



HAL
open science

Les voies incertaines de l’instruction religieuse dans les petites Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe s.)

Vincent Cousseau

► **To cite this version:**

Vincent Cousseau. Les voies incertaines de l’instruction religieuse dans les petites Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe s.). Aliocha Maldavsky. Les Laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVIe-XVIIIe siècles, Presses universitaires François Rabelais, pp.195-219, 2017, Perspectives historiques, 978-2-86906-488-1. halshs-01909762

HAL Id: halshs-01909762

<https://shs.hal.science/halshs-01909762>

Submitted on 12 May 2024

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

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



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

Les voies incertaines de l'instruction religieuse dans les petites Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e s.)¹

Vincent Cousseau

Maître de conférences en histoire moderne

Université de Limoges

Introduction

Le projet colonisateur français dans les Antilles françaises s'accompagne dès l'origine, dans le sillage ibérique, d'un volet évangélisateur à destination des Indiens caraïbes puis des Africains. Malgré bien des écueils, à la fin du XVIII^e siècle la religion catholique, apostolique et romaine s'est imposée comme unique confession, sous l'égide d'ordres missionnaires et dans le cadre d'un maillage paroissial stabilisé. Le judaïsme, le protestantisme et, à Saint-Domingue, le culte vaudou, restent confinés aux limites de la clandestinité si bien que l'appartenance de tous les habitants des îles à une seule et même religion ne souffre guère d'exception. Ce succès d'ensemble ne saurait pourtant masquer les nombreuses remarques émaillant des sources quant à l'insuffisance de la pratique religieuse et au respect des normes promues par l'Église. Ces symptômes révèlent les limites de l'évangélisation dans les colonies françaises des Antilles et les redoutables difficultés, tant au niveau de l'organisation du culte que du message à délivrer et des conditions de sa réception. Les missionnaires, en nombre restreint et face à l'ampleur de la tâche à laquelle ils sont confrontés, sont-ils enclins dans leur entreprise à s'appuyer sur des laïcs, libres ou esclaves ?

Les travaux ayant trait à l'histoire religieuse dans les Antilles françaises, essentiellement centrés sur l'action des ordres missionnaires, font apparaître les laïcs insulaires non comme des acteurs de l'évangélisation mais comme des récepteurs plus ou moins rétifs. Leur contribution dans l'œuvre d'évangélisation a été éludée, sans doute car cet aspect n'apparaît que de façon épisodique et allusive dans les sources de l'époque. Nous tenterons ici de réévaluer l'implication des laïcs, en montrant que celle-ci a varié au cours des XVII^e et XVIII^e siècles. L'analyse sera ici centrée sur la Martinique et la Guadeloupe, mais quelques expériences en Guyane et à Saint-Domingue fourniront d'utiles éclairages ou points de comparaison.

La documentation relative à l'évangélisation et au rôle de l'Église dans la société coloniale apparaît assez fragmentaire. Elle émane toutefois de plusieurs origines : du clergé tout d'abord, des autorités civiles ensuite, et enfin des maîtres ou de leurs représentants directs au sein des conseils souverains des îles. Les sources ecclésiastiques sont concentrées en partie dans la série F5 des Archives nationales d'Outre-Mer et dans les Archives de la *Propaganda fide*. La correspondance des missionnaires, dont des fragments sont publiés dès le XVIII^e siècle, présente l'action évangélisatrice suivant un objectif de justification des actions menées. Le rôle des laïcs y est par nature peu mis en valeur, leur position passive devant contraster avec le zèle infatigable du missionnaire. Toutefois, des témoignages détaillés destinés à un large public, comme ceux des dominicains J.-B. Du Tertre et J.-B. Labat, permettent d'accéder à un discours détaché des objectifs d'édification et d'auto-justification. On regrettera en revanche que les sources de la pratique soient réduites à la portion congrue, essentiellement aux registres de baptêmes. Quant à la documentation

¹ Version écrite de la communication faite au séminaire d'histoire des missions religieuses à l'EHESS (2012-2013) organisé et publié par Aliocha Maldavsky (s. dir.), *Les Laïcs dans la mission. Europe et Amériques, XVI^e-XVIII^e siècles*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais, 2017, p. 195-219.

produite par les autorités civiles, elle évoque à travers quelques affaires et prises de décision les relations entre missionnaires et laïcs, mais aucun registre de fabrique ne nous est parvenu. Enfin, du côté des acteurs privés, quelques éléments épars (correspondances, pièces de procès...) révèlent l'implication changeante des colons au cours de la période.

En rassemblant et en croisant cette documentation dispersée, il est possible d'examiner la place des laïcs dans les affaires religieuses, et plus spécifiquement leur rôle dans la transmission des valeurs, normes et pratiques du catholicisme. De la prise de possession de l'île de Saint-Christophe en 1625 aux tremblements de l'été 1789, les situations et enjeux évoluèrent. Après une période faste, où s'accumulent les indices d'une évangélisation réussie malgré des moyens limités, les difficultés s'amoncellent. Au XVIII^e siècle, les transformations sociales (créolisation, émergence des libres de couleur...) et le poids croissant de l'économie déplacent les priorités au détriment d'une politique active d'évangélisation. Au milieu du siècle, suite à la guerre de Sept Ans, de nouveaux facteurs (éviction des Jésuites, premiers débats sur le système esclavagiste et ses abus...) contribuent à l'émergence de nouveaux questionnements sur la place et le rôle de la religion dans une société esclavagiste.

I. Missionnaires et laïcs face au défi de l'évangélisation au XVII^e siècle.

1. La mise en place d'un nouveau paysage religieux

L'universalité de la religion catholique n'a jamais fait l'objet de débats aux Antilles françaises, tout individu quel que soit son origine et son statut étant considéré comme chrétien ou destiné à le devenir. Plusieurs ordres missionnaires concurrents officient : les Capucins, les Dominicains, les Jésuites et, pour la Guadeloupe, les Carmes. Les vives dissensions initiales entre ces différents ordres s'atténuent dès lors que leurs secteurs géographiques d'intervention sont fixés. Tous partagent l'objectif de conversion des Indiens caraïbes qui repose presque exclusivement sur les prêtres. L'évangélisation des Indiens caraïbes. Un laïc, un certain Monsieur Château Du Bois, s'engage toutefois résolument dans l'instruction religieuse des Indiens caraïbes de Guadeloupe et de la Dominique, qu'il entretient chez lui². Malgré quelques succès temporaires, toutes ces tentatives tournent court

Outre la conversion des esclaves Africains sur laquelle nous reviendrons, l'encadrement religieux de la population blanche constitue une mission non moins délicate. Dans un souci d'unité religieuse, il convient en effet de surveiller les juifs et les protestants, mais aussi une population flottante composée d'engagés venus de France, de marins et de flibustiers. Dès le milieu du XVII^e siècle, il faut de plus s'occuper de l'éducation religieuse des enfants créoles, libres ou esclaves. De nombreuses difficultés pratiques se posent alors, inconnues jusqu'ici du clergé de France. La première d'entre elles est le sous-encadrement initial qui, même s'il devient moins criant dans la seconde moitié du XVII^e siècle, reste une constante tout au long du siècle suivant. L'impossibilité de remplacer rapidement les prêtres malades ou décédés conduit en particulier à des absences prolongées aux effets délétères. Une deuxième difficulté est celle de la langue, à laquelle vont s'atteler courageusement des missionnaires comme le père Breton pour la conversion des Indiens³. Vis-à-vis des Africains les Jésuites font « *instruire par le truchement de ceux qui n'entendent pas encore le français* ⁴ ». La généralisation du français et du créole fait néanmoins reculer cet obstacle à partir des années 1660, sans le faire disparaître totalement. Une troisième difficulté est l'absence de maillage

² Cet homme, aussi connu sous le nom de Claude André Leclerc, est venu aux îles sans doute vers 1666 et en 1669, et sa présence est attestée en Guadeloupe en 1689. DEBIEN, Gabriel, « Un missionnaire auxerrois des Caraïbes. Claude André Leclerc de Château du Bois à la Dominique et à la Guadeloupe », *Notes d'histoire coloniale*, n°176, 1976, p. 41-46.

³ Le père Raymond Breton a ainsi publié un *Petit catéchisme* en langue caraïbe en 1664, et l'année suivante son fameux dictionnaire français/caraïbe.

⁴ PELLEPRAT (père), *Relations des missions des PP. de la Cie de Jésus dans les Isles et dans la terre ferme de l'Amérique Méridionale*, Paris, Cramoisy, 1655.

paroissial ferme avant les années 1680⁵. Les territoires situés dans des zones de confins ne relèvent d'aucun prêtre en particulier. Ce flou permet aux colons de se rendre au culte le plus accessible, souplesse appréciable vu l'isolement de beaucoup d'entre eux et les distances à parcourir. Les possibilités d'échapper à un contrôle religieux strict sont aussi bien plus importantes qu'en France au même moment. Cette situation permet aux juifs de vivre paisiblement jusqu'au début des années 1680, moment où la surveillance se fait plus étroite⁶. Leurs esclaves ne sont pas influencés par le judaïsme, les autorités ordonnant qu'ils soient christianisés, de même que ceux des maîtres protestants également en situation d'extrême minorité⁷. Malgré ces obstacles pratiques, l'évangélisation progresse jusqu'à la fin du siècle du fait du soutien des autorités civiles et de l'assentiment des colons français. Le père Du Tertre signale ainsi qu'on y « assiste aux offices divins avec une assiduité qui témoigne assez le zèle et la dévotion des habitants »⁸. Le maître de case et les principaux domestiques se rendent à la première messe, tandis que la maîtresse et le reste de la famille suivent ensuite la « grand' messe ». La participation au culte dominical prolonge une habitude culturelle héritée de France. C'est aussi, dans un contexte d'habitat dispersé, l'occasion de rencontrer les autres propriétaires d'habitations et plus encore de se montrer avec sa suite de domestiques.

