

**STRATÉGIES ET PRATIQUES
MISSIONNAIRES, ESCLAVAGES
ET TRAVAILLEURS DÉPLACÉS
(début XIX^e siècle-milieu XX^e
siècle)**

**28-31
AOÛT
2023
ARRAS**



43^e COLLOQUE DU CREDIC

Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et
l'inculturation du christianisme

Avec le concours du Centre de recherche et d'études Histoire et
Société (CREHS) et de l'Institut d'étude des faits religieux (IEFR) de
l'Université d'Artois

Direction scientifique : Didier Galibert et Claire Kaczmarek



Informations et inscriptions : www.credic.org

LUNDI 28 AOÛT

Maison diocésaine (Arras)

Mise en place du colloque

À partir de 17h : installation des participants qui logent sur place

19h00 : souper

20h30 : accueil par Didier Galibert, président du CA du CREDIC. informations pratiques, présentation des participants et du déroulement du colloque.

MARDI 29 AOÛT

Maison diocésaine (Arras)

8h30-9h00 : Accueil des participants non résidentiels

Circulations et réseaux

9h00-9h35 : « L'Évangile c'est la liberté ! » : Jean-Pierre Moussa (1815-1860), la trajectoire d'un prêtre afro-européen en quête de la liberté.
Par Giacomo Ghedini (ERC Slave Voices, Centre d'histoire de Sciences Po Paris)

9h35-10h10 : „*With the most reluctance?*“: *Anglican missionaries and enslavement in the early nineteenth-century Caribbean.*

Par Alice Kinghorn (Université de Bristol)

Pause café

10h25-11h00 : *Perspectives of missionary anti-slavery discourses in the colonial context — A look into the reflections and experiences of Daniele Comboni and Charles Martial Lavigerie (1871-1914).*

Par Patricia Teixeira Santos (Université fédérale de São Paulo)

11h00-11h35 : Le Saint-Siège, les missions catholiques et la lutte antiesclavagiste (1890-1940).
Par Élisabeth Bruyère (Academia Belgica - Rome)

12h30 : pause déjeuner

14h00-14h35 : *The Marists, Joubert and new forms of slavery in the Pacific: trans-imperial connections and collaborations*

Par Karin Speedy (Université d'Adélaïde)

14h35-15h10 : L'esclavage vu par les *Annales de La Propagation de la Foi* au XIXe siècle. L'exemple de Francesco Borghero (1860-1864)

Par Bernadette Truchet (Université Jean Moulin Lyon III)

19h15 : diner

Pause café

15h25-16h00 : L'« option pour la cause indigène » : Kikuju, missionnaires de la Consolata et Macuxi.

Par Melvina Araujo (Université fédérale de São Paulo)

20h00 : Assemblée générale

MERCREDI 30 AOÛT

Université d'Artois Maison de la recherche

Villages, refuges et médiations

9h00-9h35 : Anne-Marie Javouhey, un hapax de l'abolitionnisme ?

Par Pascale Cornuel (docteure en histoire)

9h35-10h10 : Esclavage, engagisme, missionnaires et religions en Guinée espagnole (XIXe siècle-début XXe siècle)

Par Valérie de Wulf (docteure EHES, archiviste aux Archives nationales)

Pause café

10h25-11h00 : Les Pères Blancs et la Société Antiesclavagiste de France en Afrique du Nord dans les années 1880-1890.
Par Inès Mrad Dali (Université de Tunis)

11h00-11h35 : Les Pères Blancs face à l'esclavage à Zaza de 1900 à 1906.
Par Guy Theunis (Maison généralice des Missionnaires d'Afrique, Rome / Institut international Lumen Vitae, Bruxelles)

11h35-12h10 : Analyse de la contribution du Père Bocquéne de la Mission norvégienne de Mayo-Darlé dans la lutte contre la traite, l'esclavage et les servitudes coloniales dans le Lamidat de Banyo (Nord-Cameroun)
Par Sylvain MBOHOU (Université de Dschang, Ouest-Cameroun)

12h30 : déjeuner-buffet

14h00 : départ pour la visite du Louvre-Lens (train et bus public)

20h00 : dîner de gala (restaurant en ville)

JEUDI 31 AOÛT

Université d'Artois
Maison de la recherche

Émancipation, travail et capitaux : quelle liberté ?

9h00-9h35 : L'institution ecclésiastique face à l'abolition de l'esclavage en Colombie : une revue historiographique et une contribution à la discussion à partir de sources primaires (1850-1852)
Par William Elvis Plata Quezada (Université industrielle de Santander, Bucaramanga)

9h35-10h10 : Autorités coloniales françaises et Église catholique au Cameroun : approche analytique d'une conception ambivalente du travail forcé (1917-1944)
Par Jean-Pierre Tsango Boko (Université de Douala)

10h10-10h45 : Tensions et conflictualités en terre de mission : le combat des missionnaires catholiques et protestants contre le travail forcé au Cameroun sous administration française (1922-1948)
Par Emmanuel Tchumtchoua (Université de Douala)
Pause café

Solidarités, subalternités ? Anciens esclaves dans l'action missionnaire

11h00-11h35 : L'obéissance aux missionnaires du Saint-Esprit : donner sa jeunesse pour l'évangélisation des abords de la Côte Swahilie (1863-1880).
Par Vincent Verbrugge (directeur honoraire des musées régionaux de Flandre Occidentale)

11h35-12h10 : L'œuvre protestante des esclaves fugitifs de Saint-Louis du Sénégal (1879-1909)
Par Jean-François Zorn (Centre Maurice Leenhardt de Recherche en Missiologie, Institut Protestant de Théologie, Montpellier)

Synthèse finale et déjeuner-buffet.

Maison Diocésaine
103 rue d'Amiens
62000 ARRAS

Université d'Artois - Maison de la recherche
9 rue du Temple
62000 ARRAS

43^e colloque du CREDIC :
« Stratégies et pratiques missionnaires, esclavages et travailleurs déplacés
(début XIXe siècle – milieu XXe siècle) »

Résumé des communications

ARAUJO, Melvina (Université fédérale de São Paulo, Brésil)

L'« option pour la cause indigène » : kikuyus, missionnaires de la Consolata et macuxis

