



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in  
Lingue e Letterature Europee,  
Americane e Postcoloniali  
Classe LM-37

Tesi di Laurea

# MISSIONS ET ÉVANGÉLISATION DU NOUVEAU MONDE

La question de l'affranchissement des esclaves dans les colonies  
françaises

**Relatore**

Ch. Prof. Alessandro Costantini

**Correlatore**

Ch. Prof. Luis Fernando Beneduzi

**Laureando**

Lorenzo Caruso

**Anno Accademico**

2021-2022



# TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre 1 : Les missions chrétiennes au Nouveau Monde</b> .....	5
1.1 La Colonisation du Nouveau Monde.....	5
1.2 Missions et ordres religieux.....	7
1.2.1 Les catholiques.....	8
1.2.2 Les protestants .....	10
<b>Chapitre 2 : Les missions aux colonies espagnoles</b> .....	13
2.1 La colonisation espagnole et le christianisme.....	13
2.2 Les premières missions d'évangélisation .....	15
2.2.1 Les Franciscans : l'itinéraire missionnaire du père Focher.....	15
2.2.2 Les missions jésuites.....	18
2.2.3 Les <i>reducciones</i> et le cas du Paraguay.....	21
2.2.4 L'épilogue des <i>reducciones</i> .....	25
2.3 Les outils des missionnaires.....	26
2.3.1 Langue et catéchismes.....	27
2.3.2 Les domaines artistiques.....	28
2.4 Les missionnaires aux services des esclaves .....	30
2.5 L'affranchissement aux colonies espagnoles .....	33
<b>Chapitre 3 : Les missions aux colonies anglaises</b> .....	37
3.1 La colonisation anglaise et le protestantisme .....	37
3.1.1 Les étapes de la colonisation anglaise .....	38
3.1.2 Religion et missions protestantes .....	39
3.2 L'affranchissement aux Antilles britanniques.....	42
3.2.1 Religion et esclavage.....	43
3.2.2 L'affranchissement.....	44
3.2.3 Les Baptistes en Jamaïque.....	46
3.2.4 Le cas d'Antigüe .....	48

<b>Chapitre 4 : Les missions aux colonies françaises</b> .....	51
4.1 Le début de la colonisation .....	51
4.2 Les missions jésuites .....	53
4.2.1 La Nouvelle France : Canada.....	53
4.2.2 La Nouvelle France : Louisiane française .....	55
4.2.3 La Guyane française.....	57
4.3 Les missionnaires aux Antilles .....	59
4.3.1 Saint-Domingue .....	59
4.3.2 Petites Antilles : L'échec de l'évangélisation des Caraïbes.....	62
4.3.3 Esclavage et religion.....	65
4.4 Le traitement des esclaves et la vie religieuse aux colonies.....	66
4.4.1 Instruction : catéchismes et cantiques.....	68
4.4.2 Sorcellerie et châtements.....	70
4.4.3 Les baptêmes .....	72
4.4.4 Les mariages.....	74
4.5 Un premier bilan sur l'évangélisation avant 1800.....	76
<b>Chapitre 5 : L'affranchissement des esclaves aux colonies françaises</b> ....	79
5.1 La situation des missions au début du XIX <sup>e</sup> siècle.....	79
5.1.1 Les Antilles .....	81
5.1.2 La Guyane française : le cas de la mission de Mana.....	85
5.1.3 La Réunion .....	91
5.2 Le débat sur la question de l'affranchissement des esclaves .....	95
5.2.1 Le point de vue des missionnaires .....	95
5.2.2 De quelques opinions laïques .....	103
5.3 Affranchissement et situation aux colonies en 1848.....	107
5.3.1 L'abolition de l'esclavage .....	109
5.3.2 Évangélisation et créolisation .....	110
5.3.3 Un bilan de l'action religieuse en vue de l'abolition .....	112
<b>Conclusions</b> .....	113
<b>Bibliographie</b> .....	119

# INTRODUCTION

En 1492 l'entreprise de Coulomb change définitivement le panorama politique européen, en ouvrant le chemin aux plus grandes puissances de l'époque vers la colonisation du Nouveau Monde qui venait d'être découvert. La colonisation est ainsi faite par des hommes qui, en répondant aux intérêts nationaux, exploitent les ressources naturelles du territoire et, en même temps, importent et installent la culture européenne. Cet effet d'implantation de la culture est subordonné à la présence d'un clergé qui s'adapte rapidement à la nouvelle expérience coloniale.

Les prêtres et les missionnaires qui se joignent à l'entreprise de colonisation du Nouveau Monde répondent à la double nécessité de garantir le salut spirituel des explorateurs qui voyagent vers l'Amérique et ensuite de propager la foi chrétienne aux nombreuses populations qui habitent l'immense territoire américain. D'autre part, si le premier siècle de colonisation du continent est centré sur les efforts d'évangélisation des populations amérindiennes, dès le XVII<sup>e</sup> siècle la scène religieuse commence à s'intéresser à la situation des esclaves que la traite négrière transporte de l'Afrique pour satisfaire la croissante demande de main d'œuvre des plantations qui deviennent le noyau principal de la naissante économie coloniale.

De plus, le lien entre religion et esclavage devient de plus en plus important en considération de l'augmentation exponentielle du nombre d'africains qui est vendu aux colonies. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle la situation est tellement disproportionnée et le crainte d'instabilité tellement actuel que le changement du cours politique en Europe ne peut que favoriser la condition des esclaves. Ainsi, les idées de liberté, sont devenues si communes que l'abolition n'est alors considérée que l'évolution naturelle d'un développement morale en acte sur le vieux continent. En ce moment, en France spécialement, l'action religieuse joue un rôle fondamental dans l'actuation des procédés qui doivent anticiper un affranchissement général des esclaves. À ce propos, nous sommes convaincus non seulement de l'importance cruciale de la participation des missionnaires au débat concernant l'abolition, mais aussi qu'elle soit une dérive naturelle et nécessaire des expériences faites par les religieux tout au

long de leur permanence sur le continent américain ; en particulier, nous lisons les faits relatifs aux premières trois décennies du XIX<sup>e</sup> siècle dans les colonies françaises, comme une amélioration et une adaptation à la situation coloniale locale des nombreuses entreprises d'évangélisation lancées par les missionnaires de la Compagnie de Jésus pendant plus de trois siècles.