L'implication de ces « habitants », consiste dans un premier temps à construire un modeste lieu de culte et à le faire desservir régulièrement par un prêtre missionnaire, puis dans un second temps à solliciter l'érection en paroisse. En contrepartie d'un investissement modeste les habitants d'un territoire se voient reconnus en tant que communauté. Une fois installé à demeure, le prêtre missionnaire semble ne bénéficier d'aucune aide particulière pour le culte et l'instruction religieuse. Progressivement des fonctions de soutien (chantre, sacristain, diacre, acolyte et thuriféraire, sonneur et bedeau) sont introduites. Toutes les paroisses ne bénéficient pas de ces auxiliaires, mais leur place est suffisamment courante pour que le coût de leurs interventions soit précisément tarifé⁹.

2. Les habitants et l'évangélisation des esclaves

L'évangélisation des esclaves est de loin la mission la plus ambitieuse de l'Église et pour laquelle la coopération avec les maîtres est indispensable. La première exigence des missionnaires est celle de l'assistance dominicale à la messe. Lorsque les conditions pratiques le permettent, les enfants des esclaves peuvent assister au culte de façon quotidienne, comme à Saint-Christophe¹⁰. La présence hebdomadaire de tous semble acquise au père Du Tertre selon qui « ils viennent exactement à la messe les dimanches et les fêtes où (...) on leur fait un catéchisme exprès, auquel ils sont soigneux de se trouver, et j'ai assez souvent remarqué qu'ils y manquent plus par la faute des maîtres qui les occupent que par leur négligence »¹¹. Tant que les exploitations ne comptent que quelques esclaves, le déplacement peut se faire sous l'égide du maître sans grande difficulté. Lorsque les esclaves sont plus nombreux, ils sont menés en groupe de façon encadrée « sous la direction de leur commandeur »¹². Le rôle religieux des commandeurs se lit en filigrane dans l'article 5 du Code noir, qui stipule l'interdiction aux maîtres d'en recruter « qui ne fassent profession

⁵ La création de paroisses, bien que malaisée en l'absence d'évêché et de diocèse, finit par être réalisée suite à l'accord trouvé le 8 mai 1684 et ratifié le 13 octobre 1686 par arrêt du Conseil d'Etat (DAVID Bernard, « Histoire religieuse de la Martinique », *Annales des Antilles*, n°27, 1988-1991, p. 33).

⁶ Les juifs ne forment en Martinique qu'un groupe réduit à une soixantaine de personnes durant une génération (« Listes des Juifs qui sont établis à la Martinique », 1680 et 1683. Archives Nationales d'Outre-Mer, G1-499). Leur expulsion est ensuite ordonnée par Louis XIV le 30 septembre 1683, disposition confirmée deux ans plus tard par le premier article du Code noir.

⁷ Code noir, art.5.

⁸ DU TERTRE Jean-Baptiste (père), *Histoire générale des Antilles habitées par les français*, Paris, T. Jolly, 1667-1671, t. 2, p. 422. Les témoignages des missionnaires de cette époque sur cet aspect sont convergents et crédibles.

⁹ Ordonnance du 30 avril 1771. Règlements et tarif des droits curiaux et de la fabrique à la Martinique et à la Guadeloupe. DURAND-MOLARD, *Code de la Martinique*, t. 3, p. 38-43.

¹⁰ DU TERTRE, *Histoire générale*, t. 2, p. 510.

¹¹ DU TERTRE, *Histoire générale*, t. 2, p. 502-503.

¹² LABAT Jean-Baptiste (père), *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, Paris, éd. Delespine, 1742, t. 1, p. 174.

de la religion catholique, apostolique et romaine ». Toutefois le maître peut toujours donner de sa personne, en menant lui-même ses esclaves à l'occasion des fêtes les plus importantes, en particulier pendant la période de Pâques¹³.

L'organisation précise est décrite dans le manuscrit de Jean Goupy Desmarets pour l'habitation de Remire en Guyane, en 1690 :

« Un commandeur blanc est obligé de conduire aux jours chômés les esclaves de son mestre à l'église, les y faire aller deux à deux et le sous-commandeur va le premier et luy le dernier pour prendre garde qu'il n'arrive point de désordre. Le missionnaire après la messe les fait prier Dieu et leurs enseigne le catéchisme afin de les rendre capables de recevoir les sacrements comme nous, et après que tout est finy lesdits deux commandeurs doivent les ramener sur l'habitation en mesme ordre qu'ils les ont menez à l'église ¹⁴».

Les laïcs se chargent de superviser le trajet et l'assistance au culte, mais leur mission s'arrête à la porte de l'église. À la fin du XVII^e siècle, le père Labat relève que certains maîtres perçoivent le déplacement comme une contrainte et une perte de temps. Bien que la fréquentation reste satisfaisante, des rappels à l'ordre peuvent désormais être nécessaires¹⁵. L'assiduité dépend directement de l'éloignement du lieu de culte. L'obstacle de la distance permet de justifier la construction de chapelles. Ainsi dans le nord de la Martinique, la chapelle édifée dans la zone des confins entre le Macouba et le Prêcheur est desservie par le curé jésuite de cette dernière paroisse, mais seulement deux à trois fois par an¹⁶. Sur les habitations isolées, la question de la pratique religieuse sur place se pose avec acuité. Dans les débuts de la colonisation les domestiques français jouent un rôle central dans ce domaine. Le père Du Tertre indique ainsi que chez M. De Poincy, en 1656 à Saint-Christophe, les jeunes esclaves entendaient chaque matin la messe, puis « le François qui avait soin d'eux les faisoit prier Dieu tout haut, et leur apprenait le Catéchisme¹⁷», les faisant parvenir à un excellent niveau d'instruction. En Martinique, le gouverneur Du Parquet recrute spécialement un jeune homme pour faire prier ses esclaves chaque soir, longuement et en français¹⁸. Quant aux Jésuites, ils cherchent à disposer un Français dans chaque case pour mener la prière matin et soir¹⁹. À ce moment de la colonisation, les esclaves sont encore minoritaires dans la population de l'île, et comme les adultes Africains n'ont pas encore les capacités d'assurer cet encadrement, il est en conséquence confié à des Français. Par la suite la diminution du nombre d'engagés et la forte croissance de celui des esclaves rend cette méthode quasi individualisée impraticable. La prière collective, matin et soir, va y suppléer. La pratique existe déjà à l'époque du père Du Tertre, au moins dans les « meilleures familles », et encadre le temps du travail²⁰. Elle perdure à la fin du XVII^e siècle, le père Labat précisant que le catéchisme « se fait soir et matin dans les maisons bien réglées, comme [le] sont presque toutes les Habitations aux îles du Vent²¹». Le père Moreau souligne également l'implication du maître, de sa famille et

¹³ Jean Goupy des Marets, *Voyages aux îles d'Amérique et aux Côtes d'Afrique en 1681*, Bibl. de Rouen, Ms 2436, p. 164.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ « On insiste auprès des colons et des gérants pour que leurs esclaves soient conduits à l'église de bon matin sous la direction de leur commandeur », LABAT, *Nouveau voyage*, éd. Delespine, 1742, t. 2, p. 172-174.

¹⁶ LABAT, *Nouveau voyage*, Paris, éd. T. Legras, 1742, t. 1, p. 160.

¹⁷ DU TERTRE, *Histoire générale*, t. 2, p. 510-511.

¹⁸ J.-B. Du Tertre précise que « tout se terminait par un Exaudiat pour le Roi, et la maison Royale : à son imitation les habitants ont pris cette Sainte Coutume ». *Ibid.*, t. 2, p. 472.

¹⁹ PELLEPRAT (père), *Relation des missions*, p. 58.

²⁰ « Chez tous les Gouverneurs, l'Aumonier ou quelque autre de la maison, a soin de les faire prier Dieu. L'on observe la même chose dans les meilleures familles, où le commandeur ou quelque engagé les fait prier Dieu le matin avant d'aller au travail et le soir après l'avoir fini », DU TERTRE (père), *Histoire générale*, éd. T. Jolly, 1667, t. 2, p. 503.

²¹ LABAT, *Nouveau voyage*, La Haye, éd. P. Husson, 1724, t. 2, p. 49.

des domestiques²². Le déroulement précis de la prière nous est connu à cette époque à travers l'exemple de l'habitation guyanaise de Remire. Après un appel de chacun, le commandeur dirige la prière commune selon des règles strictes²³. Cette pratique collective repose directement sur le maître ou son représentant et constitue la plus régulière implication de laïcs dans le processus d'évangélisation. Elle réussit si bien que selon le père Fauque elle serait reconduite par les esclaves hors de toute contrainte et du cadre de l'habitation²⁴.

