

Didier Galibert
Claire Kaczmarek (dir.)

Mission, esclavages et travailleurs déplacés

*Parcours de stratégies
et de pratiques missionnaires
(Début du XIX^e siècle - milieu du XX^e siècle)*



Histoire des
mondes chrétiens

KARTHALA

Histoire des mondes chrétiens

Des métropoles européennes aux Amériques et aux Caraïbes, en passant par le continent africain et le Pacifique sud, cet ouvrage déploie la grande variation des pratiques missionnaires confrontées à l'esclavage et au travail forcé durant les XIX^e et XX^e siècles.

En fonction des territoires, de l'expansion coloniale, des missionnaires et des missionnés, les stations missionnaires catholiques et protestantes furent parfois spectatrices (exceptionnellement complices) de la traite et de l'esclavage, mais beaucoup plus souvent chevilles ouvrières de leur abolition.

Soulignant l'absence de pratique unanime, les articles révèlent les possibles dissonances de voix au sein du monde religieux : les tensions sont nombreuses entre missionnaires, missionnés, Sociétés de missions et Églises. De surcroît, ces voix ne s'accordent pas de manière systématique avec les administrations coloniales.

Fort de ces nuances, cet ouvrage ambitionne de mettre en lumière ces esclaves et travailleurs déplacés, hommes et femmes invisibles – relégués aux frontières de l'humanité et effacés de manière volontaire ou inconsciente de l'histoire – ainsi que les rôles si variés des Missions dans leur reconnaissance, leur émancipation et leur (re)construction identitaire.

Directeurs

Didier Galibert, agrégé d'histoire-géographie, docteur en anthropologie, associé au laboratoire LAM (Les Afriques dans le monde), Bordeaux.

Claire Kaczmarek, MCF de civilisation britannique et du Commonwealth, Université d'Artois, membre CREHS et IEFER.

Avec la participation de

Melvina Afra Mendes de Araujo, Élisabeth Bruyère, Pascale Cornuel, Giacomo Ghendini, Didier Galibert, Claire Kaczmarek, Alice Kinghorn, Inès Mrad Dali, William Elvis Plata Quezada, Karin Speedy, Emmanuel Tchumtchoua, Patricia Teixeira Santos, Bernadette Truchet, Vincent Verbrugge, Gilles Vidal, Valérie de Wulf, Jean-François Zorn.

*Didier Galibert
et Claire Kaczmarek
(dir.)*

Mission, esclavages et travailleurs déplacés

*Parcours de stratégies
et de pratiques missionnaires
(Début du XIX^e s. – milieu du XX^e s.)*

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

En recourant à l'histoire croisée avec les autres sciences sociales (anthropologie, sociologie...), la collection *Histoire des mondes chrétiens* s'intéresse à tout le parcours historique qui a vu le christianisme réaliser peu à peu la première mondialisation, du Moyen Orient originel à l'Occident européen, aux nouvelles terres des Amériques puis à l'Orient extrême et à l'Océanie.

Elle entend traiter de toutes les communautés chrétiennes — catholiques, protestantes, orthodoxes —, où qu'elles soient, dans une perspective mondiale. Si elle privilégie celles du sud, c'est parce que ces dernières se penchent aujourd'hui sur leurs origines et veulent en connaître les sources. Elle met en lumière les rapports (conflits et/ou dialogue) que ces communautés ont entretenus avec les autres religions et les diverses cultures.

Cette collection est dirigée : – *par Paul Coulon*, directeur honoraire de l'Institut de science et de théologie des religions à l'Institut Catholique de Paris, rédacteur en chef (2007-2012) de la revue *HMC* éditée par les éditions Karthala, membre titulaire de l'Académie des sciences d'outre-mer ; – *et par Philippe Delisle*, professeur d'histoire contemporaine à l'Université Jean Moulin de Lyon, auteur de plusieurs ouvrages historiques traitant de la vie religieuse dans les sociétés esclavagistes antillaises et directeur chez Karthala de la collection « Esprit BD » consacrée à l'analyse de la propagande coloniale et missionnaire à travers la bande dessinée franco-belge.

KARTHALA sur Internet : <http://www.karthala.com>
Paiement sécurisé

Couverture : Au Congo français, vers 1894, le Père Olivier Allaire (1861-1897), spiritain missionnaire à Liranga, au confluent du Congo et de l'Oubangui, libère deux enfants esclaves avec des entraves de bois aux mains et aux chevilles. Dans une lettre du 25 février 1894, il écrivait à ses supérieurs en France : « Attaché à la station de Saint-Louis de l'Oubangui, je passe une partie de mon temps en communauté et une partie en voyage sur le *Léon XIII*. Mgr Augouard a eu la bonté de s'adresser à moi plusieurs fois pour me confier l'œuvre du rachat des pauvres petits esclaves noirs. J'ai fait tout mon possible pour réussir, et le bon Dieu m'a visiblement aidé, en me sauvant des mille dangers inséparables de ces pénibles voyages. » Cette photo a été largement diffusée en carte postale dès la fin du XIX^e siècle. © Archives générales spiritaines, Fonds Mgr Augouard.

Photos et illustrations : Sauf indication contraire, elles viennent des archives spiritaines pour les Catholiques et du Défap pour les Protestants.

© ÉDITIONS KARTHALA, 2024
ISBN : 978-2-38409-274-1
(première édition papier, 2024)

Remerciements

Nous remercions très chaleureusement l'université d'Artois, et notamment Pierre SCHNEIDER, directeur du Centre de Recherche et d'Études Histoire et Sociétés (CREHS), Thierry AMALOU, directeur de l'Institut d'Étude des Faits Religieux (IEFR) et Nathalie CABIRAN, responsable administrative de la Maison de la Recherche et son équipe, de nous avoir permis d'organiser le Colloque annuel du CREDIC.

À partir de certaines communications et grâce à la vigilance de notre Comité de lecture que nous remercions aussi vivement, nous avons pu effectuer cette publication.

Publié avec le concours du
Centre de recherche et d'Études « Histoire et Sociétés » (UR 4027) -
Université d'Artois - 62 000 Arras, France

Comité de lecture

Michel CAHEN, directeur de recherche émérite du CNRS, membre de LAM
Les Afriques dans le monde Sciences Po Bordeaux ;

Bernard CHARLERY DE LA MASSELIÈRE, professeur émérite de l'Université
Toulouse-Jean Jaurès.

Jean-Jacques CHEVAL, professeur émérite en sciences de l'information et de
la communication, Université Bordeaux-Montaigne. Président honoraire
du GRER, groupe de recherches sur la radio.

Paul COULON, archiviste général de la congrégation du Saint-Esprit,
Chevilly-Larue.

Étienne DAMOME, professeur en sciences de l'information et de la com-
munication, Université Bordeaux-Montaigne, responsable de l'axe
Médias, sociétés et cultures de l'Équipe d'Accueil MICA (Médiations,
Informations, Culture, Art).

Émilie GANGNAT, docteur en histoire de l'Art.

Annie LENOBLE-BART, agrégée d'histoire, professeur honoraire en sciences
de l'information et de la communication, associée à l'UMR LAM (Les
Afriques dans le monde), Universités de Bordeaux-Sciences Po
Bordeaux.

Michel LESOURD, professeur émérite de l'université de Rouen.

Gwendoline MALOGNE-FER, sociologue contractuelle au CERI – Sciences
Po, membre du programme RELIMIGRANTILLES (CNRS-ANR-Institut
Convergences Migrations).

Marie-Claude MOSIMANN-BARBIER, MCF honoraire en Civilisation britan-
nique et pays du Commonwealth, ENS Cachan.

Claude PRUDHOMME, professeur émérite d'histoire, Université Louis
Lumière, Lyon.

Bernadette RIGAL-CELLARD, professeur émérite de littérature et civilisa-
tions nord-américaines, Université Bordeaux-Montaigne.

Jean-Christian TULET, ancien directeur de recherche CNRS, Toulouse.