Après le coup d'État militaire de 1964, le Brésil a mis en œuvre une politique de colonisation de l'Amazonie, qui a accordé aux colons la possession de terres pour le développement d'activités qui leur convenaient. Dans ce contexte, des colons du sud du pays, pour la plupart des descendants de migrants européens venus au Brésil dans le cadre du recrutement de travailleurs blancs pour remplacer la main-d'œuvre esclave libérée à la fin du XIXe siècle, se sont installés à Roraima, dans l'extrême nord-ouest du Brésil. Dans l'état de Roraima, ces colons ont envahi des terres déjà habitées par des indigènes, en particulier celles situées dans la terre indigène Raposa/Serra do Sol où vivent majoritairement des macuxis, et les ont forcés à travailler pour eux, tout en leur cédant leurs terres. Les missionnaires de la Consolata, qui travaillaient dans la région depuis 1948, ont d'abord fermé les yeux sur le processus de soumission des populations indigènes au travail forcé. Cependant, à partir de 1965, une vague de jeunes missionnaires a commencé à arriver à Roraima pour remplacer ceux qui s'y trouvaient. Ce processus a donné lieu à une série de désaccords concernant les pratiques missionnaires développées au sein des missions de la Consolata à Roraima, en particulier en ce qui concerne l'attention portée aux indigènes. L'une des premières pratiques contestées par ces jeunes missionnaires a été celle qui consistait à séjourner dans les maisons des « fermiers » pendant les visites de *desobriga*. Lorsqu'ils ont assumé ces tâches, ils ont commencé à séjourner dans les villages indigènes et à y célébrer les messes, les baptêmes et d'autres sacrements. Ce faisant, ces missionnaires ont pu mieux connaître la vie quotidienne des macuxis et suivre de près la manière dont ils étaient traités par les « fermiers », c'est-à-dire soumis à un travail non rémunéré, puisque les dépenses alimentaires étaient soustraites de la rémunération supposée qu'ils devaient recevoir, laquelle dépassait toujours la valeur convenue pour les services rendus, générant une dette qui n'en finissait pas de s'accumuler. En outre, comme ils étaient toujours endettés, les indiens devaient continuer à fournir des services aux « fermiers » en cessant de cultiver leurs champs, ce qui plaçait leurs familles dans une situation de misère. L'un des missionnaires, le père Giorgio dal Ben, a proposé de vendre les produits des champs indigènes à Boa Vista et de faire venir de là les produits dont ils avaient besoin à prix coûtant, lançant ainsi le "projet cantine". Après quelques années de conflit entre différentes positions, les Missionnaires de la Consolata de Roraima ont officiellement assumé l'"option pour la cause indigène" et ont commencé à développer une série d'actions visant "libérer" les indigènes de la soumission aux « fermiers » et valoriser l'identité indigène. La position adoptée par ces missionnaires dans le contexte de Roraima, à une époque antérieure à la théologie de la libération qui a marqué l'Amérique latine à partir des années 1970 ou même la théologie de l'inculturation, a été influencée par les expériences vécues - direct ou indirectement - par certains d'entre eux dans les missions de la Consolata au Kenya pendant la guérilla Mau Mau, commencée en 1952, qui

avait pour principal élément moteur la question foncière. À Roraima, ils ont associé la position des indigènes de la Raposa/Serra do Sol à celle des Kikuyus et celle des « fermiers » à celle des colonisateurs britanniques. Ici, ils ne voulaient pas que se produise ce qui s'était passé au Kenya, où les kikuyus avaient été expulsés de leurs terres pour faire place à des colons européens, perdant ainsi leur autonomie pour gérer leur travail et l'orientation de leur vie.

BRUYERE, Elisabeth (Academia Belgica – Rome)

*Le Saint-Siège, les missions catholiques et la lutte antiesclavagiste /
The Holy See, the Catholic missions, and the war on slavery (1890-1940)*

[FR] Dans la première partie de ma contribution, j'aborderai les capitaux connus sous le nom de "subsides anti-esclavagistes", acheminés vers l'Afrique par l'intermédiaire du Vatican, de la fin du dix-neuvième siècle au milieu du vingtième siècle. Ainsi, sous l'impulsion du Cardinal Lavigerie, Léon XIII institua en 1890 une collecte de fonds mondiale, chaque dimanche de l'Épiphanie, consacrée à la lutte contre l'esclavage. Ce qui est devenu l'une des quatre œuvres missionnaires pontificales – et la seule dédiée spécifiquement à l'Afrique – aura ainsi pour effet d'établir, pendant des décennies, d'importants transferts financiers de la catholicité mondiale vers les circonscriptions missionnaires de l'Afrique subsaharienne. À travers l'analyse des rapports des Ordinaires des territoires subventionnés sur l'affectation de ces ressources qui se trouvent dans les collections du Vatican, j'ai décelé une évolution avec le temps de l'utilisation de ces aides, notamment face à la disparition progressive du phénomène de la traite en tant que tel. Pour justifier leur travail, les bénéficiaires redéfinissent ainsi progressivement l'esclavage. Dans une seconde partie, j'examinerai les conflits de valeurs qui ont animé les missionnaires catholiques face à la question du recrutement forcé en Afrique coloniale belge. Toujours à partir de documents d'archives, je compare les réactions des ecclésiastiques aux effets de la colonisation économique sur les populations.

[EN] In the first part of my contribution, I would like to address the funds known as “anti-slavery subsidies”, transmitted to Africa through the Vatican, from the end of the nineteenth century to the mid-twentieth century. Hence under the impetus of Cardinal Lavigerie, Leo XIII established in 1890 a worldwide fundraising every Epiphany Sunday dedicated to the war on slavery. What became one of the four pontifical missionary works – and the only one especially dedicated to Africa – will thus have the effect of establishing, for decades, important financial transfers from the global catholicity to the African sub-Saharan missionary circumscriptions. Through the analysis of the reports on the allocation of these resources to be found in the Vatican collections, I have perceived an evolution of the use of these aids through time by the Ordinaries of the subsidised territories and especially in the face of the progressive disappearance of the phenomenon of slave trade as such. In an effort to justify their work, the recipients indeed gradually redefine slavery. In a second part, I will examine the conflicts of values that animated the Catholic missionaries vis-à-vis the question of forced recruitment in Belgian Colonial Africa. Still using archival documents, I compare the clerics' reactions to the effects of economic colonization on the populations.

CORNUEL, Pascale (Docteure en histoire)

Anne-Marie Javouhey, un hapax de l'abolitionnisme ?

Le XIXe siècle est le siècle des abolitions, et de la traite, et de l'esclavage. Il en est résulté des stratégies de contournement pour que les plantations coloniales n'en souffrent pas, de la traite négrière clandestine à un nouveau mode d'organisation du travail, l'engagisme. Dans ce contexte plus qu'ambivalent, une religieuse d'origine paysanne, Anne-Marie Javouhey, traça un sillon singulier. Il la conduisit à fonder un village, Mana, du nom de la rivière qui le longe. Dans les campagnes françaises, celui-ci aurait été d'une parfaite banalité. Mais là où il est né, en Guyane française, une colonie, de surcroît esclavagiste, il en est allé tout autrement. L'épisode fut bref dans le temps puisqu'en deux séjours cumulés, la religieuse passa treize années sur place. Il fut aussi limité spatialement dans la région de la basse Mana. Il n'a de surcroît en rien infléchi l'histoire de l'abolitionnisme. Et pourtant, il reste prégnant dans la mémoire locale, est même devenu un enjeu mémoriel et, plus curieusement, donne matière à controverses historiographiques. Après deux décennies de recherches et de réflexions sous les angles les plus variés, j'en suis venue à considérer qu'Anne-Marie Javouhey constituait à sa manière un hapax en histoire. C'est cette hypothèse que je voudrais présenter au colloque et soumettre au débat.