Avec les progrès de la créolisation et du métissage le contraste religieux entre le Blanc (chrétien) et le Noir (païen à évangéliser) s'estompe progressivement. La nouvelle frontière n'est plus strictement raciale et statutaire, mais dépend de l'origine, avec la distinction entre chrétiens de naissance (Français et Créoles) d'une part et Africains d'autre part.

3. Le baptême, moment privilégié de l'instruction religieuse

L'accès aux sacrements est en principe indépendant de la volonté du maître, hormis le mariage pour lequel son autorisation est obligatoire²⁵. Le mariage est le seul sacrement posant difficulté aux propriétaires du fait de l'implication légale de non séparation des conjoints et de leurs jeunes enfants et de la nécessité de devoir céder un des deux conjoints s'il appartient à un autre propriétaire. L'attitude des maîtres en la matière, oscillant entre refus et incitation, est surtout empreinte de négligence. Quoi qu'il en soit le rôle du mariage dans l'évangélisation est secondaire, comme celui de l'extrême-onction d'ailleurs²⁶. Le baptême représente en revanche un enjeu crucial pour l'instruction religieuse.

Pour les esclaves venus d'Afrique, tous les ordres missionnaires jugent l'instruction préalable indispensable. Un temps est prévu à cet effet le dimanche matin après la messe, à charge pour le maître d'y envoyer les esclaves concernés. Cependant une partie des apprentissages se réalise sur l'habitation même, par les esclaves estimés les plus aptes ou par ceux chargés de l'adaptation des nouveaux venus sur l'habitation²⁷. Les prêtres et les maîtres se reposent donc en partie sur des esclaves pour la préparation au baptême, notamment sur ceux de même « nation » afin de pouvoir la faire débiter aussitôt, sans attendre la maîtrise du créole ou du français²⁸. La teneur exacte de cette instruction déléguée nous échappe en grande partie. Elle comprend sans nul doute l'apprentissage de quelques prières et des principaux dogmes chrétiens, reformulés à l'aune des repères partagés entre l'Africain et son instructeur. Les circonstances du

²² « Mémoires concernant la mission des pères de la Cie de Jésus dans les Isles Françaises de l'Amérique », attribué au père Moreau, vers 1709, publié par les *Annales des Antilles*, 1988-1991, n°27, p. 72-75.

²³ « Lorsque les esclaves sont tous assemblés et qu'ils ont répondu, le commandeur blanc fait la prière en français et parle tout haut et le plus distinctement qu'il peut et à genoux avec tous les esclaves qui repettent aussy tout se qu'a dit le commandeur qui prend garde avec le mestre de l'habitation sy tous les esclaves repettent sy ils sont bien à deux genoux et les mains jointes et levés en haut. Lorsque la prière est faite chacun se lève et le mestre donne ses ordres au commandeur blancs... », Jean Goupy des Marets, *Voyages aux îles d'Amérique et aux Côtes d'Afrique en 1681*, Bibl. de Rouen, Ms 2436, 158. Voir aussi p. 164.

²⁴ Ce jésuite, parti à la rencontre d'esclaves fugitifs en forêt dans les environs de Cayenne, observe que « les Nègres Marrons (...) [ont] la coutume, malgré leur libertinage (ce qu'on aurait de la peine à croire) de prier Dieu soir et matin. Ils baptisent même les enfants qui naissent parmi eux, et ont grand soin de les instruire des principes de la foi autant qu'ils en savent eux-mêmes ». Ce récit répond toutefois largement à un souci d'édification. Lettre du père Fauque au père Allart, Cayenne, 10 mai 1751, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Paris, J-G. Mérimot, vol. 8, 1781, p. 23.

²⁵ Code noir, art. 10 et 11.

²⁶ Celle-ci nécessite un déplacement du prêtre sur l'habitation, et n'est assurément pas systématique. Elle devait être quasi-inconnue les plus éloignées, mais plus accessible pour les habitations proches. Ainsi le Sieur Roy fait-il appeler le père Labat pour confesser un esclave mordu par un serpent. LABAT, *Nouveau voyage*, éd. Delespine, 1742, t. 1, p. 67.

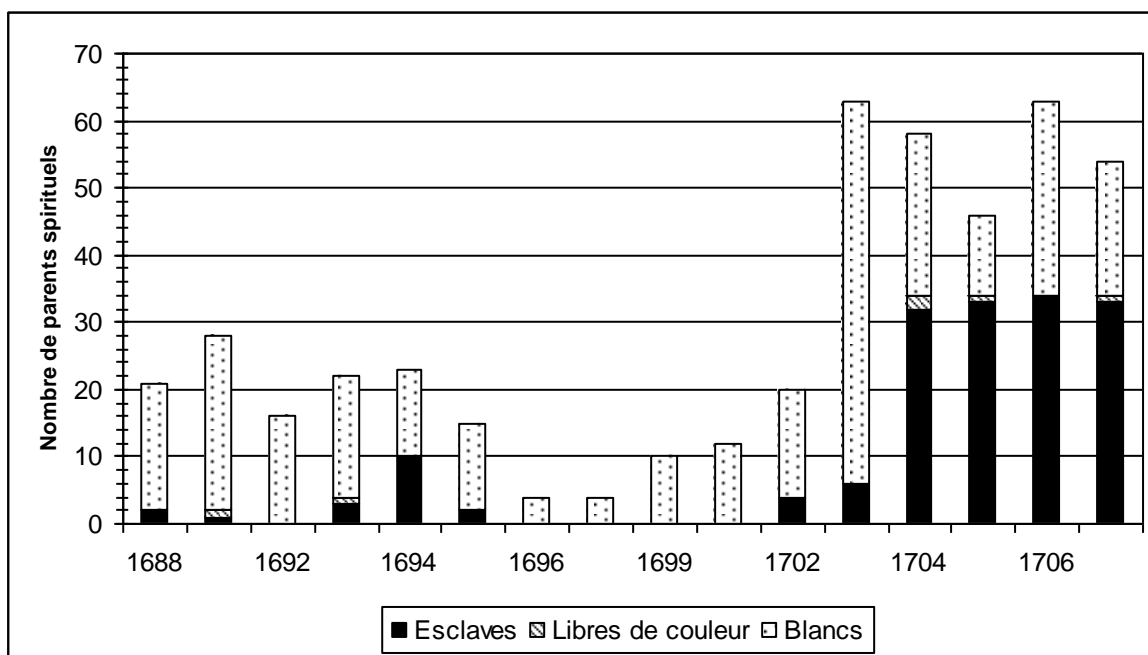
²⁷ « On destine ordinairement quelqu'un qui est bien instruit pour faire la doctrine en particulier aux nègres nouveaux, sans compter que ceux chez lesquels on les a logés ont un soin merveilleux de les instruire quand ce ne serait que pour pouvoir dire au curé, ou à leur maître, que le nègre qu'on leur a confié est en état de recevoir le baptême », LABAT, *Nouveau voyage*, La Haye, éd. P. Husson, 1724, t. 2, p. 49.

²⁸ MOREAU (père), « Mémoires concernant la mission... », p. 58.

baptême des Africains peuvent être observées à partir du registre d'esclaves du Macouba²⁹. Les 64 baptêmes d'Africains effectués de 1694 à 1704 sont réalisés collectivement, par groupe de 3 à 20 personnes. L'indication de l'identité des 105 parents spirituels permet de repérer 100 libres (99 Blancs et 1 Libre de couleur) et 5 esclaves. Il est peu probable que ces parents spirituels, majoritairement blancs, jouent un rôle réel par la suite puisqu'ils ne sont pas les propres maîtres de ces nouveaux chrétiens. S'ils représentent un référent extérieur à l'habitation, leur implication dans l'instruction religieuse s'en trouve nécessairement réduite. Dans ces conditions, le baptême des Africains constitue avant tout un rite d'intégration à la communauté paroissiale.

Le baptême des enfants des esclaves, dispensé systématiquement et peu après la naissance, peut être observé à la même période au Macouba. Il entraîne une responsabilité des parrains et des marraines d'autant plus forte que ceux-ci sont proches de l'enfant et de ses parents, socialement et géographiquement.

Les parents spirituels des enfants esclaves nés au Macouba (Martinique, 1688-1707)



Echantillon : 235 baptêmes, pour 459 parrains et marraines identifiés.

Jusqu'en 1703 les parents spirituels sont presque toujours des libres (210 sur 238), tandis que les quatre années suivantes les esclaves deviennent majoritaires (132 sur 221). Ce basculement, sans doute initié par le prêtre, marque la reconnaissance de la capacité de ces derniers à instruire, déjà observée peu de temps auparavant sur l'habitation dominicaine du Fonds Saint-Jacques. Les parrainages sont alors assurés par les esclaves eux-mêmes, même si le père Labat prend soin d'écarter les moins qualifiés. Le parrain courant se montre particulièrement zélé à l'égard d'une de ses filleules :

« Elle se mettoit à genoux devant lui pour repeter ses prières et son Catechisme, et quand elle manquoit, il lui donnoit des coups de fouet sur les épaules, dont elle le remercioit ensuite, et lui baisoit les pieds. Je lui demandois quelque fois pourquoi elle souffroit que ce petit Negre la battît, elle me répondoit simplement, c'est mon parrain ³⁰».