Nous allons initialement considérer le départ de la colonisation du Nouveau Monde par rapport à la première nation qui l'a touché et y a établis ses intérêts politiques et commerciaux, c'est-à-dire l'Espagne. Une étude sur l'entreprise coloniale espagnole permet, en fait, de jeter aussi un regard sur les étapes initiales des ordres religieux sur le territoire et leur disposition face à la présence de plusieurs populations païennes. La présence de plusieurs ordres dès le début de la colonisation correspond, en effet, à une variété de moyens menés pour convertir les tribus idolâtres aussi bien qu'à une multitude de résultats divers de ces premières tentatives de christianisation. Cela permet ainsi d'envisager l'évolution des problématiques liées à l'œuvre d'évangélisation, et les changements dues au passage de centralité des natifs aux esclaves africains. En outre, le rôle de la Compagnie de Jésus sur l'évangélisation en Amérique commence avec la colonisations espagnole et atteint, comme l'on verra, son plus haut degré de réalisation avec les réductions en Amérique du Sud, et notamment en Paraguay. En effet, c'est grâce à cette fondamentale expérience religieuse que les Jésuites ont laissé une trace permanente dans l'imaginaire missionnaire colonial de toutes les nations.

Le regard sur l'expérience espagnole représente les premiers deux siècles de colonisation du Nouveau Monde et permet de comprendre les conditions que France et Angleterre ont trouvé au moment de leur établissement sur le continent américain. Si d'une part ces deux nations suivent le même parcours en occupant les territoires du Nord et en établissant des colonies aux Antilles ; de l'autre, se différencient notamment sur le plan religieux que la Réforme Protestante avait bouleversé en Europe quelque temps avant. En effet, si la France maintien et défend une présence uniquement catholique, d'autre part, dans les colonies anglaises les protestants fragmentent l'unité religieuse. En outre, l'analyse des caractéristiques des protestants anglais relativement à l'instruction religieuse des natifs comme des

esclaves montre un aspect qui participe de l'expérience missionnaire aux colonies. En effet, les différences substantielles qui existent entre catholiques et protestants, et leur mise en relation, permettent de faire un point général des missions en relation aux effets variés causées par ces différences.

La colonisation française commence donc, comme nous le verrons, dans une situation de lutte pour la suprématie contre les autres puissances européennes, et notamment en opposition constante à l'Angleterre, mais aussi dans un cadre religieux délicat d'évangélisation et de préservation du catholicisme. La présence des missionnaires est donc un facteur fondamental de l'entreprise coloniale française ; les ordres religieux jouent, en effet, un rôle capital dans l'établissement des colonies et encore plus sur l'évangélisation des esclaves, qui devient bientôt la tâche principale de leur action. Nous allons suivre l'évolution des missions françaises, leur attention vers l'esclavage et leurs méthodes d'instruction dès le début jusqu'à la Révolution, époque qui détermine un changement radical de l'édifice des missions.

En ce qui concerne la propagation de la foi, plusieurs aspects modifient les résultats de l'action des missionnaires. En premier lieu, les missions espagnoles, étant surtout concentrées sur le continent, l'Amérique du Sud spécialement, sont initialement intéressées à l'évangélisation des populations amérindienne et ce n'est que dans un deuxième temps que les esclaves commencent à participer du problème religieux. En revanche, pour la France et l'Angleterre, et notamment aux Antilles, les efforts religieux d'évangélisation prennent de plus en plus le caractère de missions pour les esclaves que la traite emmène dans les colonies et qui, en très peu de temps, commencent à former la plus grande partie de la population coloniale.

Une étude comparée des choix politiques de chacune des trois nations face à l'esclavage, et notamment sur la question de l'abolition au début du XIX<sup>e</sup> siècle, permettent de comprendre les décisions prises et les effets qui ont eu sur l'économie et la culture coloniale. En effet, si la démarche de l'Espagne suit son propre chemin, celles de France et Angleterre marchent de pair, ayant l'abolition dans les colonies anglaises des conséquences importantes sur la même question traitée en France quelques ans après.

En France, les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle représentent le point de départ d'un renouvellement de l'action missionnaire qu'a subi un arrêt important après la Révolution. De plus, l'affranchissement aux colonies anglaises pousse les religieux français vers diverses propositions qui devraient anticiper l'abolition de l'esclavage, en tenant compte de la nécessité absolue de préparer les esclaves à la liberté à travers l'instruction religieuse.

Pour suivre cet important débat qui signera un changement de direction de toute l'entreprise coloniale, nous avons choisi les écrits de quelques figures importantes de missionnaires qui étaient présents aux colonies et qui offrent donc un témoignage direct et précis de la situation telle qu'ils l'ont vécue eux-mêmes : l'abbé Hardy, l'abbé Castelli, l'abbé Dugoujon et l'abbé Goubert. À partir de ce débat nous tracerons une ligne qui, partant de l'expérience des Jésuites en Amériques du Sud, et passant par une précise situation qui s'est créée aux colonies anglaises au moment de l'affranchissement des esclaves dans la petite colonie d'Antigue, portera vers la situation existante dans les colonies françaises au XIX<sup>e</sup> siècle ; cela déterminera, grâce aux efforts des missionnaires, une démarche politique et religieuse précise qui tendra à limiter les effets économiques négatifs des libérations et facilitera, finalement, l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises.