DE WULF, Valérie (docteure EHESS, archiviste aux Archives nationales)

*Esclavage, engagisme, missionnaires et religions, en Guinée espagnole
(Guinée équatoriale, XIXe-début du XXe siècle)*

La Guinée équatoriale, en Afrique centrale, est un petit état, très peu connu, dont une partie est insulaire couvrant de larges espaces maritimes du golfe de Guinée. Ce pays est une ancienne colonie espagnole qui est devenue indépendante en 1968. Terres de razzia pour le trafic négrier, puis d'abolition, mais où l'engagisme et les travaux forcés ont pris rapidement le relais, quand ils ne cohabitaient pas, son histoire, et celle de ses habitants, a été très tourmentée. Les missionnaires chrétiens, toutes confessions confondues, ont accompagné ces derniers, de façon plus ou moins salvatrice et efficace. Ils se sont aussi livrés entre eux une concurrence acharnée afin de développer leur influence et participer à la colonisation à travers certes l'évangélisation, mais aussi l'éducation. Après une rapide première partie, qui traitera de l'esclavage dans cette partie du monde, qui s'étend du XVe au milieu du XIXe siècle, sera abordée la phase de construction de la colonisation, et la pression qu'elle a exercée sur les différentes populations vivant dans ces territoires, tout au long du XIXe et du XXe siècle. Et pour finir, seront présentés les moyens que les missionnaires ont utilisés pour aider, lorsqu'ils le souhaitaient, à l'émancipation des peuples qui vivent sur ces terres.

GHEDINI, Giacomo (ERC Slave Voices, Centre d'histoire de Sciences Po Paris)

« L'Évangile c'est la liberté ! » :

Jean Pierre Moussa (1815-1860), la trajectoire d'un prêtre afro-européen à la quête de la liberté

Né au 1815 à Saint Louis du Sénégal au sein d'une famille africaine wolof convertie au catholicisme, Jean-Pierre Moussa est amené encore enfant en France par les religieuses d'Anne-Marie Javouhey pour y étudier. Une fois devenu prêtre, il rentre au Sénégal comme missionnaire

et bientôt comme militant antiesclavagiste, pour ensuite terminer sa vie à Haïti, en cherchant à s'échapper de ce qu'il appellera « le spectre hideux de l'esprit colon aigri contre l'humanité noire ». Face aux éloges tressés aux plus importantes figures de l'abolitionnisme français de son époque, tels que Victor Schœlcher et Henri Philippe-Auguste Dutrône, Moussa fut victime d'une véritable *damnatio memoriae* après sa mort, si bien jusqu'aujourd'hui sa figure demeure encore presque inconnue. Il s'agit ici donc de redécouvrir la pensée et la vie de ce véritable intellectuel abolitionniste catholique et afro-européen du XIXe siècle.

KINGHORN, Alice (Université de Bristol, Grande-Bretagne)

« *With the most reluctance?* »:

Anglican missionaries and enslavement in the early nineteenth-century Caribbean

This paper examines the experiences of Anglican missionaries employed by the London-based *Incorporated Society for the Conversion and Religious Instruction and Education of the Negro Slaves in the British West India Islands* (The Conversion Society) in the early nineteenth century. Revised in 1794 as a rejuvenation of the Christian Faith Society, The Conversion Society's chief objective was to deliver religious instruction to enslaved people in the Anglophone Caribbean and to encourage their conversion to Christianity. The Society sent its first missionary to Antigua in 1799, and it eventually became funded by the West India Interest to ensure instruction that was strictly Anglican, amidst an increasing fear of uprisings associated with nonconformity. Drawing on little-consulted missionary correspondence held at Lambeth Palace Library, this paper interrogates the position of Anglican missionaries who lived and worked during this period of immense political and social change. This paper firstly analyses the Society's instructions for missionaries against correspondence to consider how missionaries understood their work, revealing complicated ideas surrounding gradual emancipation. Secondly, it assesses enslaved people's interactions with missionaries by examining material used in instruction, and the employment of enslaved people as teachers and catechists. Finally, it considers missionaries' attitudes to slave-ownership. Why did some missionaries choose to enslave people? How did they justify their position as enslavers? Overall, this paper argues that Anglican missionaries had to tread a delicate line between ensuring the mission's success whilst retaining the support of the resident and absentee plantocracy. In doing so, they came to occupy a complex and often problematic position in society whereby they tolerated slavery and participated in the system of enslavement themselves.

MBOHOU, Sylvain (Université de Dschang, Ouest-Cameroun)

Les missionnaires européens face au phénomène d'esclavage en Afrique : analyse de la contribution du Père Bocquénié de la Mission Norvégienne de Mayo-Darley dans la lutte contre la traite, l'esclavage et les servitudes coloniales dans le Lamidat de Banyo (Nord-Cameroun)

Cette étude porte sur l'attitude adoptée par les missionnaires européens face au phénomène d'esclavage dans les Lamidats de la Nord-Cameroun. Dans cette région, les chefs traditionnels avaient une longue expérience dans la pratique de l'esclavage et de la traite pour assurer leurs besoins internes en main-d'œuvre servile et alimenter les réseaux de la traite transsaharienne. Ainsi, l'abolition formelle de l'esclavage et de la traite (entre les XIXe et le XXe siècles) était donc

difficilement traduite dans les faits. Face à la rémanence des pratiques serviles, les missionnaires européens s'héritèrent alors en défenseurs et protecteurs des victimes essentiellement constituées des peuples non-musulmans (païens). Ce fut le cas du Père Bocquéne responsable de la Mission Norvégienne à Mayo Darley, situé dans le Lamidat peul de Banyo. Ainsi, quelle a été la contribution des missionnaires à l'instar du Père Bocquéne de la lutte contre l'esclavage dans les Lamidats du Nord-Cameroun ? L'objectif de cette communication est de montrer que pendant la période coloniale, les Missionnaires européens comme le Père Bocquéne de la Mission Norvégienne, avaient considérablement œuvré pour l'extinction de l'esclavage dans les Lamidats du Nord-Cameroun. Pour mener à bien ce travail, nous nous appuyons sur des sources orales, écrites, d'archives, des thèses et des mémoires. Il en ressort que face au mépris de l'abolition formelle de l'esclavage et de la traite par le Lamidat de Banyo, le Révérend Père Bocquéne dénonça auprès de l'administration la perpétuation des prises de captifs (razzia) menées par la cavalerie peule et l'asservissement des peuples Mambila, Wawa et Kwanja. L'administrateur Sabrayolles obligea alors le Lamido Iyawa Adamou à se conformer à la nouvelle donne. Il fit aussi pareil lorsque la main d'œuvre locale fut mobilisée pour l'exploitation des mines d'étain de Mayo-Darley. Ce qui lui valut des persécutions de la part des colons français qui avaient réussi à pousser la direction de la Mission norvégienne à l'affecter ailleurs.