²⁹ Le registre de baptêmes des esclaves du Macouba, le plus ancien conservé pour les Antilles françaises, est une copie tardive souffrant de nombreuses lacunes. Archives dép. Martinique, série E-dépôt, 26J 15/25.

³⁰ LABAT, *Nouveau voyage*, La Haye, éd. P. Husson, 1724, t. 2, p. 49.

Non seulement des prêtres sont tout à fait prêts à déléguer une partie notable de l'instruction religieuse, mais ils sont de plus en mesure de trouver des appuis parmi les esclaves évangélisés.

II. Les espaces propres à l'implication des laïcs

1. Les cadres étriqués de l'action des libres

Hors de l'habitation et de l'église paroissiale, la collaboration entre prêtres et laïcs libres s'impose pour la gestion des paroisses, des hôpitaux et des petites écoles. La participation des libres à la gestion matérielle des paroisses et le niveau des dépenses ne peuvent être évalués avec précision, faute de conservation de registres de fabrique. Des rapports indiquent néanmoins que les réparations de l'église et du presbytère occasionnent les frais les plus lourds, ce qui pose souvent difficulté lorsque les paroisses sont pauvres³¹. Mais la bonne volonté peut aussi faire défaut, comme on le remarque pour la paroisse du Trou, à Saint-Domingue, où l'église de bois est « *d'assez mauvais goût et peu ornée* », alors même que les habitants disposent de « *fonds très considérables* »³². La « *grande négligence dans la gestion des biens temporels de nos colonies* »³³ et la difficulté à trouver des volontaires pour se porter à la tête de la fabrique³⁴ traduisent le désengagement des habitants au XVIII^e siècle.

En milieu urbain des structures hospitalières ouvrent assez précocement, en particulier en Martinique. En 1665 est créé un hôpital à Saint-Pierre, à la tête duquel se trouvent trois directeurs, puis un autre en 1709 au Fort-Royal. À partir de 1741 les religieuses dominicaines ont la charge de l'hôpital des femmes et de l'orphelinat de Saint-Pierre. À Saint-Domingue Jean Jasmin, un esclave affranchi obtient un terrain pour y fonder en 1756 un hospice pour hommes de couleur âgés, avec l'aide du père jésuite Daupley³⁵. Ces structures, outre le secours matériel qu'elles apportent et qui en forment l'objet principal, permettent au clergé de poursuivre l'évangélisation des personnes admises. Les laïcs sont toutefois cantonnés aux tâches administratives ou matérielles, ne permettant guère de créer un pont entre vie profane et vie religieuse. Cette possibilité existe en revanche dans le cadre scolaire à travers les petites écoles, qui sont nombreuses quoique précaires et destinées à un public limité³⁶. Leur ouverture est conditionnée à l'obtention d'une autorisation administrative, délivrée après approbation du prêtre³⁷. La complémentarité du maître d'école et du missionnaire se lit dans l'ordonnance de 1718, qui prévoit « *que les maîtres des dites écoles soient exacts à conduire, eux-mêmes, leurs écoliers tous les jours à la messe, et aient soin de les faire assister aux catéchismes les jours que les révérends père le feront* »³⁸. Ponctuellement, et dès la fin du XVII^e siècle, des maîtres d'école peuvent même contribuer à l'instruction religieuse des esclaves, hors du cadre de l'habitation³⁹. Ces quelques instructeurs cumulent souvent le rôle de chantre et de sacristain, et participent en tant que tels à l'évangélisation d'une fraction des enfants.

³¹ Anom, F3/39, f°142-143. Observations faites par le gouverneur de la Martinique, 1743, pour Macouba. Outre l'entretien des bâtiments doivent aussi fournir les registres vierges pour la tenue des actes. Ordonnance sur les cures et paroisses du 11 mai 1726, art.14. DURAND-MOLARD, *Code de la Martinique*, Saint-Pierre, J.-B. Thounens, 1807, t. 1.

³² Lettre du père Margat, après 1739, *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Paris, J.-G. Mérimot, vol.7, 1781, p. 212.

³³ DURAND-MOLART, *Code de la Martinique*, Ordonnance concernant les biens des fabriques des églises, 24 novembre 1781, t.3, n°594, p. 496.

³⁴ RENNARD Joseph, *Revue de l'histoire des missions*, déc. 1931, p. 567 (paroisses du Baillif et de Capesterre, en Guadeloupe).

³⁵ JAN, Jean-Marie, *Les congrégations religieuses à Saint-Domingue*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1951, p. 122.

³⁶ Il n'existe pas en Martinique ou Guadeloupe de système éducatif complet, la coutume des habitants aisés étant d'envoyer étudier leurs enfants en France à l'adolescence. RENNARD Jean, « Les écoles de la Martinique au XVII^e et au XVIII^e s. », *Annales des Antilles*, 1978, n°22, p. 15-53 et LOUIS Abel, *Les libres de couleur en Martinique*, Paris, L'Harmattan, 2012, t. 2, p. 265-275.

³⁷ L'autorisation est nécessaire depuis l'ordonnance du 13 juillet 1684 (Anom, C8a/3).

³⁸ Ordonnance de 1718. DURAND-MOLART, *Code de la Martinique*, t. 1, n°53, p. 147-148.

³⁹ LABAT, *Nouveau voyage*, éd. Delespine, 1742, t. 1, p. 289, 293.

2. Les esclaves urbains, acteurs de leur évangélisation

La vie religieuse est en principe facilitée en ville par la présence de « curés des nègres » assurant un culte spécifique aux esclaves et par une meilleure accessibilité à l'église. La plus grande autonomie n'améliore certes pas l'instruction de tous, notamment des Africains⁴⁰, mais certains peuvent la mettre à profit pour fréquenter le culte plus assidûment ou devenir acteurs de leur évangélisation. C'est ainsi en milieu urbain qu'apparaissent des confréries d'esclaves, mises sur pied par les Jésuites comme celle du Rosaire, mentionnée d'abord dans les années 1650-1660 puis à la fin de la décennie 1680. Ce mouvement est à relier à des manifestations publiques, comme la procession d'esclaves en l'honneur de Saint François de Borgia organisée par le père Mongin⁴¹. L'activité de ces confréries est fort mal connue, leur existence même n'étant révélée qu'à l'occasion de la surveillance dont elles font l'objet. Ainsi en 1752 les Jésuites de Guadeloupe mettent en place une confrérie sous le patronage de la Vierge, mais le secrétaire d'Etat de la Marine en refuse aussitôt la pérennisation. Le gouverneur général Bompar, devenu plus vigilant en 1753, se rend alors à Saint-Pierre pour constater que les « curés des nègres » capucin et jésuite organisent, comme à l'accoutumée pour la Fête-Dieu, une grande procession mettant en scène un Roi, une Reine et leurs suivants⁴². Une manifestation d'une telle ampleur nécessite l'exercice de responsabilités par les esclaves. Elle permet au prêtre de valoriser les plus pieux ou exemplaires d'entre eux et les plus actifs au quotidien dans l'évangélisation de leurs congénères. Un autre témoignage de 1773 atteste de la survivance et de la mutation de cette procession annuelle après l'expulsion des Jésuites. Elle regroupe alors environ 300 esclaves menant une « idole de leur pays », dont deux sont « vêtus en sacrificateurs⁴³ ». À ce moment la distribution des rôles ne relève plus des missionnaires, choqués tout comme un témoin par la « cérémonie impie et (...) l'assemblage monstrueux et sacrilège de Jésus-Christ avec Bélial⁴⁴ ». Ce syncrétisme à l'œuvre révèle l'incapacité des missionnaires succédant aux Jésuites à encadrer et à canaliser les expressions publiques de la religion des esclaves. Après l'éviction des Jésuites, et comme démontré avec conviction par Sue Peabody, la détérioration de l'encadrement des pratiques religieuses favorise le syncrétisme hors de l'Église⁴⁵.

C'est à Saint-Domingue et sous la responsabilité des Jésuites que l'autonomie servile apparaît la plus franche, à travers la brève prise en charge d'une église du Cap entre 1758 et 1761. Certains esclaves s'érigent alors, comme le raconte le juriste Émilien Petit qui s'en scandalise, « en chantres, en bedeaux et en espèce de marguilliers⁴⁶ », reproduisant ainsi le fonctionnement des fabriques. Ils intègrent de nouveaux objets de culte, qu'É. Petit qualifie d'« objets profanes d'un culte idolâtre⁴⁷ ». Les marguilliers officiels veillent bien à fermer l'église le soir et entre midi et deux heures, mais durant le reste de la journée et en l'absence du prêtre, l'un des esclaves a « coutume de catéchiser ou de prêcher les autres ». Le père jésuite laisse ainsi se développer les initiatives de ces esclaves dont l'aire d'action dépasse bientôt le cadre de l'église pour s'étendre aux alentours :

⁴⁰ Anom, F3/74, répertoire des notions coloniales, article « Baptême », p. 23.

