

Brown men, Black women, White anxiety

Migration indienne, mariages interraciaux et classification coloniale en Afrique orientale britannique

Daphné Budasz

Citer cet article : Budasz Daphné (2022), « *Brown men, Black women, White anxiety*: migration indienne, mariages interraciaux et classification coloniale en Afrique orientale britannique », *Revue d'Histoire Contemporaine de l'Afrique*, Varia, en ligne.

URL : <https://oap.unige.ch/journals/rhca/article/view/variabudasz>

Mise en ligne : novembre 2022

DOI : <https://doi.org/10.51185/journals/rhca.2022.varia04>

Résumé

Les mariages mixtes entre migrants indiens et femmes autochtones en Afrique orientale britannique n'ont jamais fait l'objet d'une étude historique. À partir d'archives coloniales et de sources indiennes, cet article explore ce sujet peu étudié et met en évidence la disparité existante entre les préoccupations raciales de l'administration coloniale et l'expérience vécue des premiers pionniers indiens (d'anciens « engagés », des marchands et des fonctionnaires). Aux yeux des administrateurs coloniaux, soucieux de réguler la migration indienne au sein de l'Empire, les enfants nés de ces mariages mixtes remettaient en question la classification raciale sur laquelle les politiques coloniales et le contrôle des terres étaient fondés, tout en étant la preuve de l'installation permanente des Indiens dans la région. Par contraste, l'analyse d'histoires de familles indo-kenyanes suggère que des facteurs culturels tels que l'appartenance religieuse jouaient un rôle plus important que l'identité raciale dans l'acceptation de ces unions. Il apparaît aussi que les familles mixtes pouvaient, dans certains cas, mettre à mal les catégories raciales établies et contourner les mesures ségrégationnistes à leur avantage.

Mots-clés : Afrique orientale britannique ; migration indienne ; identité raciale ; exogamie ; métissage ; islam

***Brown men, Black women, White anxiety*: Indian migration, interracial marriages and colonial categorisation in British East Africa**

Abstract

Intermarriage between Indian early migrants and indigenous women in British East Africa have never been the subject of a historical study. Built on both colonial archives and Indian sources, this article explores this little-known phenomenon and brings to light the discrepancy between the colonial administration's racial concerns and the lived experience of Indian settlers (whether former indentured labourers, merchants or civil servants). For the colonial authorities, anxious to regulate Indian intra-imperial migration, children born of these mixed unions challenged the racial categorisation on which colonial policies and control of land were built, and also indicated permanent Indian settlement in the region. In contrast, the analysis of Kenyan-Indian family stories suggests that cultural factors including religion were more influential in determining these unions' acceptability. It also appears that mixed families were in some instances able to subvert racial categorization and to circumvent segregationist measures to their social and economic advantage.

Keywords: British East Africa; Indian migration; racial identity; exogamy; mixed-race; Islam



MEHTA. Tu as désormais besoin d'une femme, d'une compagne pour ancrer ton foyer. Et ensuite d'enfants, pour t'étendre.

AMAR. Tu as déjà songé à cela !

MEHTA. Je te trouverai une femme qui vient d'Inde.

AMAR. Non !

MEHTA. Qu'est-ce qui t'arrive, Amar ? Quels démons l'Inde vient-elle déchaîner dans ton cœur ?

AMAR. Notre commerce est marié au chemin de fer, nous sommes liés au feu de cette terre. C'est ici que je trouverai ma femme.

Voyage vers l'Ouest (Jatinder Verma)¹

La première partie de la pièce de théâtre de Jatinder Verma, *Journey to the West* (2002), dépeint l'histoire de la migration indienne vers l'Afrique orientale britannique (en anglais : *British East Africa*, désormais BEA) au début du xx^e siècle². Dans cette scène, Mehta, un commerçant plein d'ambition, dit à son protégé, Amar, qu'il pourra lui trouver une épouse indienne pour que ce dernier puisse s'installer dans la colonie. Mais le jeune Pendjabi, arrivé sur la côte kenyane en tant qu'« engagé » et employé par le chemin de fer, rejette catégoriquement l'offre de Mehta. Il préfère épouser une femme africaine.

De 1896 à 1903, environ 40 000 travailleurs « engagés » (*indentured workers*) provenant du Raj britannique ont été envoyés en Afrique de l'Est pour construire la ligne de chemin de fer de l'Ouganda, reliant Mombasa au lac Victoria³. Par la suite, un tiers d'entre eux sont restés dans la région après la fin de leur service⁴. Ils ont ouvert des boutiques, sont devenus artisans ou petits commerçants et ont contribué au développement économique des protectorats du Kenya et de l'Ouganda. Les « engagés », pour la plupart des hommes musulmans ou sikhs, originaires du Pendjab, représentaient la grande majorité des migrants. Dans le même temps, la région a également attiré des migrants « libres », aussi bien hindous, sikhs, musulmans que chrétiens, et venant du Gujarat, du Pendjab, de Goa et de Mumbai. Ceux-ci sont arrivés sur la côte kenyane en espérant profiter des opportunités offertes non seulement par l'expansion du protectorat, mais aussi par l'accès à l'intérieur du pays rendu possible par le chemin de fer. Ils étaient marchands et artisans, ou bien travaillaient pour l'administration coloniale comme employés de bureau, gardiens ou policiers.

Les relations intimes entre les hommes indiens et les femmes africaines durant les premières années de la domination britannique en Afrique de l'Est demeurent un phénomène très peu étudié. Ces relations interraciales ne sont pourtant pas uniquement présentes dans les œuvres littéraires, comme la pièce de Verma, elles sont également documentées d'un point de vue historique⁵. On peut trouver des références à ces unions dans les journaux de l'époque coloniale, dans les récits de voyage des Indiens, ainsi que dans les histoires familiales des Indo-Kenyans. Si l'ampleur de ce phénomène reste difficilement mesurable (au cours des premières années, l'administration britannique n'enregistrait pas les mariages autochtones et les données coloniales en matière de démographie demeurent incomplètes), de multiples allusions dans les documents sources indiquent que les mariages interraciaux étaient relativement fréquents. Par ailleurs, certains parcours individuels suggèrent que ces relations n'étaient pas forcément désapprouvées par les communautés indiennes et autochtones. Cet article a pour objet l'histoire des relations (maritales) entre les hommes indiens et les femmes autochtones, de 1895 – date de l'établissement du protectorat du Kenya – aux années qui ont suivi l'adoption de la Déclaration de Devonshire en 1923. Cette période est caractérisée par l'arrivée de colons (*settlers*) indiens et européens, ce qui déclencha des polémiques sur la nature de la colonie et son évolution. Les tensions se firent de plus en plus vives du fait de l'essor de la communauté blanche : selon les rapports officiels britanniques, en 1911, 13 022 Indiens et personnes originaires de Goa et 3 157 Européens étaient installés de façon permanente, des chiffres qui passent à 24 935 Indiens et personnes originaires de Goa pour

¹ Verma Jatinder (2002), *Journey to the West*, Londres, Tara Arts. Je remercie Jatinder Verma d'avoir accepté de m'envoyer le texte de sa pièce.

² J'utilise le terme « Indien » pour désigner les sujets du Raj britannique en général. La région du Pendjab, d'où provenaient la plupart des « engagés », est aujourd'hui en partie située au Pakistan.

³ Aselmeyer a souligné l'incohérence (et la manipulation) des chiffres dans les rapports coloniaux. Selon lui, en 1922, environ 39 500 travailleurs indiens sont venus en BEA dans le cadre du système de l'engagisme (*indenture*) (50 000 si l'on inclut les travailleurs non « engagés » des chemins de fer). Aselmeyer Norman (2022), *The Shadow Line. Railway and Society in Colonial East Africa, c. 1890-1914*, thèse non publiée, European University Institute, p. 34.

⁴ Aiyar Sana (2015), *Indiens au Kenya: The Politics of Diaspora*, Cambridge (M.A.), Harvard University Press, p. 5.

⁵ On trouve dans la littérature de fiction de nombreuses références à des relations intimes entre Indiens et femmes autochtones dans le Kenya colonial. Dans le roman de Vassanji, par exemple, il y a un épisode au cours duquel le narrateur découvre qu'il a du « sang » massai, car son grand-père, un ancien engagé, a épousé une femme massai. Vassanji Moyez G. (2004), *The In-between World of Vikram Lall*, Toronto, Anchor Canada.

9792 Européens en 1921⁶. Le *Devonshire Paper* a été le produit d'un sentiment anti-indien, principalement entretenu par les colons blancs, qui firent pression sur l'administration coloniale pour que celle-ci introduise des mesures ségrégationnistes plus strictes et garantisse le monopole des Blancs sur les hauts plateaux fertiles. Présenté comme une solution à la « crise indienne », c'est-à-dire à la contestation par la diaspora indienne des inégalités de traitement et de son absence de droits et de représentation politique au Kenya, ce document était en fait un texte de loi raciste interdisant à la diaspora indienne d'acquérir des terres dans la colonie, sous le prétexte de préserver la primauté des intérêts africains⁷.