MRAD DALI, Inès (Université de Tunis, Tunisie)

Les Pères Blancs et la Société Antiesclavagiste de France en Afrique du Nord dans les années 1880-1890

En nous basant principalement sur les archives de l'Association d'Aide aux Églises d'Afrique, dont les fonds restent peu connus ou exploités, nous souhaitons montrer dans notre communication, comment les missionnaires qu'étaient les Pères blancs, avaient agi en Afrique du nord en période d'esclavage et d'abolitionnisme. Sous l'égide du Cardinal Lavigerie, qui avait initié de grands projets dans le cadre de la lutte antiesclavagiste, les pères blancs travaillaient en étroite collaboration avec la Société Antiesclavagiste de France. Les Pères blancs étaient installés à la fois au sud de la Régence de Tunis dans ses zones frontalières avec l'Algérie et la Libye, mais également dans ces deux pays. Trois pays à travers lesquels étaient encore acheminés clandestinement des esclaves dans les années 1880-1890 et au sein desquels perdurait un esclavage plus ou moins clandestin. Leurs actions étaient de plusieurs types. Le rachat des esclaves auprès de marchands clandestins fut une des activités de ces missionnaires au service de la Société Antiesclavagiste de France à partir de la fin des années 1880. Les rachetés étaient ensuite en partie « donnés » à des colons européens et notamment des colons fermiers auprès desquels il y avait une forte demande. Les autres bénéficiaient d'une éducation chrétienne lorsqu'ils étaient enfants et intégraient dans les autres cas les « villages de liberté ». Les membres de cette société, principalement des ecclésiastiques, avaient en effet créé des écoles religieuses chrétiennes dans lesquelles ils accueillaient des enfants esclaves, rachetés et considérés dès lors comme orphelins. Ils avaient également été à l'origine de la création de « villages nègres », « villages de liberté » ou « fermes modèles » en Kabylie, dans le sud de l'Algérie (au Tell) et de la Tunisie. La Société anti-esclavagiste de France va en effet s'atteler en collectant des fonds en métropole, à soutenir la mise en place de « villages de liberté » protégés. Il s'agissait de villages nouveaux créés et installés pour les esclaves délivrés des mains des marchands d'esclaves par voie de rachat notamment. Ces esclaves devaient alors travailler notamment l'agriculture et créer toute une économie locale sous l'égide et le contrôle des Pères blancs. Ces derniers avaient également initié à la fin du XIXe et au début du

XXe siècles, de multiples projets de création de tels villages en Afrique du nord mais qui n'avaient pas toujours abouti. Sur le terrain, ces missionnaires travaillaient en étroite collaboration avec les soldats français. Plus encore la société antiesclavagiste de France va créer en 1889 une sorte de troupe militaire dénommée les « frères armés du Sahara », au sein de laquelle s'enrôleront plusieurs centaines de « frères soldats ». Alors que parmi eux se trouvaient minoritairement des Européens (les officiers supérieurs) et en plus grand nombre des esclaves rachetés, les objectifs de ce corps militaire qui devait être principalement composé de cavaliers, étaient selon certains documents de « *prêter appui et protection aux missionnaires de l'Évangile, en combattant la traite des esclaves et en recueillant dans des oasis qu'on se proposait de créer les nègres fugitifs parvenus à se délivrer de leurs chaînes* ». En réalité ces derniers ne cherchaient pas à intercepter les caravanes d'esclaves venant du Soudan : comme le précise le cardinal Lavigerie lui-même dans sa *Lettre aux volontaires*¹, cela n'est pas leur rôle. Leur rôle consistait à s'établir un peu partout à travers la Sahara, dans le but d'être aptes à accueillir des esclaves notamment en fuite qui viendraient vers eux. C'était des lieux de refuge que l'on avait mis en place, à l'image des zaouïas locales. Finalement comme le révèlent des correspondances de ces fonds, il était explicite que la nature réelle des actions de la Société Antiesclavagiste de France (SAF) et des Pères blancs n'était pas de lutter contre l'esclavage domestique tel qu'il perdurait notamment à Tunis à la fin du 19^e siècle en dépit de la présence coloniale (depuis 1881) et des abolitions de l'esclavage (1846, 1890), mais contre « *les faits de traite c'est-à-dire l'enlèvement violent et de vente de l'homme* ». C'est donc une étude sur les activités et interactions de ces missionnaires en terre nord-africaine que nous souhaitons présenter dans le cadre du colloque.

PLATA QUEZADA, William Elvis

(Université industrielle de Santander, Bucaramanga, Colombie)

*L'institution ecclésiastique face à l'abolition de l'esclavage en Colombie : une revue historiographique et une contribution à la discussion à partir de sources primaires
(1850-1852)*

En 1850, le gouvernement libéral dirigé par José Hilario López présenta au Congrès de la République de la Nouvelle-Grenade (aujourd'hui la Colombie) un projet de loi visant à abolir l'esclavage sur le territoire national. Ce projet de loi s'est heurté à une forte opposition de la part des propriétaires terriens et de ceux bénéficiant du système esclavagiste. La controverse était centrée sur le fait que les esclaves étaient considérés comme des biens de leurs propriétaires et beaucoup de ces derniers s'opposaient avec véhémence à la perte de leur propriété sans recevoir aucune compensation. En outre, certains secteurs de la société colombienne ont fait valoir que les esclaves, tous d'origine africaine, étaient nécessaires à l'économie du pays, en particulier dans les plantations de canne à sucre, le tabac et l'extraction de l'or. Cependant, López réussit à persuader le Congrès de la nécessité d'abolir l'esclavage et le projet de loi fut approuvé en mai 1851. Cette loi établissait que tous les esclaves en Colombie devaient être libérés progressivement sur une période de dix ans et que les propriétaires recevraient une compensation pour leurs pertes. La polémique dégénère cependant en un bref conflit armé qui oppose, entre juillet 1851 et septembre de la même année, les propriétaires terriens du sud-est du pays, au gouvernement libéral, à la victoire de ce dernier. A la polémique sur la fin de l'esclavage s'ajoutent les critiques que les