⁴¹ « L'évangélisation des esclaves au XVII^e s. Lettres du R.P. Mongin », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 1984, n°61-62, p. 120.

⁴² Lettre du Gouverneur général Bompar. Anom, F3/258, f° 76 et s.

⁴³ Lettre d'un créole, 15 août 1773. Anom, C9b/29 (cité par PLUCHON, Pierre, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs*, Paris, Karthala, p.39). L'ordonnance du 30 mai 1776 n'autorise les esclaves à participer aux processions « qu'avec leurs habits ordinaires » (DURAND-MOLART, *Code de la Martinique*, t. 3, p. 255).

⁴⁴ Lettre d'un créole, 15 août 1773. Anom, C9b/29.

⁴⁵ PEABODY Sue, « 'A Dangerous Zeal': Catholic Missions to Slaves in the French Antilles, 1635-1800 », *French Historical Studies*, XXV, 2002, p. 90.

⁴⁶ Arrêt de règlement du Conseil du Cap sur les abus, en matière de religion, des Gens de couleur, 18 février 1761, MOREAU DE SAINT-MERY, *Loix et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent*, t. 4, p. 352.

⁴⁷ PETIT Émilien, *Traité du gouvernement des esclaves*, Paris-Genève, 1771, t. 1, p. 226. Les Jésuites sont pourtant réputés vigilants quant à l'envahissement du culte catholique par des « superstitions » (LABORIE, P. J., *The coffee planter of Saint-Domingo*, London, T. Cadell & W. Davies, 1798, appendix, 98).

« Ces mêmes nègres allaient souvent et fréquemment dans l'étendue de la banlieue catéchiser dans les maisons et les habitations, sans y être autorisés ; qu'outre les vérités et les dogmes de notre religion pouvaient être altérés dans la bouche d'un missionnaire de cette espèce, le bon ordre et la sûreté publics en étaient nécessairement blessés ⁴⁸ ».

L'épisode, outre qu'il nous renseigne sur la facilité de déplacement de ces esclaves urbains, indique que certains missionnaires sont capables de déléguer des tâches fondamentales. Il révèle une participation forte et volontaire des esclaves, sous la bénédiction tacite de pères jésuites. Le Conseil supérieur du Cap met fin à ces pratiques assez rapidement⁴⁹, mais celles-ci ont pu se déplacer et se perpétuer clandestinement. Au-delà du prétexte d'ordre public, il apparaît que les principaux colons qui siègent dans cette institution refusent toute reconnaissance aux esclaves d'une fonction religieuse officielle, fût-elle mineure comme celle de bedeau. Cette propension à empêcher une prise en charge du sacré par des esclaves se retrouve avec l'ondoïement. Que ce soit en ville ou sur les habitations, les sages-femmes, en général des femmes de couleur, semblent y recourir systématiquement et sans contrôle, alors qu'il devrait être réservé aux cas où le nouveau-né malade court un danger de mort. Aussi le Conseil Souverain de Martinique déclare en 1758 que tout ondoïement doit être enregistré, qu'il ait été effectué par le missionnaire, la sage-femme ou toute autre personne⁵⁰, et que sa nécessité doit être constatée par un chirurgien, faute de quoi « *il est défendu de faire ondoyer aucun enfant* ⁵¹ ». Si le respect de cette disposition est invérifiable, la poursuite d'ondoïements clandestins ou non autorisés au préalable ne fait guère de doute et traduit une appropriation du rite⁵².

III. Le temps de la méfiance (début XVIII^e siècle à la guerre de Sept Ans)

On voit apparaître au XVIII^e siècle des signes, diffus mais concordants, d'un reflux de la pratique religieuse. La fragilité de l'évangélisation des esclaves est souvent soulignée, tandis que les maîtres se placent de plus en plus en retrait.

1. Un contexte de dégradation du sentiment religieux et de l'effort missionnaire

Au début du XVIII^e siècle le maillage paroissial est désormais en place en Martinique et en Guadeloupe, même si quelques paroisses seront encore créées au fur et à mesure du progrès du peuplement. Chaque paroisse dispose d'un seul prêtre, hormis en milieu urbain où l'effectif est renforcé par la présence de « *curés des nègres* » ou de maisons propres à un ordre⁵³. La stabilité de l'effectif ecclésiastique tranche avec la forte croissance démographique des îles, les populations martiniquaise et guadeloupéenne quadruplant au cours du siècle. Le pouvoir civil, intendant et gouverneur, n'encourage pas l'appel à des renforts qui pourraient à un titre ou un autre générer des coûts supplémentaires pour les finances publiques. Aux causes financières de l'insuffisance de l'encadrement, on invoque également un moindre zèle de la part des missionnaires, et il semble en effet qu'on ne se bouscule guère en France pour aller officier dans les colonies de la Caraïbe. Les Antilles ne sont plus considérées comme des zones d'évangélisation prioritaires, tout étant désormais conditionné aux intérêts économiques et commerciaux et à ses corollaires juridiques et militaires.

Dans ces conditions, les prêtres ne sont plus en capacité de répondre aux nécessités de leur ministère, et en particulier de se rendre sur les habitations. Les lettres du père Martel adressées au père Mane, supérieur

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Arrêt du 18 février 1761. MOREAU DE SAINT-MERY, *Loix et constitutions*, t.4, p.352-356.

⁵⁰ Arrêt du Conseil Souverain du 13 mai 1758, DURAND-MOLARD, *Code de la Martinique*, *op.cit.*, t. 2, n°226, art. X, p. 45.

⁵¹ Ordonnance concernant l'administration des Fabriques des paroisses, la réformation, la tenue des Registres des Baptêmes, Mariages, Sépultures..., *ibid.*, n°552, art. 6, t. 3, p. 380.

⁵² En 1791 au Macouba, l'esclave Prudence est « *ondoyée par le mulâtre Valère, en danger de mort* », sans mention d'autorisation. Arch. Dép. Martinique, reg. d'esclaves du Macouba, année 1791.

⁵³ En 1687 les petites Antilles françaises comptent, pour une population de 36 555 personnes, 72 religieux (dont 30 en Martinique et 22 en Guadeloupe), plus 13 religieuses en Martinique. Anom, G1-499, recensement général de 1687.

de la mission dominicaine, donnent un aperçu de difficultés propres « à lasser le zèle d'un Saint-Paul⁵⁴ ». Le missionnaire dresse un tableau consternant de la pratique religieuse et des mœurs à Basse-Pointe, partagé par sa hiérarchie qui admet le « peu de progrès que la Religion et le Christianisme font dans les colonies⁵⁵ ». À ce moment, les engagés ont pratiquement disparu des petites Antilles pour être remplacés par une domesticité servile. Ce relais classique et si efficace au XVII^e siècle pour l'évangélisation des esclaves s'est évanoui, le maître étant au mieux épaulé par un économe et un commandeur, de plus en plus souvent un créole de couleur. Les maîtres eux-mêmes sont décrits « comme esclaves de la cupidité, et aussi peu instruits que leurs Esclaves », leur unique préoccupation étant que « les nègres leur rendissent bon compte de leur travail⁵⁶ ». L'indigence de l'instruction religieuse touche leurs propres enfants, dont certains, à l'âge de 12 ans, ne sont entrés dans une église que le jour de leur baptême⁵⁷. Une partie croissante de la population se tient donc en retrait de toute vie religieuse, particulièrement les libres et esclaves des habitations éloignées et plus encore les individus installés sur les îles neutres de Sainte-Lucie et de la Dominique⁵⁸. Le père Martel se présente comme esseulé et sans réel soutien local, et c'est dans ce contexte qu'il met au point une nouvelle organisation reposant sur des laïcs pour ré-évangéliser les quelques 4 000 esclaves de sa paroisse de Basse-Pointe. Devant tenir compte de leur statut inférieur, il ne peut se montrer aussi entreprenant que son collègue Lombard à Cayenne⁵⁹. Il obtient toutefois des maîtres qu'ils lui envoient chaque jour un « Nègre et une négresse les plus capables d'instruction⁶⁰ » afin qu'ils forment à leur tour leurs congénères sur les habitations, en assurant le catéchisme et les prières quotidiennes.

2. Le désengagement des habitants

Plusieurs éléments distincts renseignent sur la moindre implication des maîtres dans l'instruction religieuse de leurs esclaves. De façon révélatrice on remarque qu'ils assurent moins souvent le parrainage d'esclaves, même si la pratique perdure tout au long du XVIII^e siècle⁶¹. Si les habitants s'intéressent toujours au baptême de leurs esclaves, c'est parce qu'il reste une condition *sine qua non* de l'intégration des « nègres nouveaux » africains sur l'habitation. De trop longs délais de baptême mécontentent donc les propriétaires, prompts à se plaindre des missionnaires scrupuleux sur cet article. Ainsi J.-B. Thibaut de Chanvalon évoque le cas d'esclaves âgés morts sans avoir été baptisés⁶². Ce créole martiniquais n'incrimine pas les habitants, mais les missionnaires trop exigeants. Toutefois la responsabilité est assurément partagée, car de tels oublis révèlent une fréquentation inexistante du culte par ces esclaves et le désintérêt prolongé du maître sur leur statut religieux. Ce désengagement est souligné par un père jésuite, qui met en avant « les fautes dans lesquelles [les maîtres] tombent quelquefois envers leurs esclaves (...) en ne veillant pas assez sur leur conduite spirituelle⁶³ ». Émilien Petit, fin connaisseur des réalités coloniales, affirme ainsi que

⁵⁴ *Histoire des hommes illustres*, p. 611.