En m'appuyant sur les rapports de la commission Sanderson de 1908, qui concernent la migration indienne à l'intérieur de l'Empire et relatent les opinions divergentes des fonctionnaires britanniques à l'égard des unions entre hommes indiens et femmes est-africaines, je soutiens l'idée selon laquelle, même si l'administration coloniale n'a pas directement cherché à empêcher ces relations, les enfants issus de ces unions remettaient potentiellement en question l'ordre colonial⁸. En dehors du fait que les couples interraciaux représentaient une forme de résistance à la division coloniale des races, ainsi qu'à la stratégie politique britannique qui était de « diviser pour mieux régner », l'existence d'enfants « métis » était un élément perturbateur, dans la mesure où elle rendait visible le caractère irréversible de la colonisation indienne, et posait un défi aux modèles de propriété foncière en faveur des colons blancs. La deuxième partie de cet article étudie l'attitude des hommes indiens envers l'exogamie, en utilisant comme source principale les témoignages de descendants des premiers résidents indiens. Recueillis par l'anthropologue Cynthia Salvadori et publiés en trois volumes en 1996, ces entretiens relatent les histoires et les souvenirs des « pionniers » indiens au Kenya. Un autre recueil, portant sur la communauté musulmane du Pendjab, a été publié en 2010⁹. Bien qu'ils constituent un ensemble exceptionnel de documents, ces témoignages sur la vie de centaines de « personnes ordinaires » n'ont reçu qu'une attention très limitée de la part des chercheurs et peu d'historiens s'y sont intéressés¹⁰. Salvadori a également traduit deux carnets de voyage en langue gujarati (l'un issu de la communauté bohra et l'autre de la communauté parsie), qui font partie des rares sources écrites par des entrepreneurs indiens à cette époque¹¹. Non seulement l'étude de ces documents apporte un autre regard sur l'histoire des relations intimes entre groupes racialisés, loin de la perspective des colons blancs, mais elle montre également que les expériences des hommes indiens n'étaient pas nécessairement déterminées par l'ordre sexuel imposé par les Britanniques et leurs préjugés raciaux. D'après mes recherches, c'est la religion qui jouait un rôle déterminant dans l'acceptabilité sociale. La troisième et dernière partie de cet article se concentre sur le cas de Joseph Murumbi. Son expérience, en tant qu'enfant issu d'un mariage entre un homme originaire de Goa et une femme massai, montre que si la race restait avant tout une préoccupation de « Blancs », les personnes indo-africaines étaient, dans certains cas, en mesure de subvertir les catégories raciales et de résister aux politiques coloniales de ségrégation¹². Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche doctorale qui porte sur l'histoire des relations intimes entre des groupes « racialement définis », et qui examine l'impact de la migration indienne sur l'évolution des dynamiques raciales et de genre durant les premières décennies de la domination britannique au Kenya.

Les études sur les diasporas sud-asiatiques en Afrique font rarement partie de l'histoire nationale des pays sud-asiatiques ou africains. En 1969, Mangat a publié un premier ouvrage bien documenté sur l'organisation sociale et le développement politique de la diaspora indienne en BEA. Publié en 1971, le livre de Gregory traite des relations entre les Indiens et les Britanniques et montre la position sociale ambiguë occupée par les Indiens en BEA, mais ne prend pas particulièrement en considération leurs liens sociaux avec les

⁶ Report on the Census of Non-Natives (1921), Nairobi, Government Printer.

⁷ Aiyar S., *Indians in Kenya...*, *op. cit.*, p. 107. Voir également Gregory Robert G. (1971), *India and East Africa: A History of Race Relations within the British Empire, 1890-1939*, Oxford, Clarendon Press, p. 249.

⁸ British Library (BL), Indian Office Records (IOR)/PARL/2/372, Report of the Committee on Emigration from India to the Crown Colonies and Protectorates, en trois parties, juin 1910.

⁹ Salvadori Cynthia (1996), *We Came in Dhows*, 3 volumes, Nairobi, Paperchase Kenya Ltd ; Salvadori Cynthia (2010), *Settling in a Strange Land: Stories of Punjabi Muslim Pioneers in Kenya*, Nairobi, Park Road Mosque Trust.

¹⁰ Voir par exemple Kassam Aneesa (2008), « A man of principle: the life-history of an early Kenyan Indian settler (1892-1988) », *Outre-mers*, 95(360-361), pp. 63-90 ; Wilson Chris (2019), « Dressing the Diaspora: Dress Practices among East African Indians, circa 1895-1939 », *Modern Asian Studies*, 53(2), pp. 660-689.

¹¹ Aldrick Judy et Salvadori Cynthia (1997), *Two Indian Travellers: East Africa, 1902-1905*, Mombasa, Friends of Fort Jesus.

¹² Je mets intentionnellement une majuscule à « Blanc » pour montrer que cette notion fait référence à des identités raciales construites plutôt qu'à des couleurs de peau, de la même manière qu'« Indien » ou « Asiatique » font référence à des groupes ethniques.

populations africaines¹³. Pourtant, depuis que l'historiographie coloniale a récemment accordé plus de place aux perspectives non européennes, la vie des « engagés » dans l'Empire britannique est devenue un objet de recherche¹⁴. En outre, les recherches portant sur l'océan Indien ont été de plus en plus attentives aux relations avec les populations autochtones, ainsi qu'aux positions occupées par les Indiens dans les colonies situées à l'extérieur du pays¹⁵. Dans le cas spécifique de l'histoire du Kenya, le récent ouvrage d'Aiyar propose une description éclairante de l'expérience des migrants indiens, et aborde d'une manière pertinente les ambitions indiennes en matière de colonisation¹⁶. Néanmoins, très peu de ces études se penchent sur les dynamiques de genre, et la question des relations intimes entre groupes racialisés y est rarement abordée.

Les dernières décennies ont été marquées par des recherches historiques sur la façon dont la sexualité était organisée dans les colonies. Ces travaux montrent la particularité de l'intersection du genre et de la race dans la stratégie impériale¹⁷. Mais la plupart des études se concentrent sur les relations entre colons blancs et femmes autochtones, et les rapports intimes entre d'autres groupes racialisés demeurent peu étudiés. Rares sont les chercheurs qui se sont penchés sur les relations des hommes indiens avec les femmes est-africaines. Dans son étude publiée en 1972, Bharati insistait sur le comportement endogame des communautés indiennes en Afrique de l'Est, affirmant que les mariages en dehors de la caste et de la religion d'origine étaient plutôt marginaux¹⁸. Plus récemment, l'étude d'Adam sur les communautés indiennes en Afrique de l'Est contemporaine montre que ces dernières continuent, aujourd'hui encore, à pratiquer l'endogamie et que les unions avec des personnes africaines restent rares (et limitées à la minorité musulmane sunnite ou à une jeunesse « internationalisée » et très éduquée)¹⁹. Même si ces observations reflètent vraisemblablement la situation depuis l'indépendance, le glissement démographique au sein de la diaspora et les profonds changements politiques au cours du xx^e siècle ne justifient pas l'hypothèse d'une simple continuité des modèles matrimoniaux. Par ailleurs, dans ses travaux fondateurs sur la prostitution dans le Nairobi de l'époque coloniale, White a constaté que les premiers migrants indiens utilisaient non seulement les services sexuels des femmes autochtones, mais aussi que, de la même manière que les colons blancs (en particulier les administrateurs), ils s'engageaient parfois dans des relations plus ou moins formelles avec les femmes du pays²⁰.

La migration des hommes indiens et le racialisme colonial

Au début du protectorat, la migration des Indiens vers la BEA ne comprenait pratiquement aucune femme. Les engagés étaient pour la plupart célibataires ou laissaient leurs épouses à la maison, tandis que les pionniers qui se lançaient dans le commerce avaient tendance à ne faire venir leurs épouses qu'après avoir réussi à monter leur entreprise. Contrairement au travail des plantations dans d'autres territoires britanniques, la

¹³ Mangat Jagjit Singh (1969), *The History of Asians in East Africa c. 1886 to 1945*, Oxford, Clarendon Press ; Gregory R. G., *India and East Africa...*, *op. cit.*

¹⁴ Carter Marina (1996), *Voices from Indenture: Experiences of Indian Migrants in the British Empire*, London/New York, Leicester University Press ; Desai Ashwin et Vahed Goolam (2010), *Inside Indian Indenture: A South African Story, 1860-1914*, Cape Town, HSRC Press.

¹⁵ Metcalf Thomas R. (2007), *Imperial Connections India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920*, Berkeley, University of California Press ; Alpers Edward A. (2009), *East Africa and the Indian Ocean*, Princeton (NJ), Markus Wiener Publishers ; Hawley John C. Hawley (2008), *India in Africa, Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms*, Bloomington, Indiana University Press.

¹⁶ Aiyar S., *Indians in Kenya...*, *op. cit.* Voir aussi Greenwood Anna et Topiwala Harshad (2015), *Indian Doctors in Kenya, 1895-1940: The Forgotten History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

¹⁷ Sinha Mrinalini (1995), *Colonial Masculinity the 'manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press ; Stoler Ann Laura (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press ; Levine Philippa (2003), *Prostitution, Race, and Politics: Policing Venereal Disease in the British Empire*, New York, Routledge ; Heath Deana (2010), *Purifying Empire: Obscenity and the Politics of Moral Regulation in Britain, India and Australia*, New York, Cambridge University Press ; Stephen Legg (2014), *Prostitution and the Ends of Empire: Scale, Governmentalities and Interwar India*, Durham (NC), Duke University Press.