Introduction

Stratégies et pratiques missionnaires Esclavages et travailleurs déplacés (début XIX^e siècle – milieu XX^e siècle)

Didier GALIBERT
Claire KACZMAREK

La périodisation du sujet de cet ouvrage, volontairement très large, coïncide avec l'apogée des impérialismes coloniaux et le temps des abolitionnismes, auxquels succède la mise en place de formes d'assujettissements nouvelles du travail des colonisés¹. Sur tous les terrains, dans une solitude générée par l'éloignement et l'altérité culturelle, il a fallu s'adapter à des rapports de force caractérisés par une distorsion entre le prestige des statuts missionnaires et une forme d'inconfort, voire de précarité lorsque la mission se déploie dans une société autochtone elle-même esclavagiste². Les pouvoirs des missionnaires sont partout limités par les autorités souveraines. Ils agissent dans un espace politique qu'ils ne maîtrisent pas, mais qui leur

1. Voir Jean COMBY et Claude PRUDHOMME, *Deux mille ans d'évangélisation et de diffusion du christianisme*, Paris, Karthala, 2022, p. 285-521.

2. Voir Pierre TRICHET, « Esclavage et sacrifices humains perdurent : le cas de la Gold Coast – Rapport du préfet apostolique (25 février 1898) in Annie LENOBLE-BART (dir.), *Missionnaires et Églises en Afrique et à Madagascar (XIX^e–XX^e siècles)*. Anthologie de textes missionnaires, Turnhout, Brepols, 2015, p. 349-361 ; Françoise RAISON-JOURDE, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État* : « Tout cela amène Sewell, un homme modéré qui rentre en congé [1876], à libérer sa conscience [...] devant plus de mille personnes. Dès qu'il aborde ce thème, chacun chuchote et s'agite, des jeunes gens filent avant la fin du service donner un compte-rendu au Premier ministre. [...] L'esclavage domestique est devenu, à la faveur de cet incident [...] un sujet tabou, éliminé des prédications », p. 648-649.

offre cependant une grande diversité d'options dictées par le terrain et les logiques de réseaux.

Les positions officielles des institutions chrétiennes de départ sont désormais bien étudiées, notamment en tant que chevilles ouvrières des mouvements abolitionnistes en Grande-Bretagne à travers la figure évangélique et politique de William Wilberforce³. Nous avons préféré nous pencher ici sur les pratiques, au plus près des actions du quotidien⁴. Qu'est-ce que les stations missionnaires et leurs acteurs nous donnent à voir des pratiques religieuses, sociales et commerciales liées à l'esclavage ?

3. Par institutions missionnaires, on entend sociétés missionnaires et pour certaines, les Églises affiliées. Une large littérature est consacrée aux Églises protestantes anglo-saxonnes du Réveil, qui constituent l'avant-garde du mouvement abolitionniste à partir de la fin du XVIII^e siècle. Voir William HAGUE, *William Wilberforce, The Life of the Great Anti-Slave Trade Campaigner*, HarperPerennial, 2008, 480 p.; Marie-Cécile REVAUGER, *The Abolition of Slavery: The British Debate*, PUF, 2008, 192 p. Dans une bibliographie immense, voir également les attendus de la thèse de Jean-François ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Karthala, 2012, p. 23-30.

Les condamnations pontificales successives du XIX^e siècle (1839, 1888, 1890) s'affranchissent du point de vue scolastique, qui acceptait le principe de l'esclavage sous certaines conditions. Cette concession à l'esprit du temps est une réponse à l'expansionnisme des missions protestantes. Elle se comprend aussi dans un contexte où les missions trouvent dans la lutte contre la traite arabo-musulmane une justification majeure. Voir Jean COMBY et Claude PRUDHOMME, *op. cit.*, p. 299-301 et 351-352. Cf. aussi Chantal PAISANT, « Les missionnaires français, catholiques et protestants, et la question de l'esclavage, 1815-1848 (mémoires, correspondances, périodiques) », conférence au CRLV du 26 mars 2001. URL : <https://www.crlv.org>; Patricia GRAVATT, *L'Église et l'esclavage*, Paris, L'Harmattan, 2003, 138 p.

4. Les missions et leurs pratiques apparaissent généralement dans des publications sur le christianisme, au sens large. Par exemple : Olivier GRENOUILLEAU, *Christianisme et esclavage*, Paris, Gallimard, 2021, 544 p.; Catherine GERBNER, *Christian Slavery: Conversion and Race in the Protestant Atlantic World*, University of Pennsylvania Press, 2018, 296 p.; Jean MPISI, *Traite et esclavage des Noirs au nom du christianisme*, Karthala, 2008, 254 p.; Robert C. DAVIS, *Esclaves chrétiens, Maîtres musulmans: L'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*, 2007, Babel, 432 p.

Les pratiques missionnaires associées à l'esclavage et à la traite sont souvent traitées à travers l'histoire d'une station missionnaire en particulier ou de l'œuvre d'un missionnaire spécifique : Marie-Claude MOSIMANN-BARBIER, *Le rachat des esclaves en Afrique : de la côte des Barbaresques à Bagamoyo*, in Michel PRUM et Marie-Annick MATTIOLI (dir.), *Figures de l'exclusion*, L'Harmattan, 2024 ; David MAXWELL, *Not Peace but a Sword: Missionaries, Humanitarianism, and Slavery in Late Nineteenth-Century Central Africa*, in Geoffrey TROUGHTON (dir.), *Pacifying Missions : Christianity, Violence and Empire in the 19th century*, vol. 58, Brill, 2023 ; Marie-Claude MOSIMANN-BARBIER, *Livingstone*, 2016, Ellipses, 286 p. ; Tim KEEGAN, *Dr Philip's Empire: One Man's Struggle for Justice in Nineteenth-Century South Africa*, 2016, Zebra Press, 440 p. ; James STEWART, *Lovedale, South Africa*, 2010, Kessinger Publishing, 118 p.

Voir aussi Norman ETHERINGTON (ed.), *Missions and Empire*, New-York, Oxford University Press USA, 346 p. ; Claude PRUDHOMME, « Les Missions catholiques et la colonisation française sous la Troisième République : raison missionnaire, raison d'État et régulation romaine », *Social Sciences and Missions*, vol. 21, n° 1, Leiden-Boston, Brill, 2008 ; Sarah A. CURTIS, *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*, New-York, Oxford University Press USA, 2010, 384 p.

Que nous apprennent-ils sur les relations entre champs missionnaires et administrations coloniales quand les questions de traite et d'esclavage sont en jeu ? Qu'en est-il de ces figures qui (dé)font les réseaux esclavagistes ? L'action missionnaire se déploie en nœuds et en réseaux. À bien des égards, elle constitue un aspect parmi d'autres des mobilités impériales, sans toutefois se confondre avec elles, conformément à une trajectoire du temps long de l'évangélisation⁵.

Cette solidarité en tension génère des frictions avec les intérêts esclavagistes et les autorités coloniales, voire moins souvent des rétroactions⁶ et des initiatives originales, pas toujours étouffées ou pas immédiatement. Il y a aussi, à la marge, un point aveugle de l'action missionnaire, là où les *go-between* se font acteurs de l'exploitation du travail des colonisés : nous avons choisi de ne pas l'occulter. De quelle liberté les esclaves arrachés à leurs maîtres ou aux traitants jouissent-ils concrètement ? Le sujet est à peine défriché.

La pieuse exaltation de l'action missionnaire traverse toutes les sociétés occidentales pendant la période considérée⁷. Nous voudrions contribuer à une forme d'examen critique apaisé, sans intentions culpabilisatrices ni biais apologétiques, dans un dialogue exigeant entre les Nords et les Suds attesté par l'ancrage national et culturel très varié des contributeurs.

Circulations et réseaux

Les mobilités missionnaires du XIX^e siècle ne se résument pas à des flux orientés à sens unique vers les périphéries du centre européen. C'est tout l'intérêt du propos de Giacomo Ghedini, consacré à l'itinérance d'un prêtre d'origine sénégalaise élevé et ordonné en France, lequel décide de retourner au Sénégal afin de prêcher l'Évangile et de lutter contre l'esclavage, dans une seule et même intention émancipatrice. La désillusion est

5. Dès l'époque moderne, la doctrine catholique est définie en 1659 par la Congrégation de la Propagande dans son *Instruction à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine*, *ibid.* : « les missionnaires doivent se tenir éloignés 'de la politique et des affaires de l'État' », p. 136.