⁵⁵ Lettre du 20 sept. 1722 paraphée par le père Mane. Anom, F3/90, f°5.

⁵⁶ *Histoire des hommes illustres*, p. 602.

⁵⁷ *Histoire des hommes illustres*, p. 610.

⁵⁸ « On y vit dans une grande liberté, où pour mieux dire libertinage, sans subordination et sans aucun exercice de religion », rapport de 1743, Anom, F5/A27, cité par RENNARD, Joseph, *Revue de l'histoire des missions*, déc. 1931, p. 576.

⁵⁹ Celui-ci construit des bâtiments dans les années 1720 à l'aide de « deux esclaves nègres » et « deux Sauvages », afin d'y recueillir des enfants indiens dociles et disposés et d'en faire des « Séminaire de catéchistes destinés à prêcher la loi de Jésus-Christ ». Une fois éduqués, à l'âge de 17 ans, ils sont renvoyés dans leurs tribus et remplacés par d'autres enfants. *Ibid.*, p. 267.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 605.

⁶¹ En Martinique les Blancs représentent 8% des parents spirituels des enfants d'esclaves de Case-Pilote (1758-1784) et 11% au Trou-au-Chat (1787-1789).

⁶² THIBAUT DE CHANVALON J.-B., *Voyage à la Martinique, contenant diverses observations sur la physique, l'histoire naturelle, l'Agriculture, les Mœurs et les usages de cette isle, faites en 1751 et dans les années suivantes*, Paris, J.-B. Bauche, 1763, p.90.

⁶³ *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Paris, J.-G. Mériqot, vol. 8, 1781, p. 24.

l'instruction religieuse « est négligée par tout le monde, sans exception⁶⁴ ». Ce diagnostic peut toutefois être nuancée par des cas individuels, tel cet habitant de Saint-Domingue, Galbaud du Fort, décrivant sa vie modèle à sa femme : « Voici la vie que je mène... je ne sors que le dimanche pour aller à la messe (...). Je me lève à six heures (...) A une heure et demie, je fais faire la prière à nos nègrillons, après les avoir fait dîner devant moi. J'appelle à la prière les nègres de l'hôpital, ensuite je fais le catéchisme⁶⁵ ».

La fréquentation dominicale de l'église par les esclaves semble se dégrader, du moins pour les habitations éloignées. La perte de temps qui résulte des longs trajets à effectuer pèse autant sur le maître que sur l'esclave, qui peut être rétif à y consacrer son peu de temps disponible. C'est pourquoi des habitants de Saint-Domingue demandent et obtiennent en 1715 l'autorisation de pouvoir construire leurs propres chapelles. L'engouement des propriétaires est immédiat, mais alerte les autorités qui reviennent sur cette permission dès l'année suivante. En effet, les administrateurs soupçonnèrent, à juste titre, qu'il se fût agi avant tout d'une stratégie d'évitement de l'église paroissiale. En Martinique les demandes vont être traitées au cas par cas, comme pour le Gros-Morne, bien éloigné de la Trinité, ou encore Morne-Rouge, sous dépendance de Saint-Pierre⁶⁶. Les autorités, tant civiles que religieuses hésitent avant de donner leur accord, car si l'existence d'une chapelle offre la possibilité d'exercer un culte de proximité, elle dissuade de la fréquentation assidue de l'église paroissiale, où est dispensé le catéchisme.

3. Des maîtres aux aguets

Les premiers signes de détérioration des rapports entre missionnaires et la société civile apparaissent dès la fin du XVII^e siècle. Depuis la Martinique, le père Paul informe le 6 octobre 1685 son supérieur, le prieur du noviciat général de Paris, des « Calomnies dont on tache de nous noircir » et de « toutes les Méchantes affaires qu'on leur [nos Religieux] suscitées⁶⁷ ». Selon Gabriel Debien, après 1704 des pères dominicains commencent même à être insultés par des « libertins »⁶⁸. Pour autant, ces difficultés sont concentrées en milieu urbain ou concernent des cas particuliers, à l'image de ce prêtre jésuite condamné aux galères en 1702 pour l'enlèvement d'une jeune fille⁶⁹. D'une façon générale, il semble que les prêtres conservent du crédit auprès du plus grand nombre dans les îles du Vent⁷⁰. À Saint-Domingue en revanche, la pratique religieuse en retrait, signalée dès la fin du XVII^e siècle par le père Labat, prélude à une dégradation des rapports avec l'Église. Au Cap vers 1730, les missionnaires dénonçant les mascarades du carnaval sont victimes de « torrents d'injure », les participants allant jusqu'à se déguiser en prêtres en toute impunité et à mimer « les cérémonies de l'Église », faisant écho aux parodies de baptême déjà dénoncées quelques années plus tôt⁷¹. L'expression d'un certain anticléricalisme se rencontre chez É. Petit par la suite, accusant sur le ton de l'évidence les missionnaires jésuites d'insubordination à l'autorité civile, de cupidité et d'enrichissement personnel⁷².

⁶⁴ PETIT, É., *Traité du gouvernement des esclaves*, t. 2, p. 117. Cette négligence est aussi soulignée auparavant (*ibid.*, t. 1, p. 114).

⁶⁵ Lettre du 28 oct.1764, de Léogane. Papiers Galbaud du Fort (cité par DEBIEN, Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n°4, 1967, p. 544).

⁶⁶ Anom, F3/260, f°151-153.

⁶⁷ TOURON Antoine (père), *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, t.5, livre 40, chap. 19 : « Père Paul », p. 846.

⁶⁸ DEBIEN, « La Christianisation des esclaves... », p. 542.

⁶⁹ DESSALLES P.F.R., *Annales du Conseil Souverain*, Paris, L'Harmattan, réédition présentée par B. Vonglis, 1995, t. 1, vol.1, p. 286-287.

⁷⁰ Dans l'« État » de 1721 le père Mane, vicaire général dominicain aux Antilles, s'honore d'une situation qui « nous attire la confiance de tous les peuples », propos qu'il conviendrait d'interroger. *Annales des Antilles*, 1975, n°10, p.27.

⁷¹ BOURGEOIS, *Voyages intéressants dans différentes colonies...*, 1781, p. 109-110 ; Lettre aux administrateurs généraux du 30 novembre 1727 (JAN, *Les congrégations religieuses à Saint-Domingue*, p. 109).

⁷² PETIT Émilien, *Droit public, ou gouvernement des colonies françaises*, Paris, Delalain, 1771, t.2, p. 498-501.

Une distance croissante s'installe entre l'Église et les maîtres au cours du XVIII^e siècle et l'on peut s'interroger sur l'origine des préventions qui se manifestent. D'une manière générale il convient de rappeler que, même si l'Église justifie l'esclavage colonial, le christianisme porte en lui des principes qui peuvent menacer à terme l'ordre esclavagiste. L'égalité des hommes devant Dieu et le partage d'un au-delà commun sont des idées pouvant légitimer les prétentions à l'égalité terrestre, justement portées lors de la révolte servile de martiniquaise d'août 1789⁷³. Les partisans de l'esclavage comprennent qu'éclairer les esclaves sur ces principes potentiellement émancipateurs, c'est répandre le germe de la contestation. En conséquence, nombreux sont les maîtres qui pensent, comme le père Du Tertre s'en était déjà fait l'écho au milieu du XVII^e siècle, que la religion doit être réduite aux principes de base et non dangereux. Suivant cette considération, les rapports étroits entre prêtres et esclaves suscitent la suspicion. Ainsi, en 1752 un curé est sanctionné par le Conseil pour avoir ouvert une école destinée aux Noirs attachés à son service⁷⁴. L'éducation de ces domestiques est jugée comme une promotion indue, et son interdiction traduit ici le refus de les voir devenir des supplétifs du prêtre et des acteurs laïcs de la Religion. Un simple vernis de christianisme acquis par une instruction rudimentaire semble donc suffisant, mais absolument nécessaire, ainsi que l'expriment les paroissiens martiniquais de Saint-Pierre que du Gros-Morne qui en font la condition de leur tranquillité⁷⁵. Par ailleurs, des propos publics de prêtres appelant à la modération dans les châtiments troublent de temps à autre les maîtres. Ainsi, en 1733 la rumeur court qu'un jésuite de Basse-Terre aurait affirmé que « *les Noirs se révoltent contre les Blancs et en cela vengent Dieu* »⁷⁶. L'enquête qui s'ensuit aboutit à établir une version moins radicale des propos tenus par l'ecclésiastique, mais l'événement a marqué les esclaves comme leurs propriétaires, et on peut supposer que le fautif a dû payer ses paroles par une expulsion. La dénonciation de châtiments ou d'injustices peut donc passer par le canal religieux, à l'image du père Boutin qui manifeste son désaccord en donnant en 1737 tous les rites à une femme pendue⁷⁷.