1 Cardinal Lavigerie, *Lettre aux volontaires*, 1891, p.33)

secteurs ecclésiastiques adressaient au gouvernement pour d'autres réformes qui affectaient le pouvoir ecclésiastique, comme l'expulsion des jésuites, la survie du patronage de l'État sur l'Église, et les dispositions du gouvernement qui a abrogé le droit de nommer les curés, passant outre l'autorité des évêques et des archevêques. Autrement dit, à la polémique, centrée sur un projet anti-esclavagiste, s'ajoutent d'autres éléments, qui ont trait aux réformes que le gouvernement mène simultanément en matière ecclésiastique. Face à cette confusion, il y a l'idée dans l'historiographie que l'institution ecclésiastique catholique soutenait la cause des esclavagistes, surtout dans la mesure que beaucoup d'entre eux faisaient partie du Parti conservateur, qui défendait en théorie les intérêts de l'Église. L'intérêt de cet article est donc, de montrer quelles sont les principales thèses que l'historiographie sur le problème a exposées, et d'apporter une contribution interprétative basée sur l'examen de quelques sources primaires, notamment de la presse catholique et des communiqués officiels de l'Église et des autorités. Tout indique qu'il y avait des positions différentes: alors que la hiérarchie ecclésiastique, dirigée par l'archevêque de Bogotá, Manuel José Mosquera, était favorable à la cause abolitionniste, plusieurs prêtres, notamment du sud-ouest du pays, également propriétaires d'esclaves, soutenaient les planteurs. Tous deux ont utilisé des arguments bibliques et religieux pour défendre leurs causes respectives.

SPEEDY, Karin (Université d'Adélaïde, Australie)

Les Maristes, Joubert et les nouvelles formes d'esclavage dans le Pacifique : Connexions et collaborations trans-impériales / The Marists, Joubert and new forms of slavery in the Pacific: trans-imperial connections and collaborations

Saint-Louis, la mission mariste près de Nouméa en Nouvelle-Calédonie a été conçue dès le départ comme une « réduction », un instrument de la mission civilisatrice, qui comprenait un centre agricole, des pensionnats et un séminaire pour former les jeunes missionnaires Kanak. Peu après leur implantation en 1860, les Maristes se tournent vers la production sucrière avec des plantations, une sucrerie et une rhumerie sur leurs terres. Les convertis Kanak, dont la plupart avaient été recueillis en tant qu'enfants dans différentes régions de Nouvelle-Calédonie où l'on parlait des langues diverses, ont subi une déculturation intense dans les écoles de la mission. De plus, ils constituent une main-d'œuvre non rémunérée en travaillant quotidiennement dans les plantations des Maristes. Ils travaillaient aux côtés de travailleurs engagés de l'île de la Réunion (Malabars et Créoles), d'autres venus du Vanuatu, d'Indonésie et du Japon, ainsi que des travailleurs du bagne. L'esclavage n'a jamais fait partie du récit de Saint-Louis et pourtant les Maristes n'ont eu aucun scrupule à recourir au travail gratuit, au travail forcé et au travail des enfants dans le cadre de la mission. De même, la base mariste du Pacifique à Sydney, située dans le « village français » de Hunters Hill, accueillait également des jeunes d'Océanie, soi-disant pour les former comme catéchistes, mais aussi pour les utiliser comme main-d'œuvre gratuite pour extraire des pierres des carrières locales et construire l'église Villa Maria et d'autres édifices dans le village. Les Maristes de Sydney et de Nouvelle-Calédonie entretenaient des relations étroites avec le négociant, producteur de sucre et esclavagiste franco-australien Didier-Numa Joubert, qui avait acquis pour eux des terres à côté de sa propriété à Hunters Hill et qui était leur voisin lorsqu'il a obtenu une grande concession foncière entre Saint-Louis et Nouméa, en Nouvelle-Calédonie. Dans cette communication, je me demande dans quelle mesure les Maristes et Joubert ont collaboré à un échange de main-d'œuvre forcée entre la Nouvelle-Calédonie, d'autres îles du

Pacifique et Sydney. Je m'interroge également sur la manière dont les Maristes percevaient la main-d'œuvre gratuite ou forcée dont ils dépendaient dans le Pacifique. Comment se sont-ils positionnés sur les questions du *blackbirding*, la « nouvelle forme d'esclavage » dans le Pacifique ? Comment les Pasifika et les autres convertis/travailleurs se voyaient-ils par rapport à la question de l'esclavage ? Et comment les descendants des travailleurs maristes se souviennent-ils de ce recours au travail gratuit et/ou forcé ?

TCHUMTCHOUA, Emmanuel (Université de Douala, Cameroun)

Tensions et conflictualités en terre de mission : le combat des missionnaires catholiques et protestants contre le travail forcé au Cameroun sous administration française (1922-1948)

A la fin de la Grande Guerre, les Anglais et les Français se partagèrent l'ancien Cameroun allemand. Dans la partie française, la nouvelle administration, pour des raisons de stratégie politique, se donna pour ambition de faire mieux que les Allemands. « Nous ne pouvons faire moins que les Allemands, qui durant leurs vingt années d'occupation du Cameroun avaient construit 350 km de voies ferrées et grandement amélioré le port naturel de Douala » écrivait le gouverneur Angoulvant. C'est dans cette optique que plusieurs chantiers de route, de chemin de fer qui avaient été lancés pendant la période allemande furent ré ouverts ? Il en était de même des plantations allemandes qui avaient été saisies et qui étaient vendues aux enchères et achetées par des capitaux français. Au fil des jours, l'on avait l'impression que le Cameroun était devenu un chantier. Seulement, l'une des conditions de réussite de ce projet était la disponibilité d'une main d'œuvre gratuite ou à la rigueur, bon marché. Tout une politique administrative bâtie autour de l'indigénat, des travaux forcés, des prestations, des réquisitions ; des corvées furent mises en place afin de garantir aux entreprises privées comme publiques de la main d'œuvre. En dehors de l'école et de l'enseignement, la question de la mobilisation des Camerounais afin de pourvoir de la main d'œuvre gratuite aux entreprises coloniales et sur les chantiers publics fut l'un des points de frictions et de conflits entre les missions et l'administration coloniale. Je fais ici référence aux pères du Saint-Esprit et du Sacré-Cœur pour les catholiques et aux pasteurs de la SMEP pour ce qui est des protestants. Si chez les catholiques, l'opposition aux travaux forcés fut tout au moins régulière et organisée, chez les protestants par contre, elle fut moins frontale, plus détournée mais tout aussi rigoureuse. Ce combat fut mené sur le plan local à travers les dénonciations, les écrits aux administrateurs coloniaux et sur le plan international à travers les dénonciations à la SDN et dans les journaux de mission. Il faut toutefois préciser que la critique missionnaire ne remettait pas en cause le système puisque aussi paradoxalement que cela puisse être, la mission faisait partie du système car ces agents avaient souvent recours à la main d'œuvre gratuite des ouailles ou au système de portage. Ce que les missions répugnaient, c'est ce qu'ils considéraient comme des abus (rafle des femmes et des enfants par exemple) ou les conséquences d'une application aveugle de la loi. Contrairement à certains écrits, la terre de mission n'a pas toujours été, et surtout pour ce qui concerne le Cameroun, un espace de totale complicité entre l'administration coloniale et les missionnaires. Tant que les missionnaires se cantonnaient au respect des dogmes et des pratiques culturelles, tout allait bien mais dès que la mission empruntait le registre de ce que Louis Ngongo appelle « fonction tribunitienne », en jouant le rôle d'intermédiaire entre l'État et les populations dans le sens de la défense des intérêts de ces dernières, des lézardes et des fissures apparaissaient dans ce que d'aucuns considéraient comme un glacis ou un bloc. A partir des enquêtes de terrain, des travaux en bibliothèques et dans des

archives, nous voulons, à travers cet exemple du combat des missionnaires contre le travail forcé, explorer cette autre facette du travail de la mission au Cameroun.