¹⁸ Bharati Swami Aghananda (1972), *The Asians in East Africa: Jayhind et Uburu*, Chicago, Nelson-Hall Company. La communauté indienne diasporique décrite par Bharati était à l'époque dominée par les hindous Gujarati et Kutchi, tandis que les premiers colons indiens étaient majoritairement musulmans.

¹⁹ Adam Michel (2015), « Family, Family Life and Marriage among Indian Communities in East Africa », in M. Adam (dir.), *Indian Africa: Minorities of Indian-Pakistani Origin in Eastern Africa*, Nairobi, Africae, pp. 177-205.

²⁰ White Luise (1990), *The Comforts of Home Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago/Londres, University of Chicago Press. Dans un contexte différent, voir l'étude de Brennan sur la Tanzanie, dans laquelle ce dernier établit un lien entre le changement d'attitude des hommes africains à l'égard des mariages interraciaux et la montée de la conscience raciale et nationale dans les années 1940. Brennan James R. (2012), *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, Athens, Ohio University Press.

construction du chemin de fer de l'Ouganda était considérée comme un travail d'homme et aucune femme n'était donc requise. De fait, la présence de travailleurs indiens était initialement prévue comme un arrangement temporaire. L'installation de milliers d'hommes indiens à la fin de leur service d'engagé a donc soulevé des interrogations quant à l'absence de femmes.

Les données sur la répartition par genre au sein des communautés non européennes sont rares. Bien que l'absence de femmes indiennes ait été largement admise, peu d'estimations sont disponibles concernant cette période, et celles-ci ne distinguent pas les anciens engagés des commerçants et des fonctionnaires. Un recensement effectué en 1911 à Nairobi indiquait que 80 % des 2 422 habitants adultes indiens et originaires de Goa étaient des hommes. De plus, d'après ce même rapport, les enfants étaient apparemment plus nombreux que les femmes : lorsque ceux-ci sont pris en compte, la communauté était composée de 61 % d'hommes, 24 % d'enfants et 15 % de femmes²¹. Si le nombre élevé d'enfants impliquait une installation durable, il n'est pas possible de déterminer si ces enfants étaient tous nés de femmes indiennes. En 1921, le rapport sur le recensement des « personnes non autochtones » estime qu'entre 1911 et 1921, la population « asiatique » de la colonie a plus que doublé. Cependant, le pourcentage de femmes (désormais estimé à 32 %) est resté stable. Par ailleurs, dans le même rapport, les registres de l'immigration indiquent qu'en 1921 et 1922, plus de 81 % des migrants indiens étaient des hommes²². Bien que ces chiffres témoignent d'une certaine incohérence – les administrateurs coloniaux reconnaissaient généralement un manque de précision dû à des problèmes de collecte de données –, ces estimations attestent tout de même que la diaspora indienne était largement dominée par les hommes²³.

En 1908, ce déséquilibre au sein de la diaspora indienne a été discuté au Parlement. Lord Sanderson – un haut fonctionnaire du ministère des Affaires étrangères – a ensuite été chargé d'enquêter sur « la question générale de l'émigration de l'Inde vers les colonies de la couronne, telle qu'elle affecte l'Inde [et] les colonies concernées²⁴ ». Un grand nombre d'entretiens furent menés avec des acteurs de chaque colonie, notamment des gouverneurs, des directeurs de chemins de fer, des colons européens et des voyageurs. Aucun Indien ni Africain n'a toutefois été interrogé, et les rapports de la commission Sanderson en disent plus sur l'attitude des colons britanniques à l'égard du genre, de la sexualité et de la race que sur la réalité sociale des échanges indo-africains.

Harry A. F. Currie, directeur général du chemin de fer d'Afrique de l'Est, a témoigné qu'à l'occasion de leur promotion, les ouvriers indiens qui étaient sous sa supervision « [mettaient] la main sur des épouses swahilies²⁵ ». Pour lui, ces relations étaient une conséquence directe de l'absence de femmes indiennes, mais il avait également l'impression que les travailleurs indiens ne souhaitaient pas forcément vivre autrement. « Pour autant que je sache, ils n'ont jamais exprimé la moindre envie, lorsqu'ils viennent ici pour travailler pendant trois ans, de faire venir leurs femmes, et je dirais – même si je ne l'ai jamais fait – que si on leur permettait de faire venir leurs femmes, ils ne le feraient pas²⁶. » La question du célibat des hommes indiens a attiré l'attention de la commission, qui a enquêté de manière systématique sur ce sujet lors de la douzaine d'entretiens qui ont suivi. Il s'est avéré que les administrateurs sur le terrain étaient généralement conscients du fait que les engagés indiens avaient des relations intimes avec les femmes autochtones. Arthur Marsden, agent de l'émigration à Calcutta et ancien chef des douanes en Afrique de l'Est, a décrit les travailleurs du chemin de fer comme une « mauvaise classe de personnes » qui « avait causé beaucoup d'ennuis lorsque le chemin de fer était en construction ». La commission lui a ensuite demandé : « Aucune femme n'a donc accompagné ceux du chemin de fer ? Non. – Quel en a été le résultat, l'avez-vous su ? – Oui, plutôt désastreux²⁷. » Malheureusement, Marsden ne s'est pas étendu sur la question, et on ne sait pas très bien à quel type de « désastre » il faisait référence ici, même s'il avait très probablement en tête des « déviances » sexuelles ou des métissages.

Mais la sexualité des Indiens n'était pas toujours perçue comme une source de problèmes. Le lieutenant-colonel J. A. L. Montgomery, commissaire des terres du protectorat de l'Afrique de l'Est, n'a probablement

²¹ Kenya National Archives (KNA), DC/NBI 1/1/1, Political records Nairobi district, 1910-1911.

²² Report on The Census of Non-Natives, Nairobi, imprimé par le gouvernement, 24 avril 1921.

²³ Dans certains cas, des Arabes ont été comptés comme des Indiens. À Nairobi, il a également été signalé qu'en 1909, de nombreux travailleurs ont temporairement quitté la ville pour échapper au recensement.

²⁴ BL, IOR/L/PARL/2/372, Report of the Committee..., *op. cit.*, partie I.

²⁵ *Ibid.*, partie II, H. A. F. Currie, 29 avril 1909.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, partie II, A. Marsden, 10 juin 1909.

pas côtoyé de près les engagés. Il a toutefois reconnu l'absence de femmes indiennes, affirmant que cette situation n'avait entraîné « aucun problème à notre connaissance », mais que « bien entendu, ils avaient très souvent vécu avec des femmes du pays²⁸ ». Sir John Kirk, ancien président du comité en charge du chemin de fer de l'Ouganda, a été témoin de la cohabitation pacifique entre hommes indiens et femmes massaï. Il expliquait le phénomène par le fait que les hommes massaï « étaient très négligents à l'égard de leurs femmes » et qu'il pensait qu'aucun enfant ne naissait de ces unions grâce à la « grande facilité des Massaï à empêcher la conception, et à procurer l'avortement ». Pour lui, il était crucial d'éviter les croisements entre individus appartenant à des races différentes.

La race entre l'Indien et l'Africain est l'un des pires mélanges qui soient. [Sur la côte] nous avons ce que nous appelons les *Chotora*, ou une race entre l'Indien et le Swahili, et ils étaient inutiles physiquement, et moralement ils étaient mauvais, ils n'étaient pas du tout bénéfiques... Si des Indiens sont amenés dans une colonie, ils doivent venir avec leurs femmes et leurs familles²⁹.

Les différentes opinions exprimées par les membres de la commission Sanderson font apparaître les nuances qui existaient dans la pensée raciale et coloniale de l'époque. Toute la discussion sur la sexualité entre groupes racialisés, bien que fortement ancrée dans les préjugés coloniaux, était envisagée d'un point de vue pragmatique. En effet, au-delà de la dimension idéologique, les familles indo-africaines remettaient potentiellement en question les catégories coloniales sur lesquelles s'appuyait la politique impériale britannique.

[Président] Nous nous heurtons à cette difficulté : comment définir un Indien ? Supposons qu'un Indien soit resté en Afrique de l'Est et qu'il ait épousé une femme africaine. Considéreriez-vous sa descendance comme indienne ? Si ses enfants sont nés dans le pays et l'un de leurs parents est africain ?

– C'est une question juridique à laquelle je ne saurais pas répondre.

– Je parle uniquement de la difficulté qu'il y a à définir ce qu'est un Indien. Cela me semble très difficile, de même que pour les personnes que vous avez admises dans certaines branches de la fonction publique ; et il est très difficile de définir ce qu'est exactement un Anglais, ou un sujet du Royaume-Uni.

– Est-ce qu'une forme de mariage est célébrée à ces occasions ? Je suppose qu'il n'y a rien de très particulier ?

– J'imagine que non [...] Il y a une population de sang-mêlé [*half-breeds*] qui grandit.

– Vous voulez dire des sang-mêlé indiens et africains ?

– Oui.

– Vous voulez dire qu'un Indien de sang pur revient, devient un *Jemadar* et épouse une Africaine ?

– Oui.

– Et ils ont des enfants ?

– Oui.

– Je suppose que le père indien est très attaché à ses enfants ?