Pour les maîtres la pratique religieuse ne saurait interférer ni avec le travail, ni avec la discipline. Après l'assiduité au culte dominical, le débat sur ce plan se porte sur la question des jours chômés, que les propriétaires veulent réduire. En Martinique, ils demandent ainsi leur diminution, en arguant du fait qu'ils donnent lieu à des désordres et qu'ils sont détournés de leur objet initial. L'éventualité de vouer à nouveau ces journées au culte n'est nullement évoquée, la rentabilité économique et l'ordre devenant leurs nouveaux autels. Les autorités religieuses, tout en partageant le diagnostic, incriminent les maîtres dont « *l'avarice et de l'avidité de biens* » empêchent les esclaves de se consacrer à la religion et les retient dans « *une continuelle habitude de transgresser les commandements de dieu* »⁷⁸. Le clergé rejette ainsi sans ambiguïté la responsabilité de cette désaffection sur les maîtres, désinvestis de l'évangélisation des esclaves et qui placent les missionnaires « *dans l'impossibilité de [les] recevoir aux sacrements et de travailler habilement à leur salut* »⁷⁹.

La méfiance entre le clergé et les habitants trouve enfin une autre source, permanente et sans cesse aggravée au cours du XVIII^e siècle : les relations extra-conjugales entre hommes blancs et femmes de couleur. Cette habitude en cours de généralisation constitue pour les missionnaires un authentique scandale. Ceux-là mêmes qui devraient montrer l'exemple du fait de leur position sociale dominante deviennent les vecteurs de « *l'immoralité* », concrétisée par les nombreuses naissances hors mariage

⁷³ Lettres des 28 et 29 août 1789 adressées aux autorités civiles, et sans doute inspirées par le père J.-B. de Marseille, capucin et « *curé des nègres* » du Fort Saint-Pierre. LOUIS, *Les livres de couleur*, t. 2, p. 21-22 et 26.

⁷⁴ DEBIEN G., « La christianisation... », p. 100.

⁷⁵ Anom, F5 A1, 105-109 et 119 (cité par GISLER Antoine, *L'esclavage aux Antilles françaises. XVIIe-XVIIIe s.*, Paris, Karthala, 1981, p. 182).

⁷⁶ Extrait des minutes du greffe civil et criminel de l'isle Guadeloupe. Anom, F3/224, f°791-796.

⁷⁷ MOREAU DE SAINT-MERY, *Loix et constitutions*, t.3, p. 485. De même, en 1778 un prêtre affiche son soutien aux suppliciés de Saint-Pierre en organisant lors des funérailles une cérémonie en grandes pompes, avec étole rouge.

⁷⁸ Lettre du père Mane du 20 sept. 1722. Anom, F3/91, f°9.

⁷⁹ Le clergé rappelle à cette occasion que les fêtes doivent être consacrées à la « *sanctification des esclaves, sans charge de travail supplémentaire* ». Lettre du père Mane du 20 sept. 1722. Anom, F3/91, f°10.

d'enfants de sang-mêlé⁸⁰. Incapables d'atteindre les hommes fautifs, des missionnaires infligent aux mères des pénitences publiques⁸¹. Résolus à réduire le « *libertinage* » par tous les moyens, des curés inscrivent les pères présumés des enfants illégitimes dans les actes de baptême sans leur accord, ce qui leur est expressément interdit. De la même façon, ils refusent à des Blancs le parrainage d'enfants de sang-mêlé, façon indirecte de refuser d'avaliser leurs liens hors mariage. Les manquements répétés des habitants n'incitent pas les prêtres à se reposer sur eux, qui ont de leur côté l'impression d'être mis en accusation.

IV. Une fin de siècle entre indifférence et interrogations (années 1760 à 1789)

Après la guerre de Sept Ans s'ouvre une période de prospérité économique et d'expansion démographique, modérée en Martinique et Guadeloupe mais remarquable à Saint-Domingue. Sur le plan des équilibres sociaux, le poids croissant des Libres de couleur introduit une nouvelle complexification sociale qui fixe toutes les attentions, tandis que les questions religieuses passent plus que jamais au second plan. Dans le prolongement de la période précédente, l'éducation religieuse des esclaves intéresse toujours aussi peu les maîtres. Ils entendent néanmoins garder la main sur leurs esclaves comme l'illustre cette sentence du juriste et colon P.F.R. Dessalles : « *Il faut laisser à ceux qui achètent des Nègres le soin de les instruire ou faire instruire*⁸² », déniait toute prééminence aux prêtres. Toutefois les débats sur la traite et la condition des esclaves, bien que tenus largement à l'extérieur des Antilles, font émerger la question du développement moral des esclaves et incidemment de nouveau celle de leur instruction religieuse.

1. Le renouvellement du discours des administrateurs

La place et le rôle de la religion dans les colonies esclavagistes font l'objet de regards contrastés de la part des administrateurs royaux. À défaut d'être ici étudiée en détail, leur pensée peut être évoquée à partir des avis de Fénélon, gouverneur de la Martinique, puis de Malouet, administrateur à Saint-Domingue puis en Guyane. S'ils divergent quant à la place à accorder à la religion, elle apparaît utile chez l'un comme chez l'autre dans la mesure où elle console et compense des peines infligées.

Les propos confidentiels tenus par le gouverneur Fénélon en 1764 traduisent avant tout un état de doute : instruire les esclaves serait un « *devoir qu'on leur doit par les principes de la religion, mais la saine politique et les considérations humaines s'y opposent*⁸³ ». Incapable de trancher sur le comportement à adopter, il conclut brutalement qu' « *il faut mener les nègres comme des bêtes et les laisser dans l'ignorance la plus complète* », mais donne l'exemple inverse en faisant instruire les siens. Cette position incohérente repose sur une méfiance, partagée par bien des maîtres, vis-à-vis de « *l'empire des religieux sur leurs nègres* » et d'un éventuel usage subversif du message chrétien. S'il est devenu désormais impossible de nier la nécessité d'un développement moral de la population servile, l'administrateur considère qu'il fragilise à terme l'esclavage colonial, qu'il défend par devoir et conviction. Une douzaine d'années plus tard, le Mémoire du 7 mars 1777 pour l'instruction des nouveaux administrateurs n'aborde que rapidement la place de la religion, et souligne sa fonction première : contenir les esclaves, qui y trouveront en même temps la consolation de leur malheureuse condition⁸⁴. Le Mémoire est dépourvu de toute observation sur l'implication de laïcs, et recommande plutôt de surveiller « *les mœurs et la conduite des ecclésiastiques* » et

⁸⁰ COUSSEAU Vincent, « La famille invisible. Illégitimité des naissances et construction des liens familiaux en Martinique (XVII^e siècle - début du XIX^e siècle) », *Annales de Démographie Historique*, 2011/2, p. 48-49.

⁸¹ Ces pénitences sont vite interdites par l'intendant malgré l'insistance du père Mane, supérieur de la mission (lettre du 27 novembre 1723. Anom, C8A/32, f°290). Le débat à ce propos traduit la détérioration des relations entre le père Mane et les autorités civiles (Anom, C8 B7/57).

⁸² DESSALLES, *Annales du Conseil Souverain*, t. 1, p. 254.

⁸³ Lettre de Fénélon, gouverneur de la Martinique, au ministre de la Marine et des Colonies du 11 avril 1764. Anom F3/10, f°116.

⁸⁴ Mémoire pour servir à l'instruction du Marquis de Bouillé et du président Tascher, rubrique « Religion ». Anom, C8, b/14, n°68.

de recourir si besoin à leur renvoi en France⁸⁵. La même année la position de l'expérimenté Malouet au retour de son administration en Guyane apparaît plus subtile et équilibrée. La connivence avec les maîtres n'est plus à l'ordre du jour puisqu'il s'agit cette fois de contenir les maîtres par « *l'œil de l'administration* » et d'affirmer l'impératif d'un développement moral des esclaves⁸⁶. Si la religion reste présentée comme un moyen de contenir l'esclave, les bornes à poser en matière d'instruction dépendent de la « *portion de morale et de religion dont il est susceptible* », et non de la nécessité de préserver la pérennité d'un système esclavagiste, soutenu par Malouet au demeurant. Il dépasse en cela le juriste É. Petit qui insiste au même moment sur « *le grand intérêt à développer et à entretenir leurs sentiments* »⁸⁷. Le projet d'ouverture d'écoles pour « *apprendre à lire* » aux esclaves (1776-1778), bien que refusé par les colons de Saint-Domingue, illustre l'ampleur de l'évolution des esprits⁸⁸. Ces idées diffuses de promotion d'un développement moral des esclaves, y compris au-delà du strict cadre religieux, s'inscrivent dans les débats de métropole, amplifiés à partir de 1770 par la publication de *l'Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal. Elles ont sans doute peu de prise sur la plupart des colons, sauf pour quelques uns d'entre eux, comme le Nantais Lory de la Bernardière, qui projette l'envoi d'un missionnaire sur son habitation domingoise, avant que son gérant ne l'en dissuade⁸⁹. Cet état d'esprit relativement neuf est propice à une reconsidération de la place de laïcs esclaves dans le culte. Dans ce contexte, l'Église s'engage dans une relance de l'évangélisation des esclaves sur la base de nouveaux principes.