# CHAPITRE 1

## LES MISSIONS CHRÉTIENNES AU NOUVEAU MONDE

### 1.1 La colonisation du Nouveau Monde



Figure 1. Le premier débarquement sur le Nouveau Monde. Gravure de Jean Théodore de Bry (1691-1743),  
© Manioc, 1928

Historiquement, la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492 ouvre aux plus grandes puissances européennes de l'époque la route pour l'exploration, l'exploitation et ensuite aussi l'évangélisation du Nouveau Monde. Néanmoins, ce n'est qu'à la fin du même siècle, que l'explorateur italien Amerigo Vespucci, comprends qu'il ne s'agit pas d'une simple route pour accéder aux Indes, mais que ces terres inconnues

appartiennent à un nouveau continent, qui sera appelé Amérique d'après lui.<sup>1</sup>

Les premiers voyages d'exploration sont financés par l'Espagne qui est donc la première nation à affirmer ses intérêts commerciaux d'abord, politiques ensuite, sur le continent. Les richesses naturelles présentes en Amérique poussent immédiatement le Portugal à suivre son exemple et pour un siècle les deux nations se disputent l'hégémonie sur le Nouveau Monde.

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les autres nations commencent aussi à conduire une politique coloniale pour le continent américain ; l'Angleterre occupe les côtes septentrionales, en fondant les treize colonies qui deviendront ensuite le noyau central des États-Unis ; en réponse, la France commence à explorer l'extrême nord,

<sup>1</sup> Albert, Dauzat, L'étymologie du nom de l'Amérique. Dans : *Onomastica. Revue Internationale de Toponymie et d'Anthroponymie*, 2e année n°3-4, Septembre-décembre 1948. p. 218.

qui est appelé Nouvelle France, qui constituera le cœur du futur Canada, et la partie centrale de l'Amérique septentrionale, en directe opposition à l'Angleterre. En outre, Espagne, France et Angleterre se battent pour le contrôle des ports antillais, points importants des routes commerciales, qui sont donc soumis à des passages de propriété pendant les premiers siècles de colonisation. D'autres nations comme la Hollande participent à la colonisation plutôt d'un point de vue commercial, et détiennent un rôle marginal du point de vue politique.<sup>2</sup>

La première phase de la colonisation est donc liée aux explorations et aux guerres que les Espagnols et les Portugais combattent contre les populations indigènes d'Amérique pour le contrôle des territoires et l'exploitation des ressources, l'or en particulier ; ensuite, il y aura une deuxième phase, celle de l'immigration et donc la véritable colonisation européenne du continent.

L'histoire coloniale espagnole suit essentiellement une démarche linéaire, centrée sur le contraste avec le Portugal pour le contrôle de l'Amérique latine ; à l'exception du Mexique et de quelques possessions insulaires aux Antilles, le pouvoir de la couronne espagnole ne se mêle que rarement avec l'entreprise coloniale anglaise et française au Nord. D'autre part, la colonisation de l'Amérique du Nord est signée par une lutte constante entre France et Angleterre qui se termine à la fin de la Guerre des Sept Ans, en 1763, qui exclut la France de la partie continentale de l'Amérique septentrionale, en ne lui laissant que quelques possessions aux Antilles.<sup>3</sup>

Les événements entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIX<sup>e</sup>, c'est-à-dire la Révolution Américaine en 1783, la Révolution française en 1798, la révolte des esclaves qui porte à l'indépendance d'Haïti en 1804, la fin de la traite et l'abolition de l'esclavage, posent les bases pour la fin de l'époque coloniale en Amérique.

Le processus de colonisation, bien qu'entremêlé de guerres entre les nations autochtones et les puissances coloniales, est aussi composé par une immigration constante qui doit faire face à une réalité nouvelle. La religion est sans doute une partie importante de ce processus : que ce soit pour le salut des immigrants aussi bien que pour la conversion des Indiens, elle est un élément fondamental du colonialisme.

---

<sup>2</sup> Jean-Paul, Barbiche, *Les Antilles britanniques*, Paris, 1989, p. 97-98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 93.

## 1.2 Missions et ordres religieux

Pour comprendre l'importance et la variété de l'aspect religieux du colonialisme, il est nécessaire de l'inscrire dans l'optique religieuse de l'époque. Au XVI<sup>e</sup> siècle, quand les explorations emmènent en Amérique, en Europe l'Eglise souffre l'une des crises plus profondes de son histoire. Martin Luter, bouleverse, en 1517, la stabilité de l'édifice ecclésiastique européens avec son mouvement de Réforme Protestante. Cette rupture avec Rome cause la division religieuse de l'Europe et aboutit en Angleterre, au schisme de l'Eglise Anglicane sous Henri VIII. En revanche, d'autres nations, comme l'Espagne et la France, catholiques, imposent une lutte acharnée contre les principes des réformés.

Au moment de la colonisation, les prêtres sont présents pour les nécessités spirituelles des équipages et des colons ; ensuite, leur présence sera nécessaire aussi pour la conversion des païens qui habitent le continent. C'est donc un fait indéniable que colonisation et évangélisation marchent de pair :

[...] il faut bien reconnaître que les puissances occidentales, qu'elles se soient proclamées chrétiennes ou non, ont servi — tout en s'en servant — la propagation du christianisme sous ses formes catholique, orthodoxe ou protestante.<sup>4</sup>

Quand la question de l'action religieuse aux colonies devienne pressante pour la découverte d'un grand nombre de populations païennes, l'Eglise décide de créer un dicastère qui doit s'occuper spécifiquement de la diffusion de la religion dans l'univers hors du monde catholique ; pour cela, en 1622 est fondé le *De Propagatio Fide*. La Propagation partage le contrôle de certains territoires sous l'autorité des cardinales et elle se pose comme objectif l'établissement des missions pour la conversion non seulement des païens, mais aussi des réformés et de toute autre religion qui est hors du catholicisme. Essentiellement, tous les ordres religieux devraient faire référence à cet organisme, en lui donnant les informations inhérentes aux missions d'évangélisation, toutefois il y a des exceptions. Le détachement plus évident est celui de l'Espagne, qui, faisant appui sur une réglementation médiévale, soutient le Patronat, c'est-à-dire le pouvoir direct du roi sur les questions religieuses, en limitant, de facto, l'action de la Propagande sur ces questions aux colonies