TEIXERA SANTOS, Patricia (Université fédérale de São Paulo, Brésil)

Perspectives of missionary anti-slavery discourses in the colonial context — a look into the reflections and experiences of Daniele Comboni and Charles Martial Lavigerie (1871-1914)

This article intends to analyze the structure of anti-slavery thought and its importance in the construction of categories such as “African”, “Sudanese” and “Christian”, through the analysis of the development of Catholic anti-slavery colonies in central Africa, starting in the 1870s. This is a very under-explored subject due to the difficulty of accessing its documentation. Only from the 1990s did the *Comboniano* and *Propaganda Fide* archives (Rome) and the “White Fathers” (Rome and Paris) open their collections on the colonies referring to the period from 1870 until the end of World War I, enabling research on the subject. The investigation around the daily life of the colonies of Gezira and Leo XIII, in Sudan and Egypt, belonging to the priests of the Institute for the Missions of Nigritia, and of Tanganyika, linked to the priests of the Our Lady of Africa Institute (“White Fathers”), of French and Belgian origin, allows the reevaluation of the constitution of disciplinary processes for “natives”, relating them to diverse colonial contexts. In addition, these sources highlight the significant role in the mediation between “the worlds” and in the constitution of identities played by the Catholic Church.

THEUNIS, Guy (Maison généralice des Missionnaires d’Afrique, Rome / Institut international Lumen Vitae, Bruxelles)

Les Pères Blancs face à l’esclavage à Zaza de 1900 à 1906

Mon intervention se limite à une époque bien particulière, de 1900 à 1906, et à un lieu bien précis, la mission (paroisse) de Zaza dont je viens de publier des documents inédits. Cette mission a été fondée le 1^{er} novembre 1900 dans le Gisaka, région à l’est du Rwanda, à proximité de la route des caravanes reliant le Congo et le Tanganyika, la Tanzanie actuelle. Le diaire, journal tenu par les missionnaires, commence en avril 1901. Il ne mentionne l’esclavage qu’à partir de juin 1902. Au début, les missionnaires ont été préoccupés par bien d’autres choses évidemment. La mission de Zaza se trouve à quelque distance de la route suivie par les marchands d’esclaves. Mgr Hirth qui a fondé la mission vit, lui, à Katoke, dans l’Uswi, sur cette route des caravanes du côté tanzanien, et proteste régulièrement auprès des autorités allemandes, disant qu’elles ne font rien pour arrêter cette infamie. En fait, les Allemands, à cette époque, sont très peu nombreux au Rwanda et ne peuvent faire grand-chose, sinon intimider les chefs et sous-chefs. Ces derniers sont en partie responsables de ce commerce d’esclaves. Le diaire et le rapport du père Pouget, publié aussi dans le recueil de documents, signalent que ce sont des Bajinja, commerçants originaires du Tanganyika, Tanzanie actuelle, qui organisent ce trafic. Ils viennent au Rwanda pour vendre surtout des étoffes en échange d’esclaves, des femmes et des jeunes filles principalement, qu’ils emmènent de l’autre côté de la frontière et revendent à des riches qui les garderont comme esclaves domestiques, ou à d’autres commerçants qui les revendront à leur tour. Il semble que bien peu d’entre elles arriveront à Zanzibar et partiront pour d’autres contrées. Certaines de ces femmes et filles resteront au Rwanda comme esclaves domestiques dans le Gisaka. Eugénie

Mujawimana en a encore rencontré quelques-unes en préparation de son mémoire de licence [Le commerce des esclaves au Rwanda (1890-1918), Université Nationale du Rwanda, Ruhengeri, 1983, 265 + 26 pages, tabl., bibl., cartes]. D'après les notations du diaire, ces femmes et jeunes filles viennent d'autres régions du Rwanda, surtout le Mulera et le Bugoyi au nord-ouest, ou d'au-delà des frontières, Congo et Ouganda du Sud. La mention du 4 mai 1905 parle d'une femme de 20 ans prise au Burundi, étant jeune, par des marchands du Rwanda ; cela semble une exception. La note du 13 février 1906 mentionne la façon dont ces femmes ou jeunes filles sont prises : au moment où elles cherchent du bois, quand elles gardent des chèvres, pendant qu'elles ramassent des légumes, ou simplement en chemin. Le responsable du diaire note les noms des chefs qui supportent ce commerce d'esclaves, même s'il ajoute que l'un d'eux se défend en disant « que l'on ment, que tout cela est inventé ». Ce commerce, il est vrai, se fait discrètement à l'intérieur des maisons ou des enceintes, et la plupart du temps de nuit. Selon la consigne donnée par Mgr Hirth à ses missionnaires, ces esclaves sont libérées, ou rachetées, et emmenées à la paroisse où des maisons ont été construites pour les garder temporairement avant de les renvoyer, si possible, chez elles. Mais plus le nombre de chrétiens augmente, plus ces femmes et filles vont être confiées à des couples chrétiens qui les gardent aussi temporairement chez eux. Qu'on lise à ce sujet les textes d'octobre 1905 et de février 1906 [textes à lire et à commenter ?]. Dans le livret publié, il y a une question intéressante, adressée au Supérieur général des Missionnaires d'Afrique, posée par le père Pouget : faut-il continuer à racheter des esclaves ? N'est-ce pas encourager ce commerce ? Je reprends le texte de la lettre : « Voici maintenant un point sur lequel je prends la liberté d'attirer votre attention, désirant de tout cœur avoir votre décision là-dessus. Le commerce des esclaves se fait en grand au Kissaka. De nombreux Bajinja viennent les acheter pour les revendre ailleurs. Ils ont bien soin de passer soit au nord, soit au sud de la mission. Voici à ce sujet les propres paroles de M. von Grawert, chef du district d'Ussumbura : « Le commerce des esclaves est autorisé par la loi lorsqu'on trafique des personnes déjà esclaves, mais celui qui consiste à priver quelqu'un de sa liberté pour le vendre ailleurs, ce dernier est tout-à-fait défendu, et je vous serais reconnaissant de m'envoyer à Ussumbura ceux que vous prendrez en flagrant délit là-dessus ». Or c'est ce dernier qui a lieu au Kissaka. Ce sont des Batusi surtout qui prennent des femmes et des filles et qu'ils vendent aux marchands. Dans une lettre, Mgr me disait de lui dire le nombre d'esclaves délivrés du Kissaka, qu'il y avait même des fonds pour cette œuvre. Or, un dimanche, un chrétien catéchiste m'en amène 7 qu'il avait enlevés aux marchands partant pour le Rujinja. Je fis part de cette capture à Mgr qui me répondit de ne pas agir de la sorte, que j'étais contre la loi. Il est bien certain que je suis tout-à-fait résolu de suivre la ligne de conduite tracée par mes Vénérés Supérieurs. Toutefois, je désirerais savoir de Votre Grandeur si, lorsque les chrétiens m'amènent des esclaves ainsi délivrés, si je ne puis, dis-je les retirer à la mission. Depuis la lettre de Mgr Hirth, je les laisse passer ; toutefois, je souffre dans le fond de mon cœur de ne pouvoir venir en aide à ces infortunés. Je prie le père Brard de vous en parler. Je serais très reconnaissant si Mgr Hirth n'avait aucune connaissance de cette communication que je vous fais là-dessus. » On sait qu'à cette époque, les politiques catholique et protestante étaient différentes : les consignes du cardinal Lavigerie, fondateur des Missionnaires d'Afrique et bien connu dans l'Europe occidentale pour sa campagne anti-esclavagiste, fidèle à la tradition catholique, demandaient de racheter les esclaves, surtout les jeunes, pour les élever dans la religion chrétienne pour que, plus tard, ils forment des villages chrétiens qui feront tâche d'huile dans la région ; cette politique a été soutenue par les différents Vicaires apostoliques en Afrique centrale. Par contre, les protestants refusaient de le faire voulant éradiquer l'esclavage en s'y opposant de front. Ici la question posée était de savoir s'il n'était pas meilleur de délivrer des esclaves passant dans les