– Oui³⁰.

Ces rapports sont frappants dans la mesure où ils rendent compte de l'impasse intellectuelle évidente dans laquelle se retrouve la pensée raciale. La difficulté à définir ce qu'est « un Indien » ou « un Anglais » montre à quel point ces catégories sont construites socialement, mais aussi l'importance, aux yeux des colons, d'établir des classifications raciales. Pour reprendre les termes de Stoler, le savoir colonial se caractérisait souvent par la « rigidité conceptuelle de ses catégories et la fluidité de leur contenu³¹ ». Bien que ces relations ne soient pas à l'origine des tensions sociales apparentes, l'existence d'enfants « métis » remettait en question la soi-disant différence naturelle entre les populations qui coexistaient. D'un point de vue pratique, elle compromettrait la mise en place d'une politique de contrôle de « l'Indien » en tant que groupe social distinct. En d'autres termes, l'obsession britannique pour la race était liée à un impératif politique : l'attribution d'une identité raciale était cruciale, afin de déterminer le statut social et les droits politiques et économiques des individus.

En réalité, la migration des femmes était liée à la question plus large du droit des Indiens à rester en BEA, en particulier la dite « mauvaise classe » des anciens engagés. S'ils avaient l'intention de rester, les fonctionnaires britanniques préféraient qu'ils ne se marient pas sur place. Le fait que les hommes indiens soient apparemment « attachés » à leurs enfants était considéré comme une preuve de leur intention de s'installer durablement dans la colonie. Par conséquent, les « enfants métis » remettaient non seulement en question

²⁸ *Ibid.*, partie II, J. A. L. Montgomery, 21 juin 1909.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ BL, IOR/L/PARL/2/372, *op. cit.*, partie II, Currie. Un « Jemadar » est un ancien engagé, recruté par les autorités ferroviaires comme surveillant.

³¹ Stoler A. L., *Carnal Knowledge and Imperial Power...*, *op. cit.*, p. 8.

les catégories coloniales établies, mais rendaient également visible le caractère irréversible de la colonisation indienne, ce qui représentait une menace tangible pour les colons blancs qui craignaient la concurrence. En effet, même si les administrateurs coloniaux reconnaissaient les avantages de la main-d'œuvre et des réseaux commerciaux indiens, les colons européens espéraient faire du Kenya un « pays d'hommes blancs » et n'étaient pas disposés à partager leurs privilèges raciaux³². En définitive, toute la discussion concernant la « question indienne », ainsi que la tentative de réglementer la migration indienne vers l'Afrique de l'Est ont mis en évidence la politique erratique de la Grande-Bretagne en matière de gestion des terres et de la main-d'œuvre, ainsi que l'absence de toute planification sur le long terme de la colonie.

L'appartenance religieuse et culturelle des familles indo-africaines

Il est difficile d'évaluer l'ampleur des mariages interraciaux entre hommes indiens et femmes africaines au début du protectorat, ainsi que le nombre d'enfants issus de ces relations, d'autant plus que les Britanniques n'ont pas créé une nouvelle catégorie raciale dans les recensements coloniaux. Contrairement aux Anglo-Indiens, qui étaient souvent enregistrés comme « Eurasiens », les enfants indo-africains entraient dans la catégorie des « Indigènes » ou des « Asiatiques » en fonction du contexte de leur éducation. L'une des plus anciennes évocations de ce phénomène se trouve dans le récit de voyage de Sorabji M. Darookhanawaja, intitulé *Andarama Rabelo Africa (L'Afrique des ténèbres)*³³. En 1902, ce Parsi d'âge moyen, qui travaillait comme fonctionnaire à Zanzibar³⁴, quitta Mombasa pour un long voyage, allant au-delà de la ligne de chemin de fer jusqu'en Ouganda. Darookhanawaja était le produit d'une éducation anglicisée, il avait beaucoup voyagé et croyait aux bienfaits de la domination britannique en Afrique de l'Est. Il restait toutefois critique à l'égard de l'administration coloniale, notamment en matière de politiques de ségrégation. Son récit, sans doute inspiré par les carnets de voyage de l'Angleterre victorienne, comprend une anecdote intitulée « Le mariage d'un Pendjabi avec une fille kavirondo et la façon dont cela s'est terminé ». L'histoire concerne des travailleurs pendjabis installés dans la région de Kisumu, après la fin de leur service d'engagé.

Les Pendjabi se sont installés ici, et ils trouvèrent que la tribu kavirondo était une tribu noble, et l'un d'entre eux décida d'épouser une fille de cette tribu. Il choisit une fille et tomba amoureux d'elle. Il se rendit dans la jungle, jusque dans la hutte du père de cette fille, pour lui demander sa main. Le père de la fille dit qu'il n'avait aucune objection à ce que le Pendjabi épouse sa fille, mais qu'il devait demander la permission aux anciens... Voyant que le Pendjabi était follement amoureux de la fille, le père finit par accepter à condition que la cérémonie de mariage se déroule selon les coutumes des Kavirondo³⁵ !

Le Pendjabi accepta les conditions, paya la dot requise et « commença une vie heureuse avec elle », mais ce mariage ne fut pas bien accueilli par ses compatriotes qui « décidèrent de l'excommunier de leur communauté³⁶ ». Craignant l'exclusion sociale, le marié ramena sa femme chez son père, qui, furieux, refusa de prendre les vaches que le Pendjabi lui offrait en compensation. Le sort de la mariée reste inconnu.

Cette histoire, présentée dans le livre de Darookhanawaja, est un récit de seconde main. C'est le seul récit que j'ai trouvé qui suggère que ces unions étaient condamnées en raison du rejet par la communauté indienne. Il est toutefois intéressant de noter que Darookhanawaja défend l'ordre patriarcal des Kavirondo, affirmant qu'« une femme, lorsqu'elle épouse un homme, ne regarde ni ne pense jamais à un autre homme. C'est contraire à leur coutume tribale ». Même si, selon lui, la colère du père de la mariée est justifiée, à aucun moment il ne condamne la déloyauté du marié indien ou l'intolérance de la communauté pendjapie, mais fait plutôt l'éloge des Kavirondo et de « la bonté sans limites d'une telle tribu³⁷ ». Cette histoire ne permet pas de tirer des conclusions générales et de supposer que les engagés pendjabis rejetaient inévitablement l'exogamie. En effet, la façon dont Darookhanawaja présente l'histoire reflète une certaine tolérance envers les mariages mixtes. Il insiste sur la bonne foi des Kavirondo, ne s'oppose pas à la volonté des Indiens de se

³² Au sujet de l'attitude des colons blancs, voir Shadle Brett Lindsay (2015), *The Souls of White Folk: White Settlers in Kenya, 1900s-1920s*, Manchester, Manchester University Press.

³³ Aldrick J. et Salvadori C., *Two Indian Travellers: East Africa...*, *op. cit.*

³⁴ Le sultanat de Zanzibar est devenu un protectorat en 1890 et l'administration coloniale s'est fortement appuyée sur le personnel subalterne indien britannique.

³⁵ Aldrick J. et Salvadori C., *Two Indian Travellers...*, *op. cit.*, p. 134.

³⁶ *Ibid.*, p. 135.

³⁷ *Ibid.*

mariage en dehors de leur communauté, et regrette simplement que le mariage ait entraîné un conflit. Comme je le montrerai plus loin, le rejet de ce mariage tenait peut-être à l'appartenance religieuse et communautaire, dans la mesure où ce mariage avait suivi les coutumes des Kavirondo plutôt que celles des Pendjabis (vraisemblablement musulmans).

Ce récit contraste avec les préoccupations de la commission Sanderson au sujet du métissage. Comme Darookhanawaja est un employé colonial d'un grade supérieur, ses écrits sont souvent en adéquation avec les idées de l'Empire, et il considérait clairement les populations africaines comme moins civilisées. Son admiration pour les Kavirondo – qu'il définit comme « les [gens] le plus heureux, en raison de leurs coutumes, de leur sincérité et de leur simplicité » – est teintée de paternalisme et d'une idéalisation ambivalente quant à leur supposée sauvagerie pleine de noblesse. Cependant, contrairement aux fonctionnaires britanniques, Darookhanawaja ne prône pas la séparation des races et ne s'oppose pas non plus avec véhémence aux mariages mixtes. Il semblerait que sa principale préoccupation ait été de maintenir de bonnes relations entre les différents groupes vivant dans la colonie, et que l'exogamie ne posait problème que si elle générait un conflit d'ordre social.

La majorité des Indiens arrivés en BEA ont d'abord été des musulmans pendjabis et gujaratis. En 1911, l'affiliation religieuse de la diaspora était estimée à 5 939 musulmans, 3 205 hindous, 1 136 individus originaires de Goa (chrétiens), 99 Eurasiens et 97 Parsis (zoroastriens)³⁸. Les travailleurs des chemins de fer étaient principalement des Pendjabis sunnites de Lahore, tandis que les sikhs et les hindous du Pendjab formaient une minorité au sein des engagés. En revanche, les hindous (Arya Samajis) constituaient la majorité des travailleurs professionnels (ingénieurs, médecins, etc.). Par ailleurs, il faut signaler que les marchands indiens venant de Kutch et du Gujarat, et dont la présence le long de la côte est-africaine est antérieure à la domination britannique, étaient des hindous et des musulmans bhatia (issus des communautés chiïtes Khoja Ismailis et Bohras), et sont souvent considérés comme les ancêtres des nombreux entrepreneurs gujaratis installés en BEA à cette époque.