---

<sup>4</sup> Joseph Bouchaud, Évangélisation et colonisation. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 54, n°194-197, Année 1967 1967. Hommage à Robert Delavignette. p. 39.

espagnoles.<sup>5</sup> En outre, les ordres religieux sont construits selon une échelle hiérarchique et chacun répond donc différemment à l'autorité de la Propagande, les Capucins, par exemple, envoient constamment leurs observations, les Dominicains, qui ont une hiérarchie plus solide, reconnaissent néanmoins la valeur de l'action missionnaire de la Propagande, les Jésuites, au contraire, ne répondent qu'à leur Général, qui ne respect que l'autorité directe du Pape, et ils ont donc peu de relations avec la Propagande.<sup>6</sup>

D'autre part, les missions protestantes, qui commencent à paraître au XVII<sup>e</sup> siècle avec la colonisation anglaise, manquent d'un système hiérarchique, et jouissent ainsi d'une plus grande indépendance.

### 1.2.1 Les catholiques

Les missionnaires catholiques ont touché les côtes du Nouveau Monde avec les explorateurs provenant de l'Espagne ; les premiers furent les Franciscains aux Antilles, au Venezuela, et en Amérique centrale.<sup>7</sup> Les prêtres capucins, dominicains et jésuites les suivirent. Ces derniers ont joué un rôle fondamental pour l'évangélisation en l'Amérique latine, comme nous le verrons après, avec la création et l'organisation d'un genre de mission connue sous le nom de réduction, de l'espagnol *reduccion*, qui représente l'un des exemples les plus réussis de christianisation des Indiens d'Amérique. Aux colonies françaises, les mêmes ordres se partagent les paroisses et les territoires de leur action missionnaire ; en effet, l'étude de ces missions « fait apparaître la répartition des espaces entre les différents ordres — les Dominicains [...] à la Guadeloupe, puis à la Dominique, les Capucins à Saint-Christophe, les Jésuites à Saint-Vincent [...] ».<sup>8</sup> La situation des

---

<sup>5</sup> Giovanni, Pizzorusso, Matteo, Sanfilippo, Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione delle Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908. Dans : *Archivio storico dell'emigrazione italiana. Quaderni – 1*, Viterbo, Editore Sette Città, 2005, p. 7.

<sup>6</sup> Giovanni, Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Prefazione di Luca Codignola, Rome, Publications de l'École française de Rome, 207, 1995, p. 200.

<sup>7</sup> Laura, Pérez Arreaza, George L., Bastin, Las traducciones franciscanas en Venezuela : entre la práctica y la teoría. Dans : *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*, Bueno Gracia e Miguel Angel Vega Cernuda, Università per Stranieri di Perugia, 2011, p. 522.

<sup>8</sup> Pascale, Girard, "Giovanni Pizzorusso, Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)." Dans : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 46 N°4, Octobre-décembre 1999. p. 814.

missions reste inchangée pendant les premiers deux siècles de colonisation, puis elle subit un changement radical vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment de l'expulsion et puis de l'abolition, en 1773, de l'ordre des jésuites. Aux colonies espagnoles ils sont remplacés par les autres ordres, aux colonies françaises, comme la Guyane, les missions jésuites abandonnées sont confiées à la Congrégation du Saint-Esprit.<sup>9</sup>

Dans un premier temps les missionnaires arrivés au Nouveau monde s'intéressaient aux colonies et à la conversion des amérindiens. Ensuite, quand la nécessité de main d'ouvres s'accroît, les colonies commencent à s'appuyer sur la traite qui leur fournit les esclaves provenant de l'Afrique ; à ce moment l'activité des missionnaires français, en particulier aux Antilles, où les populations natives n'offrent plus un terrain propre aux missions, se déplace sur l'évangélisation de ces nouveaux infortunés :

La cure des esclaves est donnée aux religieux dès 1664, c'est-à-dire au commencement de l'importation des populations africaines aux Antilles françaises. Cette mission très particulière se voit renouvelée par l'ordonnance du 14 septembre 1672. Elle permet expressément aux religieux et missionnaires de tous ordres de visiter les esclaves... soit aux champs ou jardin, soit aux cases ou ailleurs... où ils se présentent pour les instruire en général ou en particulier.<sup>10</sup>

De plus, la religion est employée comme moyen pour supporter moralement l'esclavage et même les prêtres deviennent propriétaires d'esclaves :

[...] la possession d'esclaves, bien qu'elle fasse l'objet de débats, devient aux Antilles une nécessité absolue et également un « moyen infaillible » pour convertir les esclaves noirs et les « retirer de l'idolâtrie ». <sup>11</sup>

En ce qui concerne la gestion des missions, comme nous l'avons déjà anticipé, les missionnaires espagnols répondent au Patronat qui est sous l'autorité directe du Roi ; d'autre part, les missionnaires français répondent, chacun à un degré divers, à la Propagande. Toutefois, la Propagande qui reçoit, en Europe, les relations des missionnaires, n'a pas un vrai pouvoir sur l'administration locale des missions, qui reste aux Généraux et aux pères supérieurs des ordres. Néanmoins, il existe « un

---

<sup>9</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Toulouse, Imprimerie H. Basuyau, 1935, p. 34.

<sup>10</sup> Dominique Aimé, Mignot, *Le fait religieux aux Antilles et la règle fondamentale de la catholicité. Dans : Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, 2007, p. 260.