6. Sur la réalité d'un « contre-jeu colonial » : Jean-François ZORN, *op. cit.*, p. 355-543.

7. Voir Jean COMBY et Claude PRUDHOMME, *op. cit.* : « Le missionnaire devient ce personnage romantique, cet aventurier de la foi, exalté ensuite dans toutes les revues missionnaires jusqu'à une période récente. », p. 290. Sur la lente émergence des doutes, cf. Marc SPINDLER (dir.), *Des Missions aux Églises : naissance et passation des pouvoirs, XVII^e-XX^e siècles*, actes du colloque CREDIC de Bâle (1989), Lyon, Université Jean Moulin / Université catholique, 1990, 253 p. ; Philippe CHANSON et Olivier SERVAIS (dir.), *Identités autochtones et missions chrétiennes. Brisures et émergences*, actes du colloque CREDIC de Namur (2005), Paris, Karthala, 336 p.

cruelle : écœuré par l'hostilité des colons et l'absence de soutien de l'administration, il termine sa vie en Haïti, dans un ultime voyage qui est une contribution originale à l'Atlantique noir tel qu'il a été étudié par Paul Gilroy⁸. Alice Kinghorn contribue également à dégager les contradictions de l'action missionnaire dans un temps précédant tout juste l'abolition, puisque les missionnaires anglicans envoyés à Antigua à partir de 1799 instruisent certes les esclaves et contribuent ainsi à préparer leur émancipation, mais pour certains deviennent propriétaires d'esclaves domestiques. Patricia Teixeira Santos nous fait cheminer au côté du fondateur des Comboniens, l'un des nombreux ordres missionnaires fondés au XIX^e siècle. Au séminaire de Vérone il rencontre de jeunes Africains qui, comme le prêtre sénégalais étudié par Giacomo Ghedini, ont été soustraits à leur environnement africain pour constituer les premiers éléments d'un clergé autochtone, dans l'esprit de l'*Instruction* de la Congrégation de la Propagande. Les stratégies missionnaires s'inscrivent dans le temps long. Comboni parvient à créer au Soudan une communauté de « rescapés de l'esclavage », sorte de village de liberté qui ne survit pas à la révolte mahdiste et doit être relocalisé au sud de l'Égypte, sous contrôle anglais. Les missionnaires reviennent après l'écrasement du Mahdi et s'installent dans le Sud soudanais, où leurs établissements adoptent l'anglais et structurent un territoire désormais distinct du Soudan septentrional. Les Comboniens circulent donc le long de la vallée du Nil et construisent une société christianisée qui sera la matrice du Sud-Soudan actuel.

Le réseau missionnaire catholique reste conforme à une centralité papale structurée méthodiquement par la Congrégation de la Propagande, qui parviendra à liquider la presque totalité des vestiges du patronat ibérique hérité de la Conquête⁹ à la fin du XIX^e siècle. Élisabeth Bruyère dévoile l'architecture du contrôle financier des missions africaines à partir des rapports envoyés à la Propagande par les bénéficiaires de la collecte de l'Épiphanie instituée par Léon XIII, en 1890, sous l'impulsion du cardinal Lavigier. Le rachat d'esclaves est l'objectif initial, relayé progressivement par le soutien à l'économie construite autour des rachetés et de leurs descendants, avec un infléchissement vers des actions sociales plus larges, concomitant du recul de la traite arabo-musulmane dans le premier tiers du XX^e siècle.

La variété des choix missionnaires vis-à-vis du travail contraint s'étire à l'extrême en regard des choix si opposés effectués – à des époques bien

8. Voir Paul GILROY, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, 2010, Éditions Amsterdam, 333 p. La traite esclavagiste installe les Noirs dans un espace maritime transcontinental, qu'ils s'approprient. Le prêtre étudié par Giacomo Ghedini y est rejeté, malgré son horizon initial spécifiquement africain.

9. L'État finance les édifices et le culte ; il nomme et rémunère les membres du clergé dans les empires américains. Voir Jean COMBY et Claude PRUDHOMME, *op. cit.*, p. 124.

différentes il est vrai – en Nouvelle-Calédonie et au Brésil. Karin Speedy retrace l'implantation des Maristes près de Nouméa à partir de 1960. Leur mission de Saint-Louis comprend très classiquement un internat et une école, mais le recrutement ne repose guère sur le volontariat : les enfants arrachés à leur clan et à leurs langues très diverses subissent une violente déculturation. De plus, la mission se dote d'une plantation sucrière assortie d'une raffinerie et d'une rhumerie. La main-d'œuvre, non rémunérée, est fort mélangée : enfants et jeunes Kanak se partageant entre l'étude et le travail, travailleurs engagés de provenances très diverses et parfois très éloignées (autres îles mélanésiennes, Insulinde, Japon, Réunion) fournis par un planteur et trafiquant franco-australien faisant le lien avec l'économie coloniale mondialisée. Des bagnards complètent cette tour de Babel. *A contrario*, Melvina Araújo nous transporte près d'un siècle plus tard auprès des missionnaires italiens de la Consolata, partageant la vie des Amérindiens du Roraima en Amazonie brésilienne. Souvent marqués par une expérience traumatisante dans le Kenya du début des années 1950, ravagé par l'insurrection des Mau-Mau et la répression féroce de l'armée britannique, ils rejoignent les actions de résistance des Indiens contre la colonisation intérieure venue du Sud, bien avant l'éclosion en Amérique latine de la théologie de la libération. Quels que soient les terrains et les époques, la connaissance fine de la culture et de la langue des missionnés est un préalable de la charité agissante et de l'évangélisation. Corrélativement, cette expertise est une ressource de vulgarisation pour des organisations toujours en recherche d'appuis et de financements. Bernadette Truchet analyse finement les considérations prudentes du bulletin de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, créée à Lyon en 1822, véritable miroir d'une institution qui ne se situe jamais à l'avant-garde du combat abolitionniste, mais accompagne son temps dans une condamnation de principe réitérée par le Saint-Siège.

Villages, émancipation, subalternités

Souvent implantés en milieu rural, les missionnaires construisent des villages, comme autant de nœuds où se joue le va-et-vient incessant entre le local et le global, ainsi qu'une mise en scène de la rédemption des corps et des âmes. Pascale Cornuel évoque celui de Mana en Guyane, voulu et fondé en 1835 avec son énergie coutumière par Anne-Marie Javouhey, la fondatrice des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny. Cette femme singulière n'endosse pas le combat abolitionniste. Elle agit en temps et lieu pour défendre une cause morale et spirituelle, la question statutaire apparaissant sous les espèces d'un bricolage de circonstance : saisis par l'administration aux derniers trafiquants bravant l'interdiction de la traite postérieure

au Congrès de Vienne (1815), les Noirs qui lui sont transférés reçoivent d'autorité le statut d'engagés. Tout ici nous place dans un temps liminaire : la période pré-abolitionniste, l'originalité d'une femme qui ne théorise rien mais utilise les hommes et les circonstances à merveille, la condition de libéré engagé, la préoccupation exclusivement morale et spirituelle enfin : Mana s'attache à former des consciences et des compétences, mais ne revendique pas.

La géopolitique missionnaire secoue des populations qui en sont réduites à subir. Ainsi des insulaires de l'actuelle Guinée équatoriale, sollicités et dominés successivement par le Royaume-Uni et l'Espagne. Le premier introduit des pasteurs baptistes jamaïcains noirs, qui forment un embryon d'élite locale et ouvrent l'accès au clergé ; la seconde sollicite les Jésuites puis les Clarétins, qui sont exclusivement blancs et n'ouvrent un séminaire qu'en 1912, assujettissant la population à un régime d'administration autoritaire. Là encore, des villages sont créés, comme dans le Maghreb où se déploient les Pères Blancs étudiés par Inès Mrad Dali, avec leurs villages de liberté et leurs supplétifs armés. La stratégie de la tache d'huile échoue ici à multiplier les conversions, mais témoigne d'une unité stratégique planétaire solidement garantie par un faisceau de pratiques et d'objectifs constituant une charte catholique de la Mission.