caravanes... Je ne pense pas que le père Pouget, auteur de la lettre, ait reçu une réponse ; je n'ai rien trouvé dans nos archives. Il faut dire que le commerce des esclaves sera remplacé petit-à-petit au Rwanda, par celui des peaux d'ovins et de caprins exportés à partir des ports de Bukoba et Mwanza, puis par train de Kisumu à Mombasa sur la côte de l'océan Indien, à partir de 1908.

TRUCHET, Bernadette (Docteur d'État)

L'esclavage vu par les Annales de La Propagation de la Foi au XIX^e siècle. L'exemple de Francesco Borghero (1860-1864)

Il est assez frappant de remarquer que, dans toute la littérature consacrée à l'esclavage, le point de vue envisagé et le plus souvent étudié, est celui de l'élite (théologiens, intellectuels, ...) mais très rarement celui des missionnaires de terrain racontant leur vécu, en dehors de leur travail pastoral, sans souci d'influer sur le cours des choses ; l'esclavage en est un élément parmi d'autres. Les *Annales de la Propagation de la Foi* ont paru un bon terrain de recherche car, justement, le but des lettres de missionnaires qui y sont publiées n'est évidemment pas de théoriser une situation, mais de « raconter » à un lectorat généralement d'origine modeste et pour lequel elles sont, surtout en début de période, la seule source d'informations sur les mondes extra-européens, la vie des régions de mission. Il s'agit d'explicitier comment, derrière ce narratif, les missionnaires (non seulement ceux en Afrique mais aussi en Asie et au Moyen-Orient) expriment leur ressenti à ce sujet et le communiquent à leurs lecteurs, *nolens volens*, montrant comment peut se former une « opinion » chez de simples fidèles. Nous ferons un sort spécial à Francesco Borghero, forte personnalité, membre de la Société des Missions Africaines de Lyon, mais dont il se séparera beaucoup plus tard. Premier missionnaire et supérieur au Dahomey au moment de la création de la mission (1860), il fait, en 1863, un rapport circonstancié sur l'ensemble de cette mission destiné au père Planque, supérieur général, publié quasiment intégralement et en temps réel dans les *Annales*. Il est plus un témoin mais qui sait prendre un certain recul. À ce titre, ses propos sur l'esclavage qui tranchent sur le reste de la littérature des *Annales* et d'autres revues semblables, ont un intérêt certain que nous analyserons.

TSANGO BOKO, Jean-Pierre (Université de Douala, Cameroun)

Autorités coloniales françaises et église catholique au Cameroun : Approche analytique d'une conception ambivalente du travail forcé (1917-1944)

Après l'installation des différentes missions chrétiennes dans la plupart des villages du Centre-Cameroun, celles-ci travaillaient en synergie avec les autorités coloniales françaises. Au vu de leur proximité avec les populations, les membres du clergé étaient au jour le jour informés de l'évolution de la vie dans les villages par le canal de leurs catéchistes. Ils pouvaient ainsi dénoncer auprès de l'administration française, les chrétiens qui avaient commis certaines fautes. Cependant, les questions litigieuses qui opposaient l'église à l'administration coloniale française concernent entre autres les travaux forcés et le paiement des impôts. Les missionnaires catholiques s'opposaient au paiement de diverses taxes et aux prestations qui selon les autorités françaises étaient des activités d'ordre public. Le christianisme qui prêche par l'égalité de tous les hommes en tant que fils de Dieu, ne laissa pas aux Français la possibilité de justifier « l'esclavage », dans lequel il voulait maintenir les populations. Paradoxalement, la Mission de Somo en pays

Banen avait mis en place une véritable industrie où il formait sur le tas des briquetiers, des maçons, des menuisiers et des boys et aucun d'eux n'avait une rémunération. En 1930, trente-deux jeunes femmes promises au mariage chrétien vivaient à la Mission de Somo. Elles s'occupaient des cultures vivrières, de la surveillance du troupeau de la Mission, ainsi que l'extraction de l'huile de palme. Pendant le séjour de toutes les femmes en instance de mariage dans ces internats, leurs familles devaient payer leur pension. Or durant des mois, elles effectuaient de durs travaux non payés. En s'appuyant sur des données documentaires ainsi que des enquêtes de terrain, la présente communication tente de montrer la conception voir même la perception ambivalente que les autorités françaises et l'église avaient du travail non rémunéré dans les sociétés traditionnelles du Cameroun. Cela va également aider à la compréhension des dynamiques interactives entre l'administration coloniale française et le clergé au sujet de la gestion travail des indigènes dans les colonies.