<sup>11</sup> Pascale, Girard, "Giovanni Pizzorusso, Roma nei Caraibi", art. cit., p. 815.

père supérieur à l'échelon local parfois qualifié de préfet, plus rarement de vicaire dont on ne cerne pas toujours aisément les compétences hormis celles de la liturgie et de la discipline interne. »<sup>12</sup> Le vicaire, ou le préfet apostolique, représentent donc la plus haute autorité religieuse aux colonies françaises ; cependant, cette figure ne jouit que d'une autorité limitée, elle est nommée par le Ministère, qui contrôle et limite ses actions, « le gouvernement ne consentit jamais à renoncer à son droit de nomination et à son droit de surveillance sur le clergé. Il considérait cela comme vital pour la bonne administration des colonies. »<sup>13</sup> Cela explique bien l'interdépendance, aux colonies, entre pouvoir politique et religieux ; si d'une part la pointe de l'échelle hiérarchique religieuse est décidée par le gouvernement, de l'autre, les prêtres se mêlent souvent aux questions politiques. Toutefois, cette double action politique et religieuse ne produit pas seulement des effets d'opposition et quand « l'action de la colonisation et celle de la mission, bien qu'inspirées par des motifs différents, convergeaient : la collaboration ne pouvait alors avoir rien de répréhensible, et les colonisés en bénéficiaient doublement. »<sup>14</sup>

La situation générale des missions aux colonies françaises change encore, comme nous le verrons, au lendemain de la Révolution, et au début du XIX<sup>e</sup> siècle ; l'abolition de la traite et les mouvements anti-esclavagistes poussent l'Eglise et le gouvernement français à un renouvellement des missions aux colonies qui aboutira, en 1850, à la sécularisation des paroisses coloniales avec la création de l'évêché en Martinique.<sup>15</sup>

### 1.2.2 Les protestants

Les missions protestantes suivent une démarche différente par rapport aux catholiques ; en effet, si presque tous les ordres catholiques existaient déjà en Europe avant la colonisation du Nouveau Monde, la Réforme, qui est le point de départ de ces missions, est postérieure. Les protestants qui arrivent en Amérique sont donc initialement ceux qui fuient les persécutions en Europe et seulement dans un deuxième temps il s'agit de prêtres arrivés avec l'intention d'établir des missions.

---

<sup>12</sup> Dominique Aimé, Mignot, *Le fait religieux aux Antilles*, art. cit., p. 256.

<sup>13</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, op. cit., p. 164.

<sup>14</sup> Joseph Bouchaud, *Évangélisation et colonisation*, art. cit., p. 40-41.

<sup>15</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, op. cit., p. 403.

La construction de l'apparat religieux aux colonies protestantes est donc assez particulière. En premier lieu, au moment de l'installation des Anglais en Amérique, les missions catholiques sont déjà implantées depuis un siècle, cela donne lieu à une coexistence, surtout aux Antilles anglaises, d'une pluralité religieuse sans précédents. L'île de Saint-Christophe, par exemple, colonisée en partie par la France et en partie par l'Angleterre, puis passée entièrement à cette dernière, est devenue, grâce aussi à l'immigration des catholiques irlandais, le point névralgique du rencontre-affrontement des deux confessions religieuses.<sup>16</sup>

En ce qui concerne l'évangélisation anglaise, le manque d'une structure hiérarchique n'a pas permis la définition d'un projet unitaire ; en outre, l'activité de conversion des natifs en Amérique du Nord a été évidemment limitée par la guerre avec la France et la successive indépendance des États-Unis. Par conséquent, la plupart de l'activité missionnaire protestante des colonies anglaises est celle dévouée au salut des colons et à la conversion des esclaves aux Antilles.

À côté des différences relatives à la doctrine, à la possibilité des prêtres de se marier et avoir une famille et aux moyens d'instruire les esclaves, le rapport même avec l'esclavage oppose les protestants aux catholiques. En effet, si la religion et la possibilité de salut grâce à la conversion ont été, dans un premier temps, les motifs principaux en support de l'esclavage, la situation change nettement vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Quand les mouvements abolitionnistes se répandent à travers l'Europe, les catholiques commencent graduellement à comprendre la nécessité d'un changement et s'intéressent plus précisément à la question de l'évangélisation des esclaves qui seront affranchis ; les protestants, d'autre part, fondent un grand nombre de sociétés à partir de cette époque, et ils se définissent abolitionnistes.<sup>17</sup> Cette position les met en contraste d'abord avec la Compagnie des Indes, qui détient le pouvoir sur les colonies et qui essaye de limiter leur déplacement vers ces territoires, et puis avec les propriétaires des plantations qui ne veulent pas perdre leur main d'œuvre gratuite. Néanmoins les résultats obtenus par ces missionnaires ne sont pas moins surprenants que ceux de leurs confrères catholiques.

---

<sup>16</sup> Giovanni, Pizzorusso, *Roma nei Caraibi, op. cit.*, p. 62.

<sup>17</sup> Paul, Pisani, *Mission protestantes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Bloud & C<sup>ie</sup>, 1903, p. 34.

Catholique ou protestante qu'elle soit, il ne serait pas possible de retracer une histoire de la colonisation, spécialement à l'époque de l'abolition de l'esclavage, sans tenir compte que l'action des missionnaires a eu des effets importants sur l'esprit des esclaves, en conduisant, parfois, leurs premiers pas en tant qu'hommes libres.

## CHAPITRE 2

### LES MISSIONS AUX COLONIES ESPAGNOLES

#### 2.1 La colonisation espagnole et le christianisme

En 1492, l'Espagne est la seule puissance européenne qui pousse ses ambitions économiques au point de parier sur l'entreprise de Christoph Colomb, en finançant l'expédition qui mènera à la découverte de l'Amérique. Ce pari est bien gagné lors que Colomb, qui voulait établir une nouvelle route maritime occidentale pour accéder aux Indes, touche en effet un continent qui n'était pas encore connu. L'Espagne devient donc la première des nations européennes à exploiter les ressources et les richesses du territoire, mais elle est la première aussi à établir des contacts avec les populations natives du Nouveau Monde.

Il faut ajouter, avant de passer aux relations entretenues avec les populations américaines, qu'à ce moment la religion est un élément absolument indétachable de l'entreprise coloniale. En effet, depuis la fin du XV<sup>e</sup> siècle et tout au long du XVI<sup>e</sup>, la question religieuse représente l'un des nœuds centraux de toute la politique européenne, surtout au moment, en 1517, du démarrage officiel de la réforme protestante. À cette époque l'Espagne représente l'une des nations les plus fortement chrétiennes, qui se pose en défenseur de la doctrine catholique. La défense et la propagation de la foi sont donc devenues, encore plus, des éléments très importants de la politique nationale.