William Elvis Plata Quezada examine la stratégie de l'Église colombienne confrontée à la division meurtrière suscitée par l'abolition de l'esclavage en 1851. La courte guerre civile déclenchée par les planteurs divise le clergé en fonction de ses intérêts économiques locaux : abolitionnisme de l'archevêque de Bogota, quand les prêtres des régions de plantation sont eux-mêmes propriétaires d'esclaves. Il s'agit d'un conflit de notables, dans lequel les futurs libérés restent des spectateurs dominés.

La discordance entre les situations locales et les préconisations pontificales est ici flagrante, contrairement à la situation camerounaise d'entre-deux-guerres évoquée par Emmanuel Tchumtchoua. Comme leurs rivaux protestants, les catholiques s'installent dans une solidarité conflictuelle avec l'ordre colonial. Les missionnaires ne sont pas extérieurs aux pratiques du portage et du travail agricole non rémunérés, mais ils dénoncent publiquement – voire juridiquement – la réquisition des plus vulnérables (femmes, enfants, vieillards) et troublent un ordre dans lequel les chefs traditionnels sont devenus des auxiliaires et des profiteurs de la colonisation.

Les trajectoires de vie des enfants « rachetés » et rassemblés au XIX^e siècle près de Bagamoyo par les Spiritains du littoral swahili sont étudiées par Vincent Verbrugge. Les correspondances conservées aux archives de Chevilly-Larue confirment la conformité de ces villages avec un modèle général bien documenté : déculturation initiale avec souvent effacement de l'âge réel et des ascendants, alphabétisation et enseignements pratiques par implication dans les activités sanitaires (pour les filles) et artisanales (pour

les garçons) de la mission. Très tôt, les enfants sont triés en trois groupes informels : les éléments d'une élite chrétienne potentielle, les futurs auxiliaires pratiques, le « déchet » (*sic*) – minoritaire mais substantiel – des éléments inassimilables : fuites, suicides, attitudes rebelles. Le village est conçu pour faire souche dans une société englobante non chrétienne : les jeunes adultes sont maintenus sur place et mariés, avec l'espoir – en fait déçu – de fondation d'autres villages.

Jean-François Zorn documente l'échec de Walter Taylor à Saint-Louis du Sénégal. On peut y voir un autre témoignage indirect de la résistance passive de la société musulmane. Taylor, esclave libéré et converti en Sierra Leone, est débarqué à Saint-Louis par un navire britannique ; il est recruté comme évangéliste par la Société des Missions Évangéliques de Paris (SMEP) en 1871. Ici s'installe un malentendu qui va durer vingt ans. La SMEP veut des conversions, là où Taylor privilégie le témoignage par l'action sociale en faveur des esclaves fugitifs arrivant de l'arrière-pays non encore colonisé. Le directeur de la SMEP, Alfred Boegner, se déplace et recueille la démission de Taylor en 1891.

Nous espérons avoir contribué à explorer plusieurs questions, à peine ébauchées. Y a-t-il des convergences et des divergences confessionnelles dans le traitement des violences du travail contraint ? De quelle émancipation – réalités et limites – parle-t-on exactement à propos des rachetés et réfugiés ? Dans quelle mesure les contextes politiques locaux infléchissent-ils les pratiques missionnaires ? Corrélativement, quelle est la part des identités nationales dans le rapport individuel et concret des missionnaires à l'égard des esclaves et des travailleurs déplacés ? Enfin, dans quelle mesure les missions nous éclairent-elles sur les identités culturelles de ces populations esclavagisées et rendues « invisibles » au sein d'un grand système capitaliste planétaire ?

Les cas étudiés ne manifestent pas de différence confessionnelle notable dans le traitement des esclaves et engagés : même intention abolitionniste – nonobstant un décalage initial à l'initiative des Églises protestantes du Réveil, même inconfort sans condamnation catégorique formelle devant les pratiques du travail forcé et déplacé. La frontière entre liberté et servitude n'est pas toujours bien nette, dès que l'on abandonne une approche exclusivement juridique des pratiques missionnaires. Plus qu'à des spécificités nationales, il apparaît judicieux de se référer à des configurations contingentes de terrain. Elles introduisent des variations, parfois des transgressions flagrantes, par rapport à une homogénéité interconfessionnelle de principe. Les missionnaires de ce temps sont doublement témoins. Porteurs d'un message universel, ils sont hommes et femmes de leur temps colonial, vécu dans la contradiction d'une position solidaire mais surplombante.

Première partie

CIRCULATIONS ET RÉSEAUX

1

« L'Évangile, c'est la liberté ! » Jean-Pierre Moussa (1815-1860) Trajectoire d'un prêtre afro-européen en quête de la liberté

Giacomo GHEDINI

L'histoire de Jean-Pierre Moussa, prêtre catholique d'origine sénégalaise ayant grandi en France, est l'une des études de cas clés dans ma tentative de mettre en lumière le phénomène plus large des « *moretti* ». Le terme *moretti*, qui signifie littéralement « petits Maures », était utilisé par les missionnaires italiens pour désigner certains enfants africains (filles et garçons), en référence à leur jeune âge et à la couleur de leur peau, ainsi qu'au fait qu'ils étaient sous leur responsabilité.

Le phénomène des « *moretti* »

Les « *moretti* » étaient souvent d'anciens esclaves rachetés et transférés en Europe au XIX^e siècle par des missionnaires, pour être élevés dans des monastères et des séminaires comme des religieux autochtones, avant d'être renvoyés en Afrique. Moins de la moitié de ces enfants africains transférés en Europe atteignent l'âge adulte, en raison de maladies telles que la tuberculose, qui était souvent mortelle pour eux. Parmi ceux qui survivent, certains restent en Europe, d'autres retournent en Afrique et très peu rejoignent des congrégations religieuses. Il est difficile de donner un chiffre précis du nombre total de « *moretti* », mais je pense qu'il s'agit de plusieurs milliers. On sait par exemple qu'entre 1838 et 1864, le prêtre italien Niccolò Olivieri en a sauvé de l'esclavage environ 800, principalement des filles,

au cours de plusieurs voyages entre l'Égypte et l'Italie, en les confiant à des centaines de monastères européens, principalement français et italiens, mais aussi autrichiens, suisses et allemands. De nombreux autres missionnaires ont suivi son exemple. On peut citer Daniele Comboni (1831-1881), mais aussi le cardinal franciscain Guglielmo Massaja (1809-1889), missionnaire en Éthiopie, ou encore le célèbre cardinal français Charles Lavigerie (1825-1892), archevêque d'Alger et de Carthage, qui fut également, en 1888, le chef de file de la campagne catholique contre l'esclavage menée par le pape Léon XIII.

De tous les enfants africains amenés en Europe au XIX^e siècle, Joséphine (Giuseppina) Bakhita (1869-1946)¹ est sans doute la plus connue. Ancienne esclave soudanaise devenue religieuse en Italie, elle a été canonisée par l'Église catholique en 2000 : première sainte subsaharienne de l'époque contemporaine, nommée patronne des victimes de la traite par le pape François en 2015. Pourtant, le déplacement des enfants africains vers Europe au XIX^e siècle a joué un rôle important entre les missions, l'anti-esclavagisme et la colonisation.

