University Press.

⁶⁸ Willis J., « The Nature of a Mission Community », art. cité, p. 134.

⁶⁹ Liebst M., *Labour and Christianity...*, op. cit., p. 143.

⁷⁰ La première fois à l'occasion du départ de son mari à Dar es Salam, cf. Partie 2.

⁷¹ Scully P., *Liberating the Family ?...*, op. cit., p. 4.

⁷² Quirk J. et Rossi B., « Slavery and Marriage... », art. cité, p. 274.

En restant dans l'enceinte du village chrétien, Marie-Rose montre la rupture avec son époux, mais aussi son attachement à la mission, grâce à la protection de celle-ci. En effet, le statut de la jeune femme reste celui d'une ancienne esclave seule, un statut précaire limité en opportunités. Or, les veuves et femmes catholiques abandonnées par leur mari, sont soutenues par les pères auprès du gouvernement, pour être exemptées d'im-pôts par exemple⁷³. C'est un appui essentiel dans un contexte où l'affiliation à un homme (parent, mari...) dans un réseau de connaissance conditionne souvent leurs droits⁷⁴. De cette façon, Marie-Rose s'assure un patronage et une sécurité, mais exprime peut-être aussi ses croyances et son adhésion au moins partielle au christianisme.

La jeune femme renforce encore son autonomie en reconstituant une famille, toujours à Kiziuani, après le départ de son ancien mari, puisque en 1916, elle accouche d'un garçon, Basile, mort une dizaine de jours plus tard, né de père inconnu. Un rédacteur ajoute « (Serge †?) » à côté de cette mention, pensant reconnaître dans ce chrétien de Kiziuani le géniteur de l'enfant⁷⁵.

Deux ans plus tard, en 1918, la jeune femme a un autre fils, Leo, cette fois reconnu par son père, Honoré, vraisemblablement ancien esclave⁷⁶. Marie-Rose reforme donc pour la seconde fois un ménage à Kiziuani, sans l'assentiment des prêtres, pour qui l'union des deux amants demeure illégitime, comme l'indique la mention à côté du nom de Leo. Ce dernier a deux marraines, Julia, sa demi-sœur, et Elena, l'épouse d'Albert, dont Louis-Victor avait autrefois baptisé le père. L'analyse des liens de parrainages témoigne souvent de potentielles parentés amicales, économiques ou spirituelles⁷⁷. À travers le choix d'Elena, les amitiés entretenues par Marie-Rose et Louis-Victor perdurent. Celui-ci est délibérément occulté des registres, car au nom de Julia s'ajoute l'explication « fille de Marie-Rose », elle n'est affiliée qu'à sa mère. Or, la filiation renvoie habituellement au père dans les archives spiritaines. La nouvelle famille informelle de Marie-Rose prend le dessus malgré son illégitimité aux yeux des prêtres, Louis-Victor est exclu. De plus, la jeune femme s'attache ainsi, par concubinage, à un homme, ce qui lui assure plus de protection⁷⁸. Marie-Rose adapte donc en partie l'idéal missionnaire en recomposant une famille dans son nouveau couple informel, gagnant ainsi en autonomie pour assurer sa subsistance.

Le parcours heurté de Marie-Rose et Louis-Victor représente, aux yeux des missionnaires, l'échec d'un ménage prometteur. Il nous renseigne cependant sur les négociations et parfois les tensions au sein du foyer, sur les moyens mis en œuvre pour la subsistance économique du mariage, parfois en dehors des normes catholiques, mais aussi pour s'insérer dans la société de la côte. Cette cellule familiale se divise et propose deux trajectoires individuelles. L'un, Louis-Victor, choisit de rompre définitivement avec la mission, une décision qui prend une allure de dernier recours, quand beaucoup de chrétiens préfèrent multiplier les sociabilités à l'intérieur et en dehors du village chrétien. L'autre, Marie-Rose, remodèle le programme familial spiritain au prisme des interactions villageoises. Elle montre un exemple de la façon dont les femmes pouvaient adapter les normes familiales établies par les pères pour s'aménager un espace d'émancipation et contrôler leur ménage. Leur parcours traduit la rigidité relative des catégories sociales missionnaires une fois réinvesties par les membres du couple.

Des discours alternatifs au cadre chrétien discutent les normes missionnaires de la famille pour en créer de nouvelles. Le couple peut dès lors être perçu comme un espace d'expérimentation, de prise de distance voire de rupture avec le cadre missionnaire. Cette prise de distance se joue parfois au sein du village chrétien même, par la formation d'une identité villageoise spécifique qui se nourrit entre autres des habitudes chrétiennes. Des réseaux de sociabilité s'y développent sur le long terme, et hors des limites de la mission. Si les autorités missionnaires, ainsi que la situation économique des chrétiens, ont une influence forte sur les choix conjugaux, comme le souligne l'épisode de l'avortement, le mariage se trouve sur un spectre fluide qui comprend des liaisons cachées (avec Monica), du concubinage affiché (avec Honoré), au sein d'un entre-soi d'anciens esclaves chrétiens.

⁷³ AGCS, 2K2.3, Daire de Bagamoyo, 11 avril 1914.

⁷⁴ McMahon E., « Trafficking and Reenslavement... », art. cité, p. 30.

⁷⁵ AGCS, 2K2.3, Daire de Bagamoyo, 16 août 1910, 26 octobre 1910, juin 1916.