La plupart des références aux mariages interraciaux que l'on peut trouver dans les ouvrages d'histoire orale de Salvadori concernent des musulmans pendjabis. Par exemple, un homme d'ascendance indienne et africaine y raconte l'histoire de son père et de l'oncle de son père, venus s'installer au début du protectorat. Son père était arrivé au Kenya alors qu'il était encore « très jeune », pour rejoindre son oncle, un ouvrier ferroviaire « ordinaire ». Il avait d'abord travaillé dans des magasins indiens, puis sur des camions, avant de devenir chauffeur de bus pour une société de transport dirigée par des Indiens. L'homme relate ainsi l'histoire des mariages mixtes à l'intérieur de sa famille, durant les premières décennies du xx^e siècle.

L'oncle de notre père avait épousé une Kipsigis. Et notre père a fait la même chose... [Notre mère] est devenue musulmane et a pris un nom musulman. Elle a été convertie par le prêtre musulman local, un Nubien. Lorsque le premier enfant de nos parents, notre sœur aînée, est né, le certificat de naissance porte le nom du prêtre nubien à la place du « nom du père de la mère », et sous « Tribu », il est écrit que notre sœur est « indienne ». Comme notre mère avait un nom musulman, il est impossible de deviner, à partir de l'acte de naissance, qu'il y a du sang kipsigis dans notre famille³⁹.

L'homme interrogé explique que, même si sa famille faisait partie de la communauté indienne, sa mère était restée en contact avec sa communauté d'origine : « Nous passons la plupart de notre temps avec la famille de notre mère, nous faisons également partie de la communauté Kipsigis. » Ce n'est que bien plus tard, dans les années 1940, lorsque la famille déménagea à Kisumu, où les enfants allèrent dans une école musulmane, qu'ils furent confrontés, pour la première fois, à la discrimination raciale de la part de leurs camarades indiens, qui se moquaient des lobes d'oreille étirés de leur mère, communément portés par les femmes kipsigis. Ce qui est surprenant dans ce témoignage, c'est l'importance accordée à la conversion de la femme kipsigis à l'islam, comme étant un aspect déterminant du mariage interracial. De plus, avec la complicité de l'imam, les enfants ont délibérément été enregistrés comme Indiens. La personne interrogée fait ensuite valoir que « C'est ce qu'il y a de bien dans l'islam, il n'y a pas de discrimination de couleur⁴⁰ ». Malgré les propos moqueurs à l'égard de l'apparence de la mère, ce témoignage suggère un consentement relatif des communautés musulmanes pendjabis et kipsigis durant les premières décennies du xx^e siècle. De plus, la conversion de la mère et le recensement des enfants en tant qu'Indiens indiquent que les résidents pendjabis étaient favorables à l'intégration des femmes autochtones si elles adoptaient l'islam.

³⁸ Gregory R. G., *India and East Africa...*, *op. cit.*, p. 80.

³⁹ Salvadori C., *We Came in Dhows III*, *op. cit.*, p. 172. Les Kipsigis, ou Lubwa, sont un groupe ethnique de la région du Rift Sud.

⁴⁰ *Ibid.*

Un autre témoignage vient étayer cet argument. Tony Khan évoque la vie de son grand-père, venant du Pendjab et arrivé au Kenya en 1898 : ce jeune entrepreneur, issu d'un milieu aisé, a connu la réussite financière et s'est marié par la suite avec une autochtone (ce qui suggère que cette pratique transcendait les classes sociales).

Il avait une femme indienne, mais elle n'avait pas d'enfants, alors il a décidé d'épouser une fille de la région.... la fille d'un chef local, Tamingin Arap Kobise. La première chose qu'il a faite, ça a été de la convertir à l'islam – il ne l'a pas forcée, elle était heureuse de se convertir... Ma tante a dit qu'elle avait eu de la chance, car elle vivait dans la même maison que la femme indienne qui lui avait tout appris : comment porter des vêtements pendjabis, comment cuisiner des plats pendjabis, toutes les coutumes et les rituels pendjabis, et bien sûr la religion. Ma grand-mère indienne était très tolérante et les deux étaient très proches⁴¹.

Le caractère central de l'appartenance religieuse implique que la conversion de l'épouse était la « première chose » à faire. Par ailleurs, la mariée n'était pas seulement initiée à la foi musulmane, on lui enseignait également les coutumes du Pendjab, ce qui laisse supposer que les épouses autochtones étaient censées adopter un ensemble de pratiques culturelles, parmi lesquelles la religion musulmane jouait un rôle central. Les enfants issus de ces unions étant nés musulmans, les filles pouvaient ensuite, à leur tour, épouser des hommes indiens. Ce fut le cas des parents de l'homme interrogé qui décrit la situation de sa famille, à la fin des années 1920, comme tout à fait ordinaire.

Il y avait beaucoup de mariages mixtes à cette époque, notamment entre des hommes musulmans du Pendjab et des femmes africaines. Je dirais que 80 % des mariages mixtes concernaient des Pendjabis musulmans. Ces mariages étaient très réussis – je n'ai entendu parler que d'un seul cas de divorce, entre un Pendjabi musulman et une femme de sang-mêlé⁴².

Ces histoires familiales semblent contredire le récit du mariage relaté par Darookhanawaja plus haut, et qui, selon moi, n'avait mené à l'exclusion sociale qu'en raison du respect des rituels autochtones par le marié pendjabi. Plutôt que de demander à sa femme de se convertir à l'islam et d'adopter les codes culturels du Pendjab, l'ouvrier ferroviaire « follement amoureux » avait accepté « que la cérémonie de mariage se déroule selon les coutumes des Kavirondo⁴³ ». La dimension religieuse d'un tel mariage a une composante genrée très forte, au moins du point de vue indien où l'on considère que l'homme musulman doit amener sa femme à ses côtés, et non s'assimiler à la communauté de sa femme.

Selon Rehmat Khan Kherdi, né d'une famille de migrants du Pendjab en 1915, les premiers colons musulmans s'étaient distingués de leurs compatriotes par leur attitude vis-à-vis des mariages mixtes. Il explique que son père, arrivé en 1898, avait travaillé à Mombasa comme officier engagé par la police. Il avait ensuite quitté son emploi pour s'installer dans l'arrière-pays, avec un ancien collègue policier, où ils avaient commencé à faire du commerce. Tandis que le père de la personne interrogée était retourné en Inde avec une femme pendjabi, son collègue « avait épousé une fille kipsigis, et ils avaient eu deux fils et une fille ». S'appuyant sur des exemples de cohabitation pacifique au cours des premières décennies du xx^e siècle, Khan Kherdi, dont la seconde épouse était également une femme kispigis, affirme que les musulmans indiens étaient particulièrement tolérants et ouverts à l'exogamie. « Les musulmans ne s'opposent pas aux mariages mixtes [...] Contrairement aux hindous. Je ne connais qu'un seul hindou avec une femme africaine... Je ne me rappelle que d'un seul sikh ici à Kisumu... qui avait eu une femme africaine, il y a longtemps⁴⁴. »

L'appartenance religieuse était, selon plusieurs témoignages, un élément déterminant dans l'acceptation des relations entre les hommes indiens et les femmes africaines. De fait, la plupart des témoignages sur les mariages mixtes viennent d'histoires de familles musulmanes. Les modalités du mariage hindou ne permettaient pas, en théorie, l'exogamie. Dans quelques rares cas, il semblerait toutefois que certaines trajectoires migratoires aient conduit des hommes hindous à ne pas tenir compte des tabous religieux au sujet des mariages mixtes. Le témoignage de Govind J. Sutaria rappelle l'histoire des hindous bhatia qui se sont installés sur l'île et dans la ville portuaire de Lamu au milieu et à la fin du xix^e siècle. Au début du xx^e siècle, les modifications rapides du contexte socioéconomique, dues à l'expansion de l'Empire britannique, les ont poussés à chercher d'autres opportunités ailleurs. Bien que la plupart des Bhatia soient retournés en Inde, ceux qui sont restés « étaient ceux qui avaient épousé des femmes de la région ». Cela laisse supposer que les hommes

⁴¹ Salvadori C., *Settling in a Strange Land...*, *op. cit.*, p. 199.

⁴² *Ibid.*, p. 200. Dans ce contexte, le terme « de sang-mêlé » (en anglais : *half-caste*, littéralement de « demi-caste ») fait référence à une personne née d'un parent indien et d'un parent africain.

⁴³ Aldrick J. et Salvadori C., *Two Indian Travellers...*, *op. cit.*, p. 134.

⁴⁴ Salvadori C., *We Came in Dhows III*, *op. cit.*, p. 171.

mariés étaient vraisemblablement installés de façon plus durable, et que les épouses autochtones pouvaient difficilement être ramenées en Inde.

Vallabhadas... avait une femme arabe. D'autres ont épousé des femmes mgunya, ou bahun ou mbarau, tous ceux de la région de Lamu. Certains hommes bhatia se sont mariés sur place et sont devenus musulmans comme leurs épouses, d'autres sont restés hindous comme Vallabhadas. La plupart de ceux qui s'étaient mariés entre eux sont simplement restés à Lamu et y sont morts⁴⁵.