Il n'est donc pas étonnant que les expéditions qui partent de l'Espagne portent à bord des religieux déjà au début de la colonisation. Cependant, ces hommes ne représentent pas, au moins au début, la volonté d'une véritable initiative missionnaire, d'une part, parce qu'ils ne savent pas encore de l'existence de l'Amérique et de sa population, de l'autre, parce qu'ils servent essentiellement aux besoins spirituels des équipages. Au moment de la découverte de l'Amérique, l'ordre des franciscains constitue l'ordre religieux le plus nombreux de l'Eglise<sup>18</sup>, c'est à eux

---

<sup>18</sup> [Notre Traduction] Laura Pérez Arreaza, George L., Bastin, Las traducciones franciscanas en Venezuela art. cit., p. 521.

la construction du premier des établissements religieux du Nouveau Monde, celui de la Custodie de la Sainte Croix attribué au père Juan Pérez<sup>19</sup> en 1493 et établi dans l'île d'Hispaniola, territoire de l'actuel République de Saint Domingue.

L'importance de l'impact du contact avec les communautés natives de l'Amérique, forcément païennes, doit donc être mise en relation avec l'idée de la propagation de la foi chrétienne. En tous cas, il faut d'abord préciser que la colonisation espagnole présente, au moins, deux étapes bien séparées. En premier lieu, les Espagnols se focalisent sur l'exploration de l'Amérique et sur la recherche d'or et d'autres biens à ramener en Europe. Au long de ces explorations, ils rencontrent les deux grands empires des Aztèques et des Incas. La tendance des colonisateurs, à ce moment, n'est pas celle d'établir des relations durables avec les natives, mais plutôt d'exploiter au plus haut degré possible les ressources naturelles et non du territoire. Par conséquent, l'exploration devient le point de départ de la conquête ; au Mexique, l'empire Aztèque capitule en 1521 à la suite de l'expédition militaire d'Hernan Cortès et à la chute de sa capitale Tenochtitlan<sup>20</sup> ; l'autre, l'empire Inca, est désagrégé pendant la campagne, conduite par Francisco Pizarro en 1532<sup>21</sup>, qui se termine en 1536 avec la chute de la capitale Cuzco. Ces deux entreprises militaires posent la base pour la fondation des premières véritables colonies espagnoles de l'Amérique latine, la ville de Veracruz au Espagne en 1519 et celle de Lima au Pérou en 1535. La deuxième étape de la colonisation espagnole est celle qui commence à la suite de l'anéantissement de ces grands empires, et qui permet aux Espagnols de s'installer de manière permanente sur les territoires occupés.

L'établissement de colonies permanentes, qui n'ont donc plus seulement la fonction d'avant-poste militaire, comme c'était le cas pour les premiers établis par Coulomb, met l'accent sur l'importance de la présence religieuse. En effet, les religieux arrivés en Amérique se trouvent dans la double condition d'administrer les besoins spirituels des communautés espagnoles qui viennent s'installer aux colonies et d'évangéliser les populations locales qui résident dans un grand nombre de communautés indépendantes éparses dans des territoires énormes. De là dérive la

---

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 523.

<sup>20</sup> Vincent, Grégoire, La conquête du Mexique entre la panique et l'audace. Dans : *Sens-Dessous*, n° 15, 2015, p. 68.

<sup>21</sup> Gérard Chaliand, Sophie Mousset, *L'Héritage Occidental*, 2002, p. 547-550.

nécessité de réfléchir sur le rôle des missionnaires au moment de la première initiative d'évangélisation des natifs d'Amérique.

## 2.2 Les premières missions d'évangélisation

Comme nous l'avons déjà souligné, les Franciscains représentent, au début de la colonisation espagnole, le groupe le plus important de missionnaires en Amérique Latine. Dans un premier temps, ils servent les besoins de la communauté espagnole, mais la question de la diffusion de la foi aux natifs devient de plus en plus pressante ; nous avons déjà des tentatives d'évangélisation au sein des grands empire locaux dont on vient de parler :

Les Franciscains ont joué un rôle important pour l'évangélisation de l'empire Inca. L'an 1500 marque le début officiel de la mission franciscaine en Amérique Latine. Il n'est pas possible d'écrire l'histoire de l'Amérique Latine sans l'histoire des Franciscains.<sup>22</sup>

La destruction de l'empire Inca pose évidemment des limites insurmontables à ce premier élan missionnaire, mais il nous offre la perspective d'une forte volonté tournée vers la propagation de la foi aux habitants natifs du continent qui va devenir de plus en plus importante.

Pendant la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle l'Eglise se retrouve donc devant la nécessité de gérer les paroisses des colonies et de promulguer des missions pour la conversion des natifs. De plus, les missionnaires commencent à se poser des questions sur leur activité et sur les moyens à travers lesquels aboutir à leur mission.

### 2.2.1 Les Franciscains : l'itinéraire missionnaire du père Focher

Parmi les religieux qui s'interrogent sur les problématiques liées à leur travail, le père franciscain Juan Focher, dans son *Itinerario del misionero en America* décrit minutieusement les étapes nécessaires à l'activité missionnaire. Le texte, composé autour de l'année 1570, en latin, décrit non seulement les caractéristiques

---

<sup>22</sup> [Notre Traduction] Rosario, Valdivia Paz-Soldàn, La traducción de los franciscanos en el Perú : historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré : investigador, misionero y traductor. Dans: *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*, Bueno Gracia e Miguel Angel Vega Cernuda, Università per Stranieri di Perugia, 2011, p.546.

fondamentales d'un bon missionnaire, mais aussi les détails de son œuvre évangélique au sein des tribus païennes.