VERBRUGGE, Vincent

(Directeur honoraire des musées régionaux de Flandre Occidentale)

L'obéissance aux missionnaires du Saint-Esprit : donner sa jeunesse pour l'évangélisation des abords de la Côte Swahilie (1863-1880)

Dans les archives générales, si intéressantes, des pères spiritains à Chevilly-Larue se trouve un document avec des noms d'enfants, filles et garçons, qui furent "rachetés" par le Père Antoine Horner (1827-1880) au marché aux esclaves à Zanzibar-ville. Peut-être y avait-il une interdépendance concomitante entre le Père et les esclavagistes? Nous ne savons presque rien sur les noms et les âges véritables des jeunes rachetés, ni sur leurs antécédents héréditaires et collatéraux. Dans les diaires des missions spiritaines nous retrouvons sporadiquement des détails sur l'un (moins encore sur l'une) ou l'autre racheté(e), surtout quand apparurent des situations problématiques (fuites ou comportements rebelles). Pour le Père Horner une idée précise et surtout fixe écarta et annihila tous les commentaires de ceux et celles, qui à la mission, avaient de doutes. Ces enfants, formés et dirigés par les Pères, devaient devenir l'ossature ou l'avant-garde sur laquelle le Père Horner pouvait sans équivoques ou contestations compter pour évangéliser l'Afrique de l'Est (précisément la Tanzanie orientale actuelle). Ce projet missionnaire se développa avant que la nature des relations entre les missionnaires et les rachetés changea progressivement et durablement quelques décennies plus tard. Au temps du Père Horner les missionnaires choisirent les trajectoires humaines et les moments décisifs de ces jeunes "recrus". Entre le rachat et le moment de passer à la christianisation pratique sur le terrain, toute une jeunesse et même une adolescence s'écoula. À Zanzibar-ville même, au milieu d'une cité complètement arabisante (mais à forte colorisation indienne); grouillante d'activités qui peut-être pouvaient éveiller des nouveaux désirs chez les jeunes. Ils et elles furent cantonnées dans des bâtiments sûrs et surveillés, pour une partie travaillant dans les deux hôpitaux aux mains de sœurs réunionnaises (pour les filles) et dans les ateliers tenus par les frères spiritains (pour les garçons). Ils y reçurent aussi une scolarité élémentaire, ce que beaucoup d'autres jeunes à Zanzibar ne reçurent jamais. Déjà le Père Horner y faisait le tri entre les jeunes, ceux et celles qui avaient une attitude studieuse et même religieuse au-dessus de la moyenne (pour former des religieux(ses) si Dieu le voulut), ceux et celles qui étaient loyaux vis-à-vis des missionnaires et qui pourraient aider matériellement et puis ceux et celles "qui demandèrent encore beaucoup de travail". Le "déchet" était même assez consistant (fuites, suicides, caractères insupportables d'après les Pères, ceux et

celles dont le “niveau mental” (mots avec différents contenus) interpella les Pères). Pour mieux former les jeunes, loin du brouhaha de Zanzibar, le Père Horner acheta des terres sur le continent aux abords de Bagamoyo pour y implanter, ce que plus tard on appela “des villages ouverts d’esclaves libérés”. Ici il maria les jeunes qui reçurent une habitation dans le village, il organisa pour les plus doués une éducation appuyée et essaya, en vain, d’y incorporer un séminaire. En fin de comptes, pour plusieurs raisons, le projet missionnaire du Père Horner fut à moyen terme un échec. Mais en 1873, quand les Anglais fermèrent en théorie le marché aux esclaves à Zanzibar, une délégation de haut fonctionnaires anglais vint visiter le village spiritain à Bagamoyo et appela les missionnaires anglicans à suivre l’exemple spiritain et lui donnèrent, fait assez significatif pour un pouvoir anglican, une subvention. Pour situer le projet spiritain nous proposons une courte comparaison avec ce que fit, à ce sujet, l’autre société missionnaire qui se trouva dans les mêmes années à Zanzibar, les anglicans de la Universities’ Mission to Central Africa (UMCA). Nous comparons nos données avec les points de vue récents de Michelle Liebst (University College of London) concernant l’UMCA. La société anglicane avait la même finalité que les pères spiritains, évangéliser les terres fertiles de l’Est africain. Ils employaient surtout des “workers” pour encadrer le travail missionnaire. Eux ne “rachetaient” pas des enfants, ils en “recevaient”. Les Pères Blancs qui avaient une procure missionnaire à Zanzibar-ville abandonnèrent Zanzibar. Ils ne suivirent pas l’exemple du Père Horner. Ils comptaient résolument sur leurs caravanes qui s’installèrent au milieu des peuplades dans l’Afrique de l’Est profonde.

**ZORN, Jean-François (Centre Maurice Leenhardt de Recherche en Missiologie,
Institut Protestant de Théologie, Montpellier)**

L’œuvre protestante des esclaves fugitifs de Saint-Louis du Sénégal (1879-1909)

Cette communication relate l’action de Walter Taylor (vers 1847-1898) ancien esclave débarqué d’un croiseur britannique libéré et converti en Sierra Leone, engagé comme évangéliste par la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP) en 1871 implantée à Saint-Louis du Sénégal en milieu wolof islamisé. Taylor se consacre à la libération d’esclaves bambara animistes arrivés du Haut-Fleuve Sénégal à Saint-Louis du Sénégal. Fugitifs échappés de la maison de leurs maîtres, musulmans peul/toucouleur résidant dans des régions échappant encore au contrôle de la France, il les cache dans sa maison pour les mettre à l’abri des rafles, les accompagne à la police pour qu’ils obtiennent des certificats de liberté que la France peut leur octroyer et crée pour eux un refuge, Bethesda à Pont-de-Khor. Malgré les aides qu’il reçoit de l’Europe entière, à partir du siège de l’Association « Asile des esclaves fugitifs de Saint-Louis » situé à Bordeaux, Taylor s’épuise à la tâche et ne reçoit pas la reconnaissance du Comité directeur de la SMEP qui souhaitait qu’on évangélise les Wolof musulmans, ou qu’on forme les esclaves bambara libérés à évangéliser leurs frères musulmans, alors que Taylor s’en tenait à une mission de type diaconal, sans exclure le témoignage évangélique. Pourtant cette communauté de Pont-de-Khor est à l’origine de l’actuelle Église protestante du Sénégal, le premier baptême ayant eu lieu en 1873. Devant le directeur de la SMEP, le pasteur Alfred Boegner, venu inspecter la mission en 1891, Taylor doit donner sa démission entre autres raisons pour cause de désaccord sur le but de la mission. La problématique de cette communication consiste à examiner les raisons de la tension qui survient entre une « œuvre de protection » anti-esclavagiste qui répond à un réel besoin et connaît une certaine réussite et une « œuvre d’évangélisation » qui ne parvient pas à dire son nom, ni à fixer sa stratégie, face à un contexte déterminé par un islam non militant devant lequel la SMEP paraît démunie.