Lamu était une ville swahilie, longtemps sous influence musulmane et arabe, et également peuplée de commerçants indiens musulmans avant de passer sous la domination britannique. Le fait que des hommes hindous épousent des femmes swahilies (sunnites), en se convertissant parfois à l'islam, peut être interprété comme une manière d'échapper aux restrictions du mariage hindou. Étant donné l'impossibilité pour les femmes africaines de se convertir à l'hindouisme et la plus grande ouverture du système de mariage musulman, certains colons avaient apparemment adopté la foi de leurs épouses. Selon le témoignage de Govind J. Sutaria, si le mari restait hindou, les enfants issus de mariages interraciaux étaient systématiquement intégrés à la communauté de leur mère.

Ils ne pouvaient pas être des Bhatia, ils ne pouvaient pas être élevés comme des hindous, même si le père demeurait hindou. Les membres de la communauté bhatia n'auraient jamais accepté un enfant issu de ces mariages dans leur communauté... Aucun de ces enfants n'a fait partie de la communauté bhatia et c'est l'une des raisons pour lesquelles il ne reste aucun Bhatia à Lamu⁴⁶.

Les coutumes hindoues encourageant le mariage au sein du même groupe religieux et de la même caste, et ceux qui se mariaient avec une autochtone rompaient vraisemblablement le lien avec leur communauté d'origine. De plus, l'endogamie hindoue reflète un sentiment de pureté ethnique qui exclut les enfants « mixtes ». En définitive, la communauté bhatia de Lamu a disparu non pas simplement en raison de l'émigration, mais parce que les enfants issus de ces mariages interraciaux, qui n'étaient pas reconnus par la diaspora, ont été assimilés à la population locale.

Le sort des enfants « métis », nés d'un père hindou, était donc différent de celui des enfants nés d'un père musulman pendjabi, dont l'intégration dans les communautés indiennes semble avoir été principalement déterminée par leur éducation et l'adoption de codes culturels spécifiques. Muzzafar Khan se souvient :

Ma mère... était à moitié Massaï ; son père était un Pendjabi... qui avait travaillé pour le chemin de fer, sa mère était Massaï... [Il] a élevé ses enfants comme de vrais Pendjabis, et par conséquent, ma mère parlait couramment le pendjabi, s'habillait comme une Pendjapie, lisait le Coran⁴⁷.

Le père de Muzzafar Khan a insisté pour que tous ses enfants, y compris ceux nés de son premier mariage (avec une autre femme massaï), « apprennent la langue, les coutumes et la religion pendjapie⁴⁸ ». Il expliquait que tous les pères pendjabis n'étaient pas aussi attentifs à la transmission culturelle. Il considérait cependant que la reconnaissance des communautés indiennes était soumise à certaines conditions, et que l'adoption des codes culturels était déterminante pour que les enfants « mixtes » appartiennent à la communauté.

En résumé, plusieurs témoignages indiquent que les mariages mixtes avec des femmes autochtones n'étaient pas une chose rare durant les premières années de la colonisation indienne, et plutôt tolérés au sein des communautés musulmanes indiennes, majoritairement représentées dans la diaspora. Les histoires familiales indiquent que la conversion de la mariée à l'islam était un élément crucial, qui fixait les limites dans lesquelles ces relations pouvaient être acceptées. Il faut noter que, malgré leur relative ouverture à l'exogamie, les hommes musulmans indiens défendaient un ordre patriarcal : les femmes autochtones étaient censées adopter les coutumes de leur mari et leurs enfants héritaient du statut racial de leur père. L'autorité masculine indienne n'était toutefois pas fondée sur la race, au sens où l'ethnicité n'était pas perçue comme le premier facteur permettant d'être accepté socialement.

⁴⁵ Salvadori C., *We Came in Dhows I*, *op. cit.*, p. 31. Un Mgunya, ou Guniah, est un terme général désignant les habitants du district côtier situé entre Mombasa et la rivière Juba.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Salvadori C., *Settling in a Strange Land...*, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 201.

La mobilité raciale de Murumbi

Bien que l'attitude des Indiens à l'égard des mariages mixtes contraste avec les préoccupations ségrégationnistes de l'administration britannique, les familles afro-indiennes restaient soumises au régime colonial et à son ordre défini par la race. L'histoire de Joseph Murumbi révèle cependant que, dans certains cas, les descendants « métis » ont pu résister aux catégories coloniales et déjouer la ségrégation. Murumbi est une figure politique de premier plan dans l'histoire de la lutte anticoloniale au Kenya. Il est devenu, après l'indépendance en 1963, ministre des Affaires étrangères et, brièvement, vice-président en 1966. Il était né en 1911 d'un père marchand originaire de Goa et d'une mère massaï. Son père, Peter Zuzarte, était arrivé en Afrique de l'Est en 1897 pour y travailler comme employé de bureau. Les hommes originaires de Goa, bien que sujets portugais, étaient souvent employés par l'administration britannique, qui les considérait comme une classe indienne supérieure, en raison de l'influence culturelle portugaise et de leur adoption précoce du christianisme. Zuzarte avait quitté son emploi au bout d'un certain temps et ouvert une boutique dans la ville d'Eldama Ravine, dans l'ouest du Kenya, où les Britanniques avaient établi un relais. Il y rencontra la mère de Murumbi, qui est la fille d'un chef massaï, Murumbi, et dont Joseph adoptera plus tard le nom⁴⁹.

La biographie de Murumbi est essentiellement fondée sur des entretiens, réalisés dans les années 1970 par la chercheuse et archiviste Anne Thurston⁵⁰, dans lesquels il évoque les premières années de sa vie. Il explique que la boutique de son père « était située dans une zone réservée aux magasins européens, à l'écart de la principale zone de commerce des Indiens⁵¹ », et fournissait des produits de première nécessité aux fonctionnaires et aux colons britanniques. Ayant grandi dans les années 1910, Murumbi parlait anglais avec ses parents. Sa mère portait à cette époque des vêtements occidentaux, tandis que son père avait adopté la veste et la cravate, comme la plupart des marchands originaires de Goa. Sa mère porta à nouveau la robe massaï plus tard dans sa vie, après s'être séparée du père de Murumbi et être retournée vivre auprès de sa communauté d'origine.

Dans les souvenirs d'enfance de Murumbi, le mariage de ses parents n'est jamais présenté comme quelque chose d'exceptionnel ou perturbant l'ordre social. Il semble que chacun d'eux ait entretenu des relations étroites avec sa communauté respective. Bien que sa boutique soit géographiquement isolée, le père de Murumbi était en contact avec des marchands indiens qui « venaient chez lui et lui-même allait chez eux⁵² ». Murumbi se souvient également d'être allé avec sa mère dans un grand village nandi et massaï à Kedawa, non loin de là où ils habitaient, où il se rappelle avec nostalgie avoir mangé des côtes rôties lors de fêtes massaï. Ce qu'il faut retenir ici, c'est que, dans le récit autobiographique de Murumbi sur sa jeunesse, la question de l'identité raciale reste absente.

On peut penser qu'en racontant cette histoire dans les années 1970, à une époque où le sentiment anti-indien au Kenya était à l'origine de violents affrontements, les souvenirs du leader politique ont peut-être été influencés par son désir de promouvoir la cohésion sociale et la tolérance interethnique. Il n'en reste pas moins que le mariage entre un marchand de Goa et une femme massaï n'était pas un facteur d'exclusion sociale dans les années 1910. Malheureusement, Murumbi ne fournit pas de détails supplémentaires sur les circonstances dans lesquelles ses parents se sont rencontrés et sur la nature de leur mariage, ni sur les modalités de cette union. Il est toutefois probable que son père ait fourni la dot exigée par les coutumes massaï et qu'une cérémonie de mariage chrétienne ait également eu lieu.

Quel que soit l'accord matrimonial de ses parents, le jeune Murumbi n'a apparemment pas connu de discrimination sociale avant d'arriver en Inde du Sud, à l'âge de sept ans, où il a été éduqué par des jésuites dans une école anglo-indienne. Il se souvient qu'« en tant qu'Africain, j'étais plutôt une curiosité, et les étudiants venaient tous m'examiner⁵³ ». Murumbi affirme s'être politisé durant sa jeunesse en Inde, non pas en se heurtant à des préjugés raciaux, mais en découvrant l'organisation indienne des castes. « Je ne

⁴⁹ Joseph Murumbi n'a pas précisé le prénom de sa mère.

⁵⁰ Anne Thurston a publié une biographie détaillée de Joseph Murumbi. Karen Rothmyer a repris cette source qu'elle a réédité avec des éléments contextuels supplémentaires. Thurston Anne (2015), *A Path Not Taken: The Story of Joseph Murumbi, Africa's Greatest Private Cultural Collector and Kenya's Second Vice-President*, Nairobi, Franciscan Kolbe Press ; Karen Rothmyer (2018), *Joseph Murumbi: A Legacy of Integrity*, Nairobi, Zand Graphics.