J'ai commencé à faire des recherches sur les « *moretti* » dès mon mémoire de maîtrise. Ce travail est devenu une biographie du père Daniele Sorur Pharim Den (ca 1860-1900), un ancien esclave dinka libéré par Daniele Comboni, qui a grandi à Rome au Collège Urbain de *Propaganda Fide* et est devenu le premier prêtre d'origine sud-soudanaise². Ma biographie de Sorur comprend une édition de son essai *Che cosa sono i negri*, un manuscrit de 1889 qu'il n'a pas pu publier à cause de la censure de ses supérieurs. Il l'a écrit au cours de ses voyages missionnaires, de collecte de fonds et de sensibilisation antiesclavagiste en Europe, afin d'« éloigner les opinions excentriques qu'en Europe on a de la race noire, en proposant la manière la plus correcte d'étudier le problème de la civilisation et de la christianisation africaines³ ». Selon Sorur, une véritable conversion de l'Afrique ne signifie pas « laver le noir pour le rendre blanc⁴ », mais plutôt « aller vers

1. Voir Eve M. TROUTT POWELL, *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan and the Ottoman Empire*, Stanford, Stanford University Press, 2012, p. 185-206 ; Patricia SANTOS SHERMANN, « Santas e dóceis ou insubmissas e desgraçadas? Uma análise de trajetórias de mulheres resgatadas da escravidão na África Central no contexto colonial (1870-1945) », *Revista de Historia*, n. 155, 2006, p. 145-160.

2. Giacomo GHEDINI, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa, vita e scritti di Daniele Sorur Pharim Den (1860-1900)*, Roma, Studium, 2020, p. 266. Les Dinka sont l'un des principaux peuples du Soudan du Sud.

3. Daniele Pharim Den SORUR, *Che cosa sono i negri*, 1889, Archivio Comboniano di Roma, A/30, 2.1-8, p. 4, in Giacomo GHEDINI, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa...*, op. cit., p. 66.

4. Daniele Pharim Den SORUR, *Che cosa sono i negri*, 1889, Archivio Comboniano di Roma, A/30, 2.1-8, p. 130, in Giacomo GHEDINI, *Da schiavo a missionario. Tra Africa ed Europa...*, op. cit., p. 300-301.

Jésus-Christ, qui est mort non seulement pour vous les Blancs, mais aussi pour nous les Noirs⁵ ».

Le phénomène « *moretti* » a jusqu'au présent été très peu étudié par l'historiographie. Mon livre, *Da « selvaggi » a « moretti »*. *Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, est la première étude entièrement consacrée à ce phénomène⁶. Les récits de vie des « *moretti* » nous permettent de nous éloigner d'une représentation de l'histoire des missions au XIX^e siècle exclusivement centrée sur les figures des missionnaires européens. Il en va de même pour le cas de Jean-Pierre Moussa.

La vie de Jean-Pierre Moussa

Jean-Pierre Moussa est né le 18 juin 1815 à Saint-Louis, capitale du Sénégal et des Dépendances, colonie de comptoirs, dans une famille wolof, convertie au catholicisme au XVIII^e siècle⁷. L'acte de naissance indique que les deux parents étaient des Noirs libres. Baptisé encore enfant⁸, Jean-Pierre fréquente la mission locale des religieuses de Saint-Joseph de Cluny. En 1827, ses parents s'entendent avec les religieuses et le gouverneur du Sénégal pour que Moussa puisse étudier en France, avec d'autres enfants. Moussa a douze ans ; il ne reviendra au Sénégal qu'à vingt-cinq ans, après avoir été ordonné prêtre.

C'est la religieuse française Anne-Marie Javouhey (1779-1851) qui a envoyé Moussa en France⁹. Elle fut l'une des pionnières du renouveau missionnaire du XIX^e siècle, également en Afrique. En 1825, avec l'accord du gouverneur français du Sénégal de l'époque, son ami le baron Roger, Javouhey entreprend l'éducation d'un groupe de 24 enfants sénégalais

5. Daniele Pharim Den SORUR, «Le pene dei negri schiavi in Africa: manoscritto conservato nell'Archivio delle Missioni africane di Verona con introduzione e note di Renato Boccassino», *Euntes Docete*, I, 1964, p. 81.

6. Giacomo GHEDINI, *Da « selvaggi » a « moretti »*. *Schiavitù, riscatti e missioni tra Africa ed Europa (1824-1896)*, Firenze, Firenze University Press, 2023.

7. Voir Douglas JONES, «The Catholic Mission and Some Aspects of Assimilation in Senegal, 1817-1852», *The Journal of African History*, vol. 21, n°3, 1980, p. 323-341 ; Jean-Claude NARDIN, «Recherches sur les "gourmets" d'Afrique occidentale», *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 53, n°192-193, troisième et quatrième trimestres, 1966, p. 215-244.

8. *Actes de baptême*, in *Jeunes Africains*, Archives des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, Paris, 2 A f, 2-4.

9. Cf. Pascale CORNUEL, *La sainte entreprise. Life and travels of Anne-Marie Javouhey (1779-1851)*, Paris, Alma Editeur, 2020 ; Sarah CURTIS, *Civilizing habits: Women Missionaries and the Revival of French Empires*, Oxford, Oxford University Press, 2010 ; Geneviève LECUIR-NEMO, *Anne-Marie Javouhey, fondatrice de la congrégation des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (1779-1851)*, Paris, Karthala, 2001.

(20 garçons et 4 filles) en France, au siège de la communauté de Bailleul-sur-Thérain (Oise), afin qu'ils deviennent des « missionnaires indigènes » à la fin de leur formation. Au printemps 1829, les enfants commencent à tomber malades de la tuberculose. Comptant sur une amélioration du climat et suivant les conseils des médecins, les sœurs déplacent l'institut à Limoux (Aude), dans le sud de la France. Cette décision ne permet cependant pas de limiter le nombre de décès. Dix ans après leur arrivée en France, le bilan est terrible : la moitié des enfants africains sont morts. Sous la pression des parents sénégalais, le gouvernement français finit par convaincre les sœurs de ramener les survivants en Afrique. Mais trois des enfants refusent de rentrer. Ils écrivent une lettre au ministère de la Marine et des Colonies, demandant le droit de rester en France pour terminer leurs études¹⁰. Il s'agit de Jean-Pierre Moussa, Arsène Fridoil et David Boilat. L'ordination des trois prêtres africains — qui avaient terminé leurs études au séminaire du Saint-Esprit de la rue des Postes à Paris —, en septembre 1840, suscite un tel émoi en France que le roi Louis-Philippe d'Orléans et la reine Amélie de Bourbon les invitent à célébrer leur première messe au château de Fontainebleau.

Moussa décide alors de partir comme missionnaire au Sénégal, tandis que Fridoil et Boilat perfectionnent leurs études. Moussa arrive à Saint-Louis à Pâques 1841. Conscient de sa position, il entreprend sa mission avec beaucoup d'enthousiasme. Le 18 août 1841, il écrit ce qui suit à Fridoil et à Boilat pour les inviter à le rejoindre au Sénégal : « Le champ est à nous ; ne le cédon pas, amis¹¹ ! ».

Les événements ne tardent pas à changer. Après l'arrivée des deux autres prêtres « indigènes » au Sénégal, tous trois commencent à être regardés avec suspicion et à subir la jalousie et le paternalisme des missionnaires français.

En juillet 1846, pour échapper à ce climat de méfiance, Moussa retourne à Paris pour quelque mois. Les missionnaires spiritains l'accueillent froidement, mais les religieuses de Saint-Joseph de Cluny le défendent, au point qu'Anne-Marie Javouhey écrit dans une lettre à une autre religieuse : « tout ce qu'on a dit contre l'abbé Moussa sont des calomnies atroces¹² ».

10. Cf. Kelly D. BRYANT, « An ardent desire to be useful »: Senegalese students, religious sisters & migration for schooling in France, 1824-1842, in Elodie RAZY and Marie RODET (dir.), *Children on the Move in Africa: Past & Present Experiences of Migration*, Rochester, James Currey, 2016, p. 31-50.

11. Jean-Pierre MOUSSA, *Lettre à Boilat et Fridoil, 18 août 1841, Saint-Louis*, Archives Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, 3i1.3b2.

12. Anne-Marie JAVOUCHEY, *Lettre à sœur Marie-Thérèse Griffaut, 26 avril 1846, Brest*, in J. H. et M. C. DE SEGONZAC (éd.), *Anne-Marie Javouhey : Correspondance*, vol. III, Cerf, Paris 1994.



Ordination, le samedi 19 septembre 1840, par Mgr Affre dans la chapelle de la Maison Marie-Thérèse, rue d'Enfer, des trois Sénégalais (*de g. à dr.*) David Boilat, Arsène Fridoil et Jean-Pierre Moussa. (Détail du tableau de Roger, 1843.) (Photo: Jean-Claude Pariat.)