La première des problématiques abordées est celle d'une bonne préparation générale de ceux qui seront envoyés en mission. Ce premier aspect est important, parce que, surtout au début de la colonisation, les missionnaires, suivant les ordres de la couronne, doivent non seulement évangéliser les natifs, mais aussi les hispaniser :

En relation à l'hispanisation il est possible d'observer plusieurs actions de la couronne parmi lesquelles figure la disposition pour créer des écoles de langue castillane au Nouveau Monde. On pensait, dans un premier temps, que l'apprentissage du castillan étant le chemin vers l'évangélisation.<sup>23</sup>

En réalité, cette disposition n'a pas eu un résultat positif ; sur le terrain, les missionnaires ont à faire à plusieurs populations qui parlent plusieurs langues différentes et donc le procédé d'évangélisation ne peut pas, dans la pratique, précéder l'hispanisation ; apprendre les langues locales devient le point de départ de l'activité missionnaire. Nous nous attarderons plus tard sur cette question linguistique qui constitue le nœud central de l'évangélisation.

La deuxième question sur laquelle le père Focher se focalise est celle du lien des missionnaires avec les *conquistadores*. D'abord, le fait de voyager à l'intérieur de régions inconnues et rencontrer des indigènes dont on ne peut pas prévoir les réactions et les intentions, impose d'être prudent et de demander des garanties de protection :

Les prédicateurs peuvent, en allant prêcher l'évangile aux païens, porter avec eux des hommes armés qui les défendent, de même pendant le voyage et quand ils sont parmi les mêmes infidèles, et de cette manière, comptant sur cette défense et protection ils peuvent les évangéliser, s'il n'est pas possible autrement.<sup>24</sup>

De plus, selon le cas, ils doivent évaluer la possibilité d'un échange pacifique avec les indigènes, et dans l'impossibilité de ce type de rapport, soutenir, sans participer en première personne, les campagnes militaires.

---

<sup>23</sup> [Notre Traduction] Laura Pérez Arreaza, George L., Bastin, Las traducciones franciscanas en Venezuela, art. cit., p.537.

<sup>24</sup> [Notre Traduction] Juan, Focher, *Itinerario del misionero en America*. Texto latino con versión castellana. Introducción y notas de P. Antonio Eguiluz, OFM. Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960, p. 39.

Encore, en ce qui concerne l'activité pratique, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les religieux sont obligés de mettre à la première place les exigences des colonies auxquelles ils appartiennent, leur détachement pour l'enseignement religieux aux natifs est donc subordonné aux capacités effectives des diocèses locales :

Quand il y a un nombre suffisant de prêtres qui s'occupent des chrétiens, les excédents peuvent, de même les séculiers que les religieux, être envoyés à convertir les infidèles.<sup>25</sup>

En outre, ces entreprises de conversion ne sont pas soutenues économiquement par la colonie, ce sont les infidèles qui « doivent procurer le nécessaire aux missionnaires qui leur annoncent l'évangile »<sup>26</sup>, c'est-à-dire, à la limite, que les religieux peuvent s'approprier des biens des indigènes pour financer leurs missions.

En ce qui concerne plus précisément l'évangélisation, Focher nous présente plusieurs éléments que nous retrouverons dans tous les procédés de conversion aux colonies d'Amérique : la question de l'instruction, celle du baptême, celle du mariage et la manière générale et plus efficace pour rejoindre le plus grand nombre possible d'indigènes. Sur le thème de l'instruction, Focher ne pose pas encore l'accent sur la question linguistique, mais il se limite à donner des renseignements sur les questions religieuses (et les réponses) à enseigner aux païens pour qu'ils comprennent la foi chrétienne ; ensuite, il se dédie à la question du baptême, en différenciant celui des enfants, obligatoire, et qui ne peut pas être nié par leurs parents, à celui des adultes, qui doit suivre nécessairement leur instruction à la foi. De plus, il souligne certains cas limites, pour lesquelles des adultes doivent être obligés à la conversion, en disant aussi qu'il s'agit d'une action à ne pas soutenir, puisqu'elle donne évidemment lieu à une résistance.<sup>27</sup> Ensuite, Focher consacre presque entièrement la deuxième partie de l'œuvre à la question du mariage. Ici, la question centrale est celle de la validité des mariages des indigènes et des esclaves qui commencent à paraître au sein des colonies ; selon le père, les mariages entre chrétiens et païens ne peuvent être considérés comme valables, son but est alors celui de présenter toutes les

---

<sup>25</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 97.

<sup>26</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 85.

<sup>27</sup> *Ibid.*, chap. VII-VIII, p. 62-85.

possibilités et leurs solutions. C'est précisément dans le cas d'un mariage entre un indigène converti et sa femme païenne que la solution de baptême obligatoire (pour la femme), dont nous avons parlé auparavant, est envisagé comme possible. Ces problématiques présentés par Focher sont intéressantes et semblent anticiper celles qui caractériseront quelques siècles plus tard, les mêmes questions rapportées à la situation des esclaves.

De plus, le père Focher conseille la manière idéale pour que les procédés d'évangélisations soient plus efficaces. La solution qu'il propose est celle de créer des peuplades à partir des hommes et des femmes convertis, afin de les initier à une vie sédentaire et consacrée au travail, comme celle des colonies :

Une fois obtenue leur amitié et les avoir bienveillants et soumis, le second soin pastoral est de les concentrer tous, en formant peuplades et villages. Vivant sur leur plan primitif, dispersés sur les montagnes, ils pouvaient vivre au rejet de l'idolâtrie. Pourtant, je crois que c'est absolument nécessaire, non seulement pour pouvoir mieux les instruire et plus fructueusement à la foi, mais aussi pour que la bonne semence, bien qu'enterré avec une faible racine, ne serait arrachée de leur cœurs en suivant leur vie vagabonde.<sup>28</sup>

Enfin, ce discours sur la création de communautés pensées pour la conversion des natifs ne peut que nous renvoyer à la démarche des mission jésuites en Amérique latine, qui commence à peu près au moment de la rédaction du texte du père Focher.