2. Le « Règlement de discipline pour les nègres » : la reconnaissance du rôle des esclaves

En 1777 les curés des îles de l'Amérique reçoivent une série d'instructions compilées dans un « Règlement de discipline pour les nègres »⁹⁰. L'objectif de « *salut des âmes* » est présenté non seulement comme compatible avec « *la sûreté publique* » et l'« *intérêt des maîtres* » mais aussi comme sa condition nécessaire. Le texte cherche ainsi à promouvoir une religion consolatrice, mais dans le respect de l'ordre social. L'innovation réside dans les moyens d'instruction, désormais fondés sur la participation active des esclaves eux-mêmes. Lors du culte les fidèles sont physiquement séparés en trois groupes distincts : un premier placé au plus près du prêtre rassemble les baptisés les mieux instruits ou vivant en état de mariage, un deuxième au milieu les baptisés non mariés et enfin un troisième près de l'entrée des catéchumènes, soit les Africains en attente de baptême. L'implication la plus apparente lors du culte est celle de six surveillants, tous issus de la première classe. Vêtus de la soutane et du surplis, ils ont comme mission d'assurer la surveillance du comportement des fidèles, le bon déroulement de la prière et le contrôle des absents. À l'entrée, deux bedeaux gardent l'entrée et expulsent ceux qui « *doivent être mis dehors* ». Les laïcs esclaves sont donc officiellement chargés de garantir le bon déroulement du culte. Par ailleurs, le règlement de discipline fait reposer l'apprentissage des prières sur les parents des enfants, leurs parrain et marraine et les « *anciens des habitations* ». Le nouveau modèle d'évangélisation repose donc amplement sur ces laïcs sélectionnés et encadrés, le missionnaire pouvant se concentrer sur l'explicitation générale. La nouveauté de cette organisation est double : d'une part la reconnaissance d'un ordre indépendant de l'habitation, d'autre part la promotion d'esclaves par l'exercice de fonctions religieuses reconnues officiellement. Le règlement de discipline a semble-t-il été reçu sans encombre par les autorités civiles, sans doute grâce aux garanties données par l'autorité religieuse quant aux objectifs poursuivis. De plus, la promotion servile ne se donne à voir que dans l'espace de l'église paroissiale, limitant les risques d'interférence avec l'ordre de l'habitation.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Lettre publiée dans : FOELHEN KRAAL J. et DEBIEN G., « Plantations et esclaves de Surinam vus par Malouet, 1777 », *West Indische Gids*, vol.36, 1955, p. 53-60.

⁸⁷ É. PETIT, *Traité*, t. 2, p. 116.

⁸⁸ Arch. des affaires étrangères, mémoire anonyme sur Saint-Domingue, f°76 (cité par G. DEBIEN, « La christianisation... », p. 100).

⁸⁹ Lettres des 23 juillet 1766, 7 février et 21 juillet 1767 citées G. DEBIEN, « La christianisation... », p. 545-546.

⁹⁰ Règlement de discipline pour les nègres adressé aux curés dans les Isles de l'Amérique. Anom, F3/90, f°110-121.

Conclusion

L'implication des propriétaires et domestiques européens dans l'évangélisation des esclaves constitue une réalité tangible au XVII^e siècle. Du fait du soutien des autorités civiles et d'un clergé actif, elle permet de surmonter les obstacles pratiques et de faire progresser l'évangélisation jusqu'à la fin du siècle. Elle est alors le fait d'hommes encore très imprégnés des normes et des formes de dévotion de l'Europe de la Contre-Réforme. Leur retrait progressif mais sensible au siècle suivant s'explique en grande partie par la priorité absolue accordée au travail. L'assistance au culte dominical, en générant des déplacements difficiles à encadrer, complique la gestion de la main d'œuvre. Le bénéfice symbolique d'une évangélisation poussée des esclaves est trop abstrait et lointain pour que les maîtres s'y investissent. Ils perçoivent aussi davantage le danger de messages jugés ambigus voire subversifs de certains missionnaires. Il s'agit là du reproche le plus explicite qui leur est adressé, mais implicitement c'est leur ingérence dans le rapport d'exploitation qui suscite la prise de distance. Le désinvestissement des maîtres s'explique en outre par des relations souvent tendues avec le clergé. Par leur comportement privé, les hommes blancs créoles sont en butte avec la morale religieuse et s'attirent ainsi la réprobation des prêtres, peu enclins dans ces conditions à leur accorder un rôle actif. Les autres libres, qu'ils soient des Européens, des Libres de couleur ou les épouses des maîtres, semblent d'emblée placés hors de ces enjeux et l'on ne repère guère de signes au XVIII^e siècle de leur participation active à l'évangélisation ou plus généralement à la vie religieuse. Les esclaves, en particulier créoles, prennent ainsi au cours du XVIII^e siècle le relais de leur propre évangélisation, comme on le constate par le biais du parrainage. Leur rôle est néanmoins mesuré du fait d'obstacles juridiques et de leur condition subalterne. Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, le clergé engage quelques tentatives pour les impliquer, que ce soit par l'organisation de processions ou par la désignation d'intermédiaires pour l'instruction. Elles restent néanmoins peu ambitieuses et isolées. En effet les initiatives accordant un rôle actif aux esclaves sont considérées comme suspectes voire dangereuses aux yeux des maîtres et des autorités civiles, comme le montrent les reproches croissants à l'encontre des Jésuites qui en sont la cible privilégiée. Au cours du dernier tiers du XVIII^e siècle, l'idée que l'esclavage pourrait être adouci par la religion se diffuse auprès d'administrateurs et sans doute de quelques propriétaires. Ce nouveau regard, s'il permet de reconsidérer la place de la religion en milieu esclavagiste, n'est guère suivi d'actions concrètes. Si le clergé valorise enfin, par le règlement de discipline, l'investissement de laïcs dans l'action évangélisatrice, il n'en reste pas moins que le XVIII^e siècle a été dominé par leur marginalisation. La voie collaborative, étroite et parsemée d'embûches, n'a pu être empruntée que dans la mesure où elle n'attendait pas ni à l'autorité des maîtres ni à l'ordre esclavagiste.

Bibliographie

- CHATELLIER Louis, « Les mouvances laïques des ordres religieux. Conclusion pour la période moderne », *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Saint-Étienne, Cercor, 1996, p. 525-530.
- DE CASTELNAU L'ESTOILE Charlotte, COPETE Marie-Lucie, MALDAVSKY Aliocha, ZUPANOV Ines (s. dir.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Editions de la Casa de Velasquez, 2011.
- DAVID Bernard, *Dictionnaire biographique de la Martinique. Le clergé*, 3 t., Fort-de-France : Société d'Histoire de la Martinique, 1984.
- DEBBASCH Yvan, « Au cœur du 'gouvernement des esclaves'. La souveraineté domestique aux Antilles françaises (XVII^e - XVIII^e siècles) », *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, 1985, t. LXXII, n°266, p. 31-53.
- DAVID Bernard, « Histoire religieuse de la Martinique au XVII^e », *Annales des Antilles*, 1988-91, n°27, p. 21-44.
- DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 20, n°4, p. 525-555 et vol. 21, n°1, 1967, p. 99-111.
- DEBIEN Gabriel, *La religion des esclaves et des colons*, 1970, Paris, Notes d'histoire coloniale n°127.
- DELISLE Philippe, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques*, Paris, Karthala, 2000, 347 p.
- ELISABETH Léo, *La société martiniquaise aux XVII^e et XVIII^e siècles. 1664-1789*, Paris, SHM-Karthala, 2003.
- FROSTIN Charles, « Première évangélisation et pastorale en Amérique à la fin du XVII^e siècle : Jésuites français, 'indiens libres' et 'esclaves nègres'. Transmettre la foi : XVI^e-XX^e siècle », p. 85-107, dans *Pastorale de la mer et missions extérieures*, Actes du 109^e congrès national des Sociétés Savantes, Paris, CTHS, 1984, 302 p.
- LAFLEUR, Gérard, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, Basse-Terre : Société d'Histoire de la Guadeloupe, n°71-74, 1987.
- LAFLEUR, Gérard, « L'Église dans la société du XVII^e siècle aux Antilles françaises du Vent », p.21-40, in HURBON, Laënnec, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, Paris, Karthala, 2000.
- LOUIS Abel, *Les livres de couleur en Martinique*, 3 t., Paris, L'Harmattan, 2012.
- PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Carabei : l'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Rome, Ecole Française de Rome, 1995.
- PEABODY Sue, « 'A Nation Born to Slavery': Missionaries and Racial Discourse in Seventeenth-Century French Antilles », *Journal of Social History*, vol. 38-1, 2004, p. 113-126.
- PEABODY Sue, « 'A Dangerous Zeal': Catholic Missions to Slaves in the French Antilles, 1635-1800 », *French Historical Studies*, XXV, 2002, p. 53-90.
- RENNARD, Jean, *Histoire religieuse des Antilles françaises, des origines à 1914*, Paris, Larose, 1954.