⁵¹ Thurston Anne (1979), « The Formation of a Character: An Interview with Joseph Murumbi », *Kenya Past and Present*, 10(1), p. 18.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

comprenais pas vraiment le système, mais lorsque je serrais la main d'hindous de caste inférieure, ou que je leur apportais de l'eau, les hindous de caste supérieure me disaient que c'était mal. [...] Ce fut le début de ma prise de conscience politique⁵⁴. » Cet épisode fait écho au célèbre réveil politique de Gandhi en Afrique du Sud qui s'était vu refuser l'accès à un wagon de première classe dans un train et avait été prié de s'asseoir avec les personnes « de couleur », alors qu'il avait acheté le billet approprié. Comme pour l'avocat indien quelques décennies plus tôt, c'est une soudaine prise de conscience de l'injustice de classe et de race dans une autre partie de l'Empire britannique qui a politisé le jeune Murumbi. Les discriminations rencontrées par Gandhi et Murumbi n'étaient certes pas de même nature, mais il est révélateur que, dans les deux cas, la traversée de l'océan Indien, favorisée par les politiques de l'Empire britannique, ait joué un rôle essentiel dans la formation des opinions politiques des futurs leaders anticolonialistes.

En 1931, Murumbi revint au Kenya après treize années loin de ses parents qui, entre-temps, s'étaient séparés. Bien qu'il ait payé ses études et ses frais de voyage, son père l'encouragea à faire sa vie en tant que Massaï.

Son conseil fut très judicieux. Il me dit : « Maintenant, mon fils, tu dois revenir, et je peux te trouver un bon travail. Mais je ne veux pas que tu aies un emploi. Je veux que tu obtiennes des terres massaï, que tu t'identifies aux Massaï, le peuple de ta mère. Tu as reçu une éducation et ils ont plus besoin de toi que mon peuple, les Asiatiques. » Il me dit que lorsque j'aurai gagné assez d'argent, il me faudra aller en Angleterre, étudier le droit, et revenir pour aider mon peuple⁵⁵.

Malgré ce récit qui possiblement idéalise la clairvoyance et l'altruisme de son père, Murumbi s'efforça toutefois d'être enregistré comme Massaï par l'administration britannique.

J'ai dû me battre pour que le gouvernement me reconnaisse en tant qu'Africain. Lorsque j'ai demandé des terres, les représentants du gouvernement étaient très méfiants. Le commissaire de la province, M. Hodge, a dit : « Regardez, vous n'êtes pas un Massaï, vous êtes un Asiatique. » Et il avait raison : on a la nationalité de son père. J'ai dit : « C'est vrai, mais je ne veux pas qu'on me considère comme un Asiatique. Je suis prêt à renoncer à ma nationalité asiatique. » Il a alors soumis mon cas au procureur général, qui a décidé que j'avais le choix entre conserver ma nationalité asiatique et renoncer à tout droit en tant qu'Africain, ou vice-versa.

Je suis retourné voir Hodge et j'ai dit que je voulais être considéré comme un Africain, et j'ai signé une déclaration disant que je ne pouvais en aucun cas prétendre aux droits et privilèges de la communauté asiatique. Je n'ai jamais changé d'avis ni regretté cette décision⁵⁶.

Le contexte politique du début des années 1930 était sensiblement différent de celui de la naissance de Murumbi, au vu de la montée du sentiment anti-indien et de la politique de ségrégation de l'entre-deux-guerres, formulée dans le *Devonshire Paper* de 1923. Malgré certains privilèges raciaux officiels dont bénéficiaient les Indiens (dont celui d'accéder à des emplois dans l'administration coloniale), la population autochtone était, à l'époque, autorisée à acquérir des terres dans les « réserves indigènes » délimitées, tandis que les Indiens étaient exclus de la propriété foncière. Pleinement conscient des inégalités entre les groupes racialisés, Murumbi a navigué de façon stratégique entre les catégories coloniales. Une fois enregistré comme Massaï, il a demandé à obtenir des terres, y est finalement parvenu et s'est installé dans les territoires Massaï avec son père. L'expérience de Murumbi reflète ce que j'appellerais la « mobilité raciale » : un changement de statut social au sein du système de hiérarchie raciale imposé par les autorités britanniques. Né d'un mariage interracial dans un État qui ne reconnaissait pas officiellement son origine mixte, Murumbi a contourné la définition raciale et, plus important encore, les politiques coloniales. Plus tard, son identification en tant qu'Africain servira sa légitimité au sein du mouvement nationaliste kenyan⁵⁷.

La situation de Murumbi ne représente pas un cas isolé. En 1925, une affaire fut portée devant le « conseil indigène local » de Kyambu.

Le président a déclaré qu'il avait reçu une demande d'une femme kikuyu mariée à un Indien pour la construction d'un moulin dans la réserve, et qu'il avait refusé cette demande dans la mesure où leurs enfants pourraient prétendre être des Indiens et, à ce titre, ne devraient pas se trouver dans la réserve indigène. Waruhiu [un membre autochtone du conseil] s'y est opposé très fermement et si un tel précédent était créé, les Indiens viendraient acheter des épouses

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁵ Rothmyer K., Joseph Murumbi..., *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁷ L'héritage mixte de Murumbi et son expérience de mobilité à l'intérieur de l'Empire ont sans doute contribué à sa capacité à naviguer dans les réseaux internationalistes des années 1950. Voir Milford Ismay et McCann Gerard (2022), « African Internationalisms and the Erstwhile Trajectories of Kenyan Community Development: Joseph Murumbi's 1950s », *Journal of Contemporary History*, 57(1), p. 4.

kikuyu et obtiendraient ainsi un pied dans la réserve autochtone, ce qui entraînerait une confusion. La réserve est pour les Kikuyu⁵⁸.

C'est là précisément que résidaient les problèmes administratifs découlant des mariages mixtes entre groupes distincts et ayant des droits différents. Il n'y avait pas de place (au sens propre comme au sens figuré) pour les familles mixtes dans la société ségrégationniste qui se mettait en place. De par sa nature, la propriété foncière était liée à la question de l'héritage. Les enfants nés de ces unions étaient, comme je l'ai déjà souligné, généralement enregistrés en tant qu'Indiens, ce qui constituait pour le gouvernement colonial une raison valable pour les exclure des « terres indigènes ». Les membres du conseil des Kikuyu étaient apparemment du même avis que les Britanniques sur le sujet. Cette méfiance à l'égard des Indiens n'est pas vraiment surprenante, dans la mesure où elle correspondait au contexte spécifique de l'après-1923 où le gouvernement britannique, après avoir saisi les terres des communautés locales pour y installer des Blancs, prétendait défendre les intérêts des autochtones en limitant les droits de la diaspora indienne. Dans ce contexte de forte pression sur les terres, les représentants politiques kikuyu, tels que Waruhiu, étaient soucieux de soutenir les politiques britanniques de ségrégation qu'ils pensaient être à leur avantage.

Ce procès-verbal rend également compte de la crainte des hommes autochtones de voir les Indiens « acheter » des épouses autochtones de manière stratégique. En gardant à l'esprit que les propos de Waruhiu ont pu être déformés par l'administration coloniale, afin de légitimer son projet politique, il est intéressant de noter que les femmes y sont désignées comme une marchandise, au même titre que la terre. Le fait de mentionner le danger que les hommes indiens se marient avec des femmes autochtones constituait également un argument patriarcal et racial qui s'alignait sur la stratégie britannique : il s'agissait de soutenir l'autorité des hommes autochtones, tout en niant l'agentivité des femmes, et de faire de la réserve Kikuyu un espace homogène sur le plan ethnique. Il est toutefois important de noter que l'inquiétude des hommes autochtones à l'égard des mariages entre Indiens et Africaines n'a jamais été exprimée en termes raciaux, mais uniquement en termes économiques ou sociaux. Autrement dit, si l'hostilité des autochtones à l'égard de l'exogamie a existé à cette époque, elle était principalement due aux effets néfastes des politiques coloniales sur les conditions de vie des populations locales, plutôt qu'à une peur du mélange racial.

Le phénomène des mariages mixtes entre colons indiens et femmes autochtones en BEA doit être saisi à la lumière du contexte politique des premières années de la domination britannique et de la réalité sociale et culturelle des migrants indiens. Lorsque les administrateurs britanniques abordaient cette question, en termes politiques, une pensée raciale sous-tendait alors les stratégies coloniales de l'époque. L'idée même de race justifiait le projet colonial, tandis que les politiques ségrégationnistes contribuaient à alimenter les préjugés racistes. Les enfants « métis » pouvaient donc représenter un défi administratif, remettant en question la soi-disant distinction naturelle entre Indiens et Africains. Plus important encore, ils étaient la preuve de l'installation permanente des Indiens, ce qui allait à l'encontre de la volonté des Britanniques de réguler la migration indienne au sein de l'Empire, mais également de la stratégie coloniale en BEA qui visait à renforcer le contrôle britannique des terres et des ressources au moyen de la ségrégation raciale.