### 2.2.2 Les missions jésuites

Au début des explorations espagnoles en Amérique, capucins, dominicains et franciscains étaient déjà présents à côté des *conquistadores*. C'est donc à ces trois ordres religieux qu'il faut attribuer les premières étapes de l'entreprise missionnaire. La compagnie de Jésus, d'autre part, vient d'être fondée à Paris en 1534 par Ignace de Loyola, comme instrument pour la diffusion de l'évangile et dans un climat d'opposition à la réforme protestante. La compagnie se révèle spécialement intéressée à la conversion au christianisme des population païennes, et devient, dans les deux siècles de son existence, l'ordre plus efficace pour la propagation de la foi, avec des missions présentes dans le monde entier, de l'Amérique, à l'Afrique, jusqu'à l'Asie ; l'ensemble des lettres que les jésuites nous ont laissé, démontrent l'ampleur de leur entreprise.

---

<sup>28</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 372.

Les premiers Jésuites touchent les côtes de l'Amérique en 1549, pour s'établir sur les domaines espagnols du Brésil, mais c'est seulement quelque décennie après, en 1578, que commence leur véritable action missionnaire en Amérique latine, au Chili, au Pérou, en Bolivie, en Argentine et surtout au Paraguay.<sup>29</sup> L'un des éléments qu'il faut considérer pour comprendre la position et le zèle des missionnaires en Amérique est la décision du roi, sous les pressions des religieux, en particulier de Bartolomé de Las Casas, de promouvoir des lois pour empêcher l'esclavage des populations indigènes, en renforçant l'intérêt pour l'évangélisation et l'intégration graduelle dans la société coloniale.

La première des caractéristiques des missionnaires jésuites est certainement leur haut degré d'instruction, il s'agit d'un point de départ important pour les missionnaires, puisque leurs connaissances sur la nature et sur la médecine leur permettent parfois d'être acceptés au milieu des tribus qu'ils



Figure 2. Indiens du temps des Jésuites.  
© Manioc

essaient de convertir ; dans les *Lettres Édifiantes*, recueil des lettres écrites par les missionnaires jésuites et envoyés aux pères supérieurs, les observations de ce type ne manquent pas : « le soin qu'eut le missionnaire d'apprendre un peu de médecine et de chirurgie fut un autre moyen qu'il mit en usage pour s'attirer l'estime et l'affection de ces peuples. »<sup>30</sup> L'effet de superstition des indigènes est aussi un outil précieux qui sert la cause missionnaire, parfois, les maladies, connues en Europe et tristement nouvelles pour les populations américaines, sortent le même effet, et la

<sup>29</sup> Emiliano, Hernán Baez, *El arte jesuítico-guaraní y la primer imprenta confeccionada en América*, Instituto Superior Antonio Riuz de Montoya, 2002, p.8.

<sup>30</sup> *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par des missionnaires de la Compagnie de Jésus*, t. 5, Lyon, Vernarel et Cabin, 1819, p. 57.

mort des chefs, venus à contact avec les religieux, pousse des tribus entières dans les mains des jésuites :

Il les trouva persuadés que la mort du mapono, causée par la contagion assez récente, étoit une punition de leurs dieux, d'où ils concluoient que le missionnaire étoit leur grand ami, et qu'il falloit bien le recevoir. Ainsi ce n'étoit point le désir de profiter de ses instructions, mais la crainte d'un nouveau désastre, qu'il les portoit à lui faire un bon accueil.<sup>31</sup>

Ainsi, la première démarche de toutes les tentatives d'évangélisation est celle d'entretenir une relation avec les natifs, qui est fondée sur le respect réciproque entre le missionnaire et les chefs des tribus ; avoir un effet positif sur un chef signifie pouvoir conditionner la tribu entière, c'est ainsi qu'un jésuite s'exprime sur cette question :

Ce sont les chefs qui doivent être le premier objet de notre zèle, et ce n'est qu'après leur avoir fait goûter les vérités chrétiennes, qu'on peut espérer de se faire écouter du reste de la nation.<sup>32</sup>

Une fois obtenue la bienveillance des chefs, les jésuites ont suivi le propos des franciscains d'établir des communautés religieuses indépendantes sous le nom de « réductions », *reducciones* en espagnol, dans lesquelles réunir plusieurs nations pour les instruire aux vérités chrétiennes, mais aussi pour leur enseigner le travail des champs en les préparant à rentrer dans le monde colonial et européens. De plus, ce système de rapport privilégié avec les chefs va encore plus loin, les religieux sont bien conscients que le control de la société indigène reste, surtout au début, lié au pouvoir de ces individus, pour cette raison, ils leur accordent un statut spécial, avec beaucoup moins de travail et la direction militaire en cas de nécessité. De cette manière, les chefs gardent un statut de supériorité par rapport au reste de la communauté et cela permet aux missionnaires un contrôle plus efficace.<sup>33</sup>

Les Jésuites sont aussi connus par leur zèle dans l'éducation, qui est bien démontré dans les lettres qui nous sont parvenues ; en particulier, ils n'accordent pas le baptême sans être convaincus que leurs élèves ne soient prêts à le recevoir :

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>14</sup> Lenka, Zajíková, Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay : la organización interna, las artes, las lenguas y la religión. Dans : *Acta Universitatis Palackianae olomucensis facultas philosophica philologica* 74, Université Palackého, République tchèque, 1999, p.146.

Ils s'y assembloient tous les jours pour se faire instruire de la doctrine chrétienne, et souvent le missionnaire étoit obligé de passer une partie de la nuit à leur expliquer ce qu'ils n'entendoient pas, ou à leur répéter ce qu'ils avoient oublié. Cette assiduité et cette application extraordinaire les mit bientôt en état de recevoir le baptême.<sup>34</sup>

Enfin, bien qu'ils ne se montrent pas violents, et que les punitions corporelles soient rares, cela ne signifie pas que ces missionnaires soient ouverts à tolérer les pratiques religieuses païennes. Par conséquent, l'étape qui suit le déplacement des nations qui acceptent de s'établir aux *reducciones* est la destruction de tous les symboles de leurs croyances païennes :

Le jour suivant, le missionnaire se trouvant comme le maître dans le village, dont tous les habitans avoient disparu, ne