Image hautement symbolique: arrivé au Sénégal, l'abbé Moussa célèbre la messe devant une assistance composée de Blancs et de Noirs, sur l'autel que lui a offert la reine Amélie. (*Musée des Arts décoratifs.*)

Le séjour de Moussa à Paris est un vrai triomphe. Il est reçu par la reine Amélie qui lui offre des cadeaux et demande son portrait (brûlé dans un incendie et dont une copie existe au musée de Bagnères de Bigorre) pour le



Jean-Pierre Moussa (1815-1860)
peint par Pierre-Roch Vigneron
en 1847 (Détail).

château de Neuilly, près de Paris¹³. Mais surtout, durant ces mois, Moussa est le promoteur de la campagne abolitionniste française.

Le 21 décembre 1846, Moussa prononce un vigoureux sermon antiesclavagiste à Paris, du haut de la chaire de l'église Saint-Laurent, devant une foule nombreuse et attentive. C'est le journaliste et homme politique Victor Schœlcher (1804-1893) qui publie le sermon de Moussa dans *La Réforme*, dont les collaborateurs les plus connus sont Félicité de Lammenais et Karl Marx¹⁴. *L'Abolitioniste Français*, journal de la Société pour l'abolition de l'esclavage, relate également l'événement. L'éditorial est rédigé par Henri Philippe-Auguste Dutroné (1796-1866), secrétaire élu de la Société et disciple de l'abbé Henri Grégoire (1750-1831), le grand abolitionniste français. Selon Dutroné, « un prêtre nègre officiant et prêchant à Paris, après avoir officié et prêché sur la terre d'esclavage, où il va propager encore la religion du Christ, c'est un événement immense ! » ; par son exemple, Moussa marquera « la défaite à jamais décisive pour l'aristocratie de la peau¹⁵ ».

Au début de l'année 1847, Moussa décide de rentrer au Sénégal. Là, la plupart des missionnaires français et les autorités coloniales l'attendent sur le pied de guerre, jaloux de son succès en France. Dans une lettre du supérieur du Séminaire du Saint-Esprit, Monsieur Leguay, au ministre de

13. Pierre Roche VIGNERON, *Étude pour le portrait de l'abbé Moussa*, 1847, Bagnères-de-Bigorre, Musée Salies. En 2019, le Musée d'Orsay de Paris a accueilli une exposition intitulée *Le modèle noir de Géricault à Matisse*. Parmi les œuvres exposées figurait cette huile sur toile de Pierre-Roch Vigneron. Voir C. DEBRAY, S. GUÉGAN, D. MURREL, I. PLUDERMACHER, *Catalogues d'exposition Collectif*, Paris, Coédition Musées d'Orsay et de l'Orangerie / Flammarion, 2019.

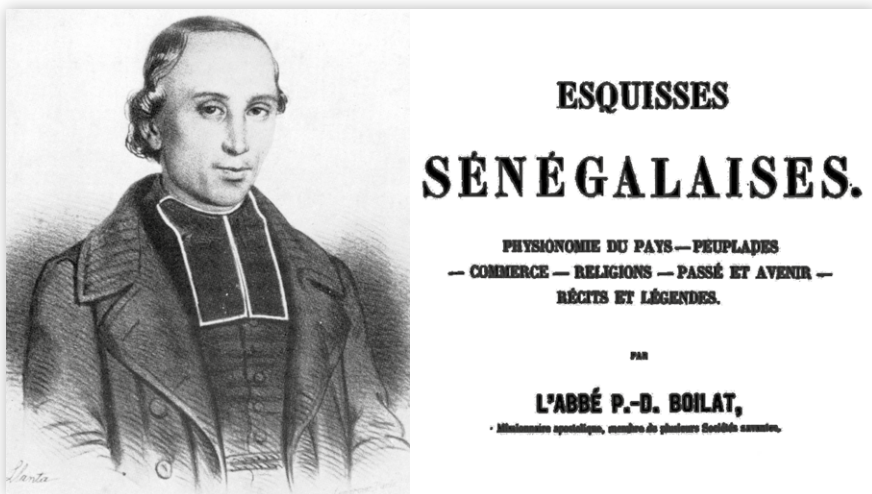
14. Seize mois plus tard, le 27 avril 1848, le gouvernement provisoire décrète l'abolition de l'esclavage dans toutes les colonies françaises, une décision radicale dont le même Schœlcher est l'inspirateur principal.

15. Henri Philippe-Auguste DUTRONE, « Éditorial », in *L'Abolitioniste français*, Tome III, Paris, Imprimerie d'E. Duverger, 1846, p. V.

la Marine, datée du 7 janvier 1847, on peut lire : «Moussa et Fridoil ont formé le dessein de devenir les chefs de la religion dans leur pays natal¹⁶.»

Après 1847, les accusations contre Fridoil, Boilat et surtout Moussa deviennent de plus en plus graves et fréquentes. Les trois prêtres sénégalais tentent de se défendre. Ils expliquent, par exemple, à propos de l'adaptation des rites catholiques à la langue et aux coutumes du peuple sénégalais, que «l'extérieur est nécessaire pour les faire des personnes intérieures¹⁷». Mais tout cela ne sert à rien. Boilat, Fridoil et Moussa sont renvoyés en France en 1852. Au cours du voyage de retour, Fridoil meurt de maladie.

Boilat accepte de ne pas retourner au Sénégal : jusqu'à sa mort en 1901, il vit successivement comme curé dans les villages de Dampart et de Nantouillet, dans le département de Seine-et-Marne (à la campagne, pas trop loin de Paris). Il s'y consacre au soin de sa paroisse, mais aussi à la rédaction d'essais sur les peuples et les langues du Sénégal, notamment sur la grammaire franco-wolof, qui lui valent un prix national¹⁸.



Portrait de David Boilat accompagnant *Les Esquisses sénégalaises* en 1853.

16. LEGUAY, *Lettre au Ministre de la Marine, 7 janvier 1847, Saint-Louis*, cit. in Henri LITTNER, *Les promoteurs du clergé autochtone de 1820 à 1848*, p. 17, Archives Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, 311.3a5.

17. Jean-Pierre MOUSSA, *Lettre à Kobès, St Marie, 6 août 1852*, Archives Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, 311.6a4.

18. David BOILAT, *Esquisses Sénégalaises. Physionomie du pays – Peuplades – Commerce – Religions – Passé et avenir – Récits et légendes*, P. Bertrand Libraire-Éditeur, Paris 1853 ; David BOILAT, *Grammaire de la langue Ouoloffe*, Imprimerie Impériale, Paris 1858.

Au contraire, Moussa réagit avec véhémence, essayant de faire valoir ses arguments. Au cours de l'été 1853, il part pour Rome afin de s'adresser directement à la Congrégation de *Propaganda Fide* et au Pape. Le but de sa visite est de réitérer la demande qu'il a vainement formulée par lettre¹⁹ : Moussa sollicite d'être nommé "missionnaire apostolique" par le Pape et de pouvoir ainsi s'appuyer directement sur le Saint-Siège, se libérant de la tutelle des missionnaires spiritains sur ses activités au Sénégal. Pendant son séjour à Rome, il n'a jamais été reçu par le Pape ni par le préfet de la *Propaganda Fide*. Après un mois d'attente sans réponse, Moussa décide de rentrer en France. Sa confiance en la Congrégation du Saint-Esprit et en la *Propaganda Fide* s'étirole : Moussa reste très isolé. Mais une opportunité inattendue se présente : une invitation officielle à venir en Haïti pour devenir le nouveau pasteur de l'église principale de la capitale, Port-au-Prince. Début décembre, *Le Moniteur Haïtien*, le principal quotidien du pays, annonce son arrivée.