⁷⁶ Registres de baptême de Bagamoyo, 1918.

⁷⁷ Rossi Benedetta (2021), « Parenté », in P. Ismard (dir.), *Les mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, Paris, Le Seuil, pp. 625-642.

⁷⁸ Quirk J. et Rossi B., « Slavery and marriage... », art. cité, p. 274.

Si la voix du couple d'anciens esclaves ne nous parvient qu'à travers la lentille du regard missionnaire, il est toutefois possible d'approcher de leur quotidien par l'analyse qualitative des registres paroissiaux et des autres sources missionnaires. Celle-ci permet de retracer les trajectoires individuelles ordinaires d'anciens esclaves, en dehors des trajectoires exceptionnelles d'adhésion au modèle chrétien souvent mis en récit par les prêtres. Ces registres tissent des réseaux d'affinités et nous renseignent en réalité sur la flexibilité avec laquelle la plupart des rachetés s'inscrivent ou non dans les normes familiales missionnaires, convoquant d'autres chemins vers l'émancipation.

Adèle Nivière
Université Côte d'Azur (France)

Bibliographie

- ALPERS Edward (1984), « The Story of Swema : Female Vulnerability in Nineteenth-century East Africa », in C. Robertson et M. Klein (dir.), *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 185-200.
- BALLARIN Marie-Pierre et KIRIAMA Herman (2013), « "La 43^e tribu" : héritage de l'esclavage au Kenya (Frere Town - Mombasa) » in H. Médard et al. (dir.), *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan indien*, Paris, Karthala, pp. 317-337.
- DE LOS ANGELES MERINO FUENTES Maria et PERERA DÍAZ Aisnara (2007), *Matrimonio y familia en el ingenio : una utopía posible. La Habana (1825-1886)*, San Antonio de Los Banos, Unicornio.
- DEUTSCH Jan-Georg (2006), *Emancipation without Abolition in German East Africa c. 1884-1914*, Athens, Ohio University Press.
- FABIAN Stephen (2019), *Making Identity on the Swahili Coast : Urban Life, Community, and Belonging in Bagamoyo*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIBLIN James (2005), *A History of the Excluded. Making Family a Refuge from State in Twentieth-Century Tanzania*, Athens, Ohio University Press.
- GLASSMAN Jonathon (1995), *Feasts and Riot : Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856-1888*, Londres, Heinemann.
- HUGON Anne (2020), *Être mère en situation coloniale : Gold Coast, années 1910-1950*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- ILIFFE John (1979), *A Modern History of Tanganyika*, New York, Cambridge University Press.
- KOLLMAN Paul V. (2005), *The Evangelization of Slaves and Catholic Origins in Eastern Africa*, New York, Orbis Maryknoll.
- LIBBY Douglas et FRANK Zephyr (2015), « Naming Practices in Eighteenth- and Nineteenth-century Brazil : Names, Namesakes, and Families in the Parish of São José, Minas Gerais », *Journal of Family History*, 40(1), pp. 64-91.
- LIEBST Michelle (2021), *Labour and Christianity in the Mission. African Workers in Tanganyika and Zanzibar, 1864-1926*, Oxford, James Currey.
- McMAHON Elisabeth (2013), *Slavery and Emancipation in Islamic East Africa. From Honor to Respectability*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McMAHON Elizabeth (2012), « Trafficking and Reenslavement : The Social Vulnerability of Women and Children in Nineteenth Century Africa » in B. Lawrence (dir.), *Trafficking in Slavery's Wake : Law and the Experience of Women and Children in Africa*, Athens, Ohio University Press, pp. 29-44.
- PATON Diana et SULLY Pamela (dir.) (2005), *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*, Durham, Duke University Press.
- PRICHARD Andreana (2017), *Sisters in Spirit. Christianity, Affect, and Community Building in East Africa, 1860-1970*, East Lansing, Michigan University Press.

- QUIRK Joel et ROSSI Benedetta (2022), « Slavery and Marriage in Africa », *Slavery & Abolition*, 43(1), pp. 245-284.
- RAIMBAULT Franck (2007), « Dar-es-Salaam. Histoire d'une société urbaine coloniale en Afrique orientale Allemande (1891-1914) », thèse de doctorat, Université Paris 1.
- ROSSI Benedetta (2021), « Parenté », in P. Ismard (dir.), *Les mondes de l'esclavage. Une histoire comparée*, Paris, Le Seuil, pp. 625-642.
- SCULLY Pamela (1997), *Liberating the Family ? Gender and British Slave Emancipation in the Rural Western Cape, South Africa, 1823-1853*, Oxford, James Currey.
- STRAYER Robert (1978), *The Making of Mission Communities in East Africa : Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935*, New York, State University of New York Press.
- VAUGHAN Megan (1983), « Which Family ? Problems in Reconstruction of the History of the Family as an Economic and Cultural Unit », *The Journal of African History*, 24(2), pp. 275-283.
- WALTERS Sarah (2016), « Counting Souls : Towards an historical demography of Africa », *Demographic Research*, 34, pp. 63-108.
- WILLIS Justin et MIERS Suzanne (1997), « Becoming a child of the house : Incorporation, authority and resistance in Giryama society », *Journal of African History*, 38(3), pp. 479-495.
- WILLIS Justin (1993), « The Nature of a Mission Community : the Universities' Mission to Central Africa in Bonde », *Past & Present*, 140, pp. 127-154.