L'expérience des pionniers indiens révèle une réalité sociale différente, avec des relations interculturelles, dans la mesure où ces derniers ne partageaient pas forcément les préoccupations britanniques en matière de division raciale. Les histoires des familles indiennes montrent que de telles unions étaient conditionnées par des facteurs socioculturels, parmi lesquels la religion jouait un rôle central. Les sunnites du Pendjab étaient apparemment ouverts à l'exogamie, lorsque la mariée était déjà musulmane ou acceptait de se convertir. En adoptant la foi de leur mari, ces femmes autochtones ne rompaient cependant pas contact avec leurs communautés, mais leur attitude montrait plutôt une forme de syncrétisme culturel. Les enfants « métis », bien que recensés dans la catégorie raciale de leur père indien, ont souvent été socialisés à la fois dans les communautés indiennes et autochtones. Le système de castes hindoues, en revanche, empêchait l'assimilation d'une épouse africaine et de ses enfants, et l'exemple des mariages interracialisés à Lamu suggère que le fait de se marier avec une femme autochtone ait pu représenter un engagement inconciliable avec l'appartenance communautaire des hommes hindous.

En définitive, il y avait un décalage important entre les préoccupations raciales et politiques britanniques et les réalités socioculturelles de la diaspora indienne et des communautés autochtones. Pourtant,

⁵⁸ KNA/PC/CEN/2/14, Rapport du conseil autochtone du district de Kyambu, 20 août 1925.

comme le montre le cas de la mobilité raciale de Murumbi, les résidents indiens et les populations autochtones avaient conscience de l'ordre racial au sein du monde colonial et, dans certains cas, réussissaient à contourner celui-ci. En fin de compte, les mariages entre Africaines et Indiens ne suivaient pas un schéma strict, mais étaient plutôt négociés, avec plus ou moins de succès, entre les groupes autochtones et les groupes de migrants, dont les vies et le sentiment d'appartenance communautaire étaient, dans le même temps, perturbés par l'expansion impériale britannique.

En conclusion, les premières années de la colonie – qui se caractérisent par une disproportion des hommes parmi les migrants indiens et un projet politique britannique encore mal défini – semblent avoir constitué un cadre permettant une relative acceptation des mariages mixtes entre hommes indiens (musulmans) et femmes autochtones. Ces relations ont pu devenir moins courantes avec le durcissement des politiques raciales dans la période post-1923. Comme il a déjà été dit plus haut, la gestion coloniale et discriminatoire des terres est devenue une source de tensions politiques et sociales entre les groupes « départagés racialement » de la colonie. En outre, la croissance rapide des communautés indiennes de la diaspora, et l'évolution progressive de la démographie en termes de répartition par genre (les femmes représentaient près de la moitié de la population indienne dans les années 1950⁵⁹) et de divisions religieuses (les musulmans ne représentaient plus que 36 % de la diaspora en 1948⁶⁰) ont certainement transformé les conditions sociales des migrants indiens, ainsi que leur attitude vis-à-vis des mariages mixtes.

Daphné Budasz
European University Institute, Florence (Italie)

Bibliographie

- ADAM Michel (2015) (ed.), *Indian Africa: Minorities of Indian-Pakistani Origin in Eastern Africa*, Nairobi, Africae.
- AIYAR Sana (2015), *Indians in Kenya*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- ALDRICK Judy et SALVADORI Cynthia (1997), *Two Indian Travellers: East Africa, 1902-1905 : Being Accounts of Journeys Made by Ebrahimji N. Adamji, a Very Young Bohra Merchant from Mombasa & Sorabji M. Darookhanawala, a Middle-aged Parsi Engineer from Zanzibar*, Mombasa, Friends of Fort Jesus.
- ALPERS Edward A. (2009), *East Africa and the Indian Ocean*, Princeton (NJ), Markus Wiener Publishers.
- ASELMEYER Norman (2022), *The Shadow Line. Railway and Society in Colonial East Africa, c. 1890–1914*, thèse non publiée, European University Institute.
- BATES Crispin (2017), « Some Thoughts on the Representation and Misrepresentation of the Colonial South Asian Labour Diaspora », *South Asian Studies*, 33(1), pp. 7-22.
- BHARATI Swami Agehananda (1972), *The Asians in East Africa: Jaybind and Uhuru*, Chicago, Nelson-Hall Company.
- BRENNAN James R. (2012), *Taifa: Making Nation and Race in Urban Tanzania*, Athens, Ohio University Press, coll. « New African Histories ».
- CAMPBELL Chloe (2007), *Race and Empire: Eugenics in colonial Kenya*, Manchester, Manchester University Press.
- CARTER Marina (1996), *Voices from indenture: experiences of Indian migrants in the British empire*, London/ New York, Leicester University Press.
- DESAI Ashwin et VAHED Goolam (2010), *Inside Indian Indenture: A South African Story, 1860-1914*, Cape Town, HSRC Press.
- GREENWOOD Anna et TOPIWALA Harshad (2015), *Indian Doctors in Kenya, 1895-1940: The Forgotten History*, Basingstoke, Palgrave Macmillan UK.

⁵⁹ Hill Althea (1975), « The Fertility of the Asian Community of East Africa », *Population Studies*, 29(3), p. 360.

⁶⁰ Mangat J. S., *The History of Asians in East Africa...*, *op. cit.*, p. 142.

- GREGORY Robert G. (1971), *India and East Africa: a history of race relations within the British Empire, 1890-1939*, Oxford, Clarendon Press.
- HAWLEY John C. (2008), *India in Africa, Africa in India: Indian Ocean Cosmopolitanisms*, Bloomington, Indiana University Press.
- HEATH Deana (2010), *Purifying empire: obscenity and the politics of moral regulation in Britain, India and Australia*, New York, Cambridge University Press.
- HARPER Marjory et CONSTANTINE Stephen (2010), *Migration and empire*, Oxford, Oxford University Press.
- HILL Althea (1975), « The Fertility of the Asian Community of East Africa », *Population Studies*, 29(3), pp. 355-372.
- KASSAM Aneesa (2008), « A man of principle: the life-history of an early Kenyan Indian settler (1892-1988) », *Outre-mers*, 95(360-361), pp. 63-90.
- LEGG Stephen (2014), *Prostitution and the Ends of Empire: Scale, Governmentalities and Interwar India*, Durham (NC), Duke University Press.
- LEVINE Philippa (2003), *Prostitution, race, and politics: policing venereal disease in the British Empire*, New York, Routledge.
- MANGAT Jagjit Singh (1969), *The History of Asians in East Africa c. 1886 to 1945*, Oxford, Clarendon Press.
- MCCLINTOCK Anne (2015 [1995]), *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*, New York/London, Routledge.
- METCALF Thomas R. (2007), *Imperial connections. India in the Indian Ocean arena, 1860-1920*, Berkeley, University of California Press.
- MILFORD Ismay et McCANN Gerard (2022), « African Internationalisms and the Erstwhile Trajectories of Kenyan Community Development: Joseph Murumbi's 1950s », *Journal of Contemporary History*, 57(1), pp. 111-135.
- MORRIS Henry Francis et READ James S. (1972), *Indirect rule and the search for justice: essays in East African legal history*, Oxford, Clarendon Press.
- NICHOLLS Christine Stephanie (2005), *Red Strangers: The White Tribe of Kenya*, London, Timewell Press.
- NOWROJEE Pheroze (2014), *A Kenyan journey*, Nairobi, Transafrica Press.
- OONK Gijsbert (2013), *Settled Strangers: Asian Business Elites in East Africa (1800-2000)*, New Delhi, SAGE Publishing India.
- ROSEN JACOBSON E. W. (2018), *"The Eurasian Question": the colonial position and postcolonial options of colonial mixed-ancestry groups from British India, Dutch East Indies and French Indochina compared*, Hilversum, Verloren.
- ROTHMYER Karen (2018), *Joseph Murumbi: a legacy of integrity*, Nairobi, Zand Graphics.
- SALVADORI Cynthia (1996), *We came in dhows*, 3 volumes, Nairobi, Paperchase Kenya Ltd.
- SALVADORI Cynthia (2010), *Settling in a strange land: stories of Punjabi Muslim pioneers in Kenya*, Nairobi, Park Road Mosque Trust.
- SHADLE Brett Lindsay (2015), *The Souls of White Folk: White Settlers in Kenya, 1900s-1920s*, Manchester, Manchester University Press.
- SINHA Mrinalini (1995), *Colonial masculinity. The "manly Englishman" and the "effeminate Bengali" in the late nineteenth century*, Manchester, Manchester University Press.
- STOLER Ann Laura (2002), *Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule*, Berkeley, University of California Press.
- THURSTON Anne (1979), « The formation of a character: an interview with Joseph Murumbi », *Kenya Past and Present*, 10(1), pp. 17-21.

- THURSTON Anne (2015), *A Path Not Taken: The Story of Joseph Murumbi, Africa's Greatest Private Cultural Collector and Kenya's Second Vice-president*, Nairobi, Franciscan Kolbe Press.
- TINKER Hugh (1974), *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1830-1920*, London, Oxford University Press.
- VASSANJI Moyez G. (2004), *The In-between World of Vikram Lall*, Toronto, Anchor Canada.
- WHITE Luise (1990), *The Comforts of Home Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago/London, University of Chicago Press.
- WILLIAMS Elizabeth (2018), « "Stoop Low to Conquer": Race and sexual trusteeship in the Kenyan "Indian Crisis" of 1923 », *Journal of Colonialism and Colonial History*, 19(3).
- WILSON Chris (2019), « Dressing the Diaspora: Dress Practices among East African Indians, circa 1895-1939 », *Modern Asian Studies*, 53(2), pp. 660-689.