Faustin-Élie Soulouque (1782-1867) fut le premier à s'intéresser à Moussa en Haïti. Né dans l'esclavage en 1782, avant la révolution des « Jacobins noirs²⁰ », Soulouque est élu président de la République de Haïti en 1847, puis nommé empereur. Il a dirigé le pays pendant une dizaine d'années. C'est une page peu connue de l'histoire d'Haïti. Après la révolution des esclaves noirs, dirigés par Toussaint Louverture, à la fin du XVIII^e siècle, et la résistance aux tentatives de Napoléon de refaire d'Haïti une colonie française, la jeune nation haïtienne a réussi à rester indépendante au XIX^e siècle, mais s'est retrouvée dans « une situation chaotique²¹ ». Chaotique d'un point de vue sociopolitique – en raison des guerres menées contre les pays voisins et d'une lutte de pouvoir déchirant le pays entre des élites noires et mulâtres représentant des intérêts économiques différents – mais aussi religieux. Haïti était un véritable carrefour de religions et de traditions différentes, comme le vaudou²².

En ce qui concerne l'histoire de l'Église catholique, les études se sont concentrées sur les efforts des missionnaires français jusqu'à la mort du

19. J.F.O. LUQUET, *Lettre à Propaganda Fide, 20 avril 1847, Monte Mario (Roma)*, Archivio di Propaganda Fide, Roma, SC, 7, 1841-1860.

20. Cyril Lionel Robert JAMES, *Les Jacobins noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue*, Paris, Gallimard, 1949 ; *I giacobini neri*, Bologna, DeriveApprodi, 2015.

21. H. J. KOREN, « Eugène Tisserant en Haïti : un diplomate inexpérimenté dans une situation chaotique », in « Haïti et les Spiritains de 1843 à nos jours », *Mémoire Spiritaine*, n° 19, premier semestre, 2004, p. 55-60.

22. Le vaudou haïtien est une religion diasporique africaine qui s'est développée en Haïti entre les XVI^e et XIX^e siècles. Elle est née d'un processus de syncrétisme entre plusieurs religions traditionnelles d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale et le catholicisme romain. Sur la relation entre le vaudou et le catholicisme en Haïti, voir Laënnec HURBON, *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Paris, Éditions Payot, 1972.

préfet Eugène Tisserant en 1845, puis sur la période qui débute en 1859, lorsque le général “mulâtre” Fabre Nicolas Geffrard (1806-1878) devient président d’Haïti, concluant un concordat avec le Saint-Siège en 1860²³.

En fait, la période de 1845 à 1859 est encore assez obscure. Une des raisons en est que dans l’historiographie associée à la Congrégation du Saint Esprit, toujours très présente en Haïti, ces années sont souvent décrites comme une période de désert spirituel et Soulouque comme un dictateur versé dans les cultes vaudous. L’histoire personnelle de Moussa apporte cependant un éclairage nouveau sur cette période. En 1847 déjà, alors que Soulouque prenait le pouvoir, l’abbé Percin, jeune prêtre de Sainte-Lucie formé en France et arrivé récemment en Haïti, écrivait à Libermann : «La peau noire est toute-puissante en Haïti [...] On rend au portrait de l’abbé Moussa, que j’ai dans ma chambre, une espèce de culte²⁴». En 1849, Soulouque écrit une lettre au Pape, demandant l’envoi d’un évêque pour son investiture en tant qu’empereur. Mais le Saint-Siège ne répond pas. Selon l’historien spiritain Adolphe Cabon, Soulouque «en conclut que Rome méprisait le gouvernement impérial parce que c’était un gouvernement noir²⁵». Pour cette raison, le nouvel empereur décide de préférer un prêtre noir à la tête de l’Église catholique d’Haïti : Jean-Pierre Moussa, le plus populaire, notamment pour son engagement contre l’esclavage.

Dès son arrivée, Moussa est accueilli avec enthousiasme par la population et devient l’un des plus proches collaborateurs de Soulouque. Entre 1853 et 1859, Moussa est l’un des personnages publics les plus cités dans *Le Moniteur Haïtien*. En février 1854, une ode en première page lui est consacrée, dans laquelle son nom est associé à ceux des abolitionnistes européens²⁶. Moussa était curé de l’église qui servait de cathédrale à Port-au-Prince et agissait comme évêque *de facto* du pays, bien qu’il n’ait pas reçu de mandat explicite du Saint-Siège. Son principal opposant en Haïti est l’abbé Percin, qui écrit à son propos : «Moussa marche rondement dans la voie de la Réforme, avec l’odieux dessein de la formation d’une nouvelle Église haïtienne indépendante de l’autorité du Saint-Siège», ajoutant : «il est d’instruction nulle, d’aucune influence ; sa pitié, sa tenue, tout se ressent

23. Pour exemple, Philippe Delisle fait commencer son histoire religieuse d’Haïti au XIX^e siècle en 1860 : *Le catholicisme en Haïti au XIX^e siècle. Le rêve d’une « Bretagne noire » (1860-1915)*, Paris, Karthala, 2003.

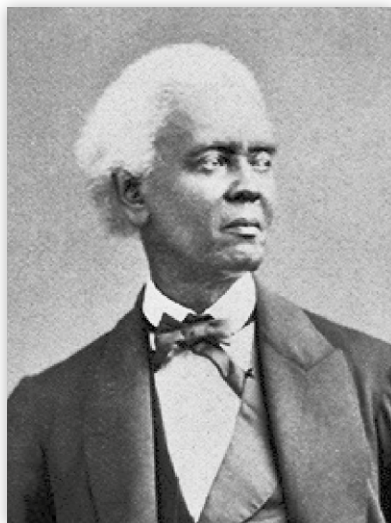
24. PERCIN, *Lettre à Libermann, s.d. [1847?]*, Port-au-Prince, cit. in Adolphe CABON, *Notes sur l’Histoire Religieuse d’Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Port-au-Prince, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, 1933, p. 392.

25. Adolphe CABON, *Notes sur l’Histoire Religieuse d’Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Port-au-Prince, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, 1933, p. 408.

26. «Ode dédiée à Mr. L’abbé Moussa, par Me. Romaneau Romane», *Le Moniteur Haitien*, IX year, n. 8, Port-au-Prince, February 4, 1854.



Faustin Soulouque (1782-1867)



Fabre Geffrard (1806-1878)

(Source : Wikimedia Commons et Archives spiritaines.)

de son ivresse permanente²⁷ ». Suivant le même schéma, les historiens spiritains, comme le père Adolphe Cabon au milieu du XX^e siècle, l'ont qualifié de « schismatique », affirmant qu'il menait « une vie qui n'a rien d'ecclésiastique²⁸ ». De telles accusations n'étaient pas rares à l'époque. Les prêtres Noirs du Brésil et du Cap-Vert en ont également fait l'objet²⁹.

Même dans les années les plus récentes, on trouve des traces de cette disqualification de Moussa³⁰. Nous sommes donc face à une véritable

27. PERCIN (1854), cit. in Adolphe CABON, *Notes sur l'Histoire Religieuse d'Haïti*, op. cit., p. 460 et 462.

28. Adolphe CABON, *ibidem*, p. 458.

29. À propos du « clergé indigène » du Cap Vert, voir R. M. DUGON, « Les origines du Clergé de l'Afrique Noire », *Les Missions Catholiques*, mai 1957-octobre 1958, p. 81- 98 ; L. JADIN, « Le clergé séculier et les capucins du Congo et d'Angola aux XVI^e et XVII^e siècles : conflits de juridiction, 1700-1726 », *Bulletin de l'Academia Belgica de Rome*, n. 36 (1964), p. 185-483. À propos du clergé noir au Brésil, voir Italo Domingo SANTIROCCHI, « O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista : modernidade e secularização », *Reflexão*, n. 42(2), 2017, p. 169-181.

30. En 2003, Philippe Delisle mentionne à peine Moussa dans son ouvrage sur le catholicisme haïtien au XIX^e siècle, notant seulement que Moussa avait été accusé d'être alcoolique (p. 33), et dans son livre de 2006, il ne le mentionne pas du tout. En 2010, Émile Jacquot a décrit Moussa comme un prêtre « faible », ajoutant que la population haïtienne des années 1850 restait « attachée à l'Église catholique malgré tout » (c'est-à-dire malgré Moussa). Même dans l'historiographie religieuse haïtienne récente, je n'ai trouvé aucune référence à Moussa. Par exemple, en 2004,

damnatio memoriae. C'est pourquoi, comme l'a récemment écrit Pascale Cornuel dans sa monographie *La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey*, «le cas de Moussa mérite peut-être d'être reconsidéré³¹». C'est encore plus évident si l'on lit les journaux haïtiens de l'époque. On y apprend que Moussa était loin d'être inactif : il était très entreprenant dans toute une série de célébrations, de discours et d'articles culturels par rapport à d'autres intellectuels du pays, même non catholiques. Dans une de ses lettres de cette période à un ami français influent, Moussa informe qu'il effectuait des visites pastorales dans l'île et qu'il avait de nombreuses obligations au quotidien³². Pour Moussa, la rupture avec le Saint-Siège n'a jamais été volontaire. Dans ses discours publics, il se déclarait prêtre catholique et exprimait son désir de rétablir l'harmonie entre Rome et Port-au-Prince. Il est impossible de savoir si l'abbé Moussa était honnête ou non, mais les journaux témoignent de sa ferveur. D'ailleurs, son dernier geste avant la mort est éloquent : il écrit à Rome pour demander son absolution et sa réadmission dans l'Église. Il meurt avant d'avoir reçu la réponse (positive) à sa demande³³, le 23 juillet 1860. Les journalistes haïtiens, bien que Soulouque ait déjà été déposé, lui consacrent de courtes notices nécrologiques favorables³⁴.

Laënnec Hurbon ne l'a pas mentionné dans son livre. Dans un petit résumé historique lié à la Conférence épiscopale d'Haïti en ligne, la formation d'un clergé noir est mentionnée, mais l'expérience de Moussa n'est pas citée du tout, affirmant plutôt que «La formation d'un clergé autochtone n'a commencé que dans les années 1920». Voir Philippe DELISLE, *Le catholicisme en Haïti au XIX^e siècle. Le rêve d'une «Bretagne noire»*, op. cit.; Philippe DELISLE, *Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIX^e siècle*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2006; Émile JACQUOT, *Les Spiritains en Haïti (1843-2003)*. D'Eugène Tisserant (1814- 1845) à Antoine Adrien (1922-2003), Paris, Karthala, 2010; Laënnec HURBON, *Religions et lien social. L'Église et l'État moderne en Haïti*, Paris, Cerf, 2004; *Histoire et Contexte Actuel de l'Eglise d'Haïti*, <https://web.archive.org/web/20090108092709/http://ecdha.org/content/view/17/30/>, consulté le 18 novembre 2023.

31. Pascale CORNUEL, *La sainte entreprise. Vie et voyages d'Anne-Marie Javouhey (1779-1851)*, Paris, Alma Édition, 2020, p. 598. Voir aussi *Une utopie chrétienne – Mère Javouhey (1779-1851), fondatrice de Mana, Guyane française*, thèse soutenue à l'Université Lyon 2, le 15 novembre 2012.

32. «Cinq premières communions dans l'année, trois sermons chaque dimanche, sans compter les fêtes particulières [...] Toutes les provinces m'adressent incessamment ou des délégués ou des lettres», Jean-Pierre MOUSSA, *Lettre à Monsieur de St Antoine, 25 janvier 1855, Port-au-Prince*, Archives Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, 3i1.7a7.

33. Adolphe CABON, *Notes sur l'Histoire Religieuse d'Haïti. De la Révolution au Concordat (1789-1860)*, Port-au-Prince, Petit Séminaire Collège Saint-Martial, 1933, p. 471.

34. «Nécrologie», *Feuille du commerce, petites affiches et annonces du Port-au-Prince*, XXXVII année, n. 30, 28 Juillet 1860.

La pensée anticoloniale de Jean-Pierre Moussa

Tout au long de sa vie, Moussa écrit des lettres et des discours, parfois publiés dans les journaux. Ils témoignent d'une pensée en constante évolution : d'abord caractérisée par une vision positive de l'assimilation coloniale française, puis de plus en plus pessimiste et enfin ouvertement anticolonialiste. En conclusion de cet article, je propose une sélection de trois extraits où apparaît sa radicalisation progressive. Le premier est tiré de son discours anti-esclavagiste prononcé en l'église de Saint-Laurent à Paris en décembre 1847. Après avoir affirmé que « l'esclavage commet un sacrilège » et que l'évangélisation des esclaves passe par leur affranchissement, car « l'Évangile, c'est la liberté », Moussa s'interroge sur sa propre identité. Il décrit la France comme « ma seconde patrie et ma mère d'adoption », et compte sur elle pour libérer les noirs de l'esclavage³⁵.

On observe ici l'évolution de son identité, déchirée par ce que William Edward Du Bois appellera aux États-Unis, une cinquantaine d'années plus tard, « la ligne de la couleur³⁶ ». En 1848, après son retour au Sénégal et en raison de l'hostilité accrue des missionnaires français, Moussa supporte de moins en moins la surveillance dont il fait l'objet. Dans une lettre à un supérieur religieux, il déclare que « l'autorité telle qu'elle est aux colonies veut qu'on sente son joug, elle méconnaît la fraternité. Elle veut être l'unique³⁷ ».

Enfin, le troisième extrait suit les années de la rupture de Moussa avec les missionnaires spiritains et son départ pour Haïti. Pour Moussa, ce texte est une réponse expressément anticoloniale à ses détracteurs, publiée dans les pages du journal le plus important d'Haïti. Je n'en cite qu'une partie : « Pourquoi – disent-ils – l'abbé Moussa a-t-il quitté le Sénégal, sa patrie ? [...] Parce qu'elles sont colonies, et là où est une colonie européenne, le fils de la négresse ne possède pas de patrie. [...] On se demande encore pourquoi l'abbé Moussa s'est réfugié à Haïti. Voici sa raison : c'est qu'Haïti est le seul sol sur le globe où le noir aspire dans toute sa plénitude l'air pur de la liberté, don des cieux³⁸ ». Des mots forts, d'autant plus que leur auteur n'est pas un adepte de Frantz Fanon ou du marxisme noir, ni un militant de la pensée décoloniale de la seconde moitié du XX^e siècle, mais un prêtre abolitionniste du XIX^e siècle.

35. Victor SCHËLCHER, « Esclavage. Sermon de M. l'abbé Moussa », *La Réforme*, 26 décembre 1846.

36. William Edward B. DU BOIS, *Les âmes du peuple noir* (1903), trad. par Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 20.

37. Jean-Pierre MOUSSA, *Lettre à mons. Monnet, 14 juillet 1848, St Louis*, Archives Congrégation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, 3i1. 4a4.

38. Jean-Pierre MOUSSA, « Mes Représailles », *Le Moniteur Haïtien*, 9^e année, n° 27 et 28, Port-au-Prince, 24 Juin 1854.

Conclusions

Pour conclure, je voudrais insister sur l'une des raisons pour lesquelles je pense que l'histoire de Moussa est si peu connue aujourd'hui. Il me semble que l'historiographie ecclésiastique ne s'est pas encore trop intéressée à prendre, au moins pour le XIX^e siècle, le point de vue d'un prêtre africain, et en particulier d'un prêtre indépendant, voire rebelle, dont Moussa est un cas exemplaire. Les prêtres « *moretti* » ont toujours été considérés comme des auxiliaires des missionnaires blancs, qui étaient leurs supposés « bienfaiteurs » ; Moussa s'est rebellé contre ce destin : il ne voulait pas être perçu comme un simple assistant, mais comme un véritable « missionnaire indigène », un protagoniste de la vie de l'Église africaine. Ce choix d'indépendance lui a coûté cher tout au long de sa vie, mais aussi après sa mort, dans la transmission de la mémoire historique.

Aujourd'hui, nous pouvons enfin valoriser des histoires individuelles comme celle de Moussa. Elle nous montre non seulement la complexité de son identité divisée en tant qu'Afro-Européen³⁹, mais révèle également les tensions internes au sein du catholicisme, déchiré entre l'universalisme et l'eurocentrisme.

39. Olivette OTELE, *Une histoire des Noirs d'Europe. De l'antiquité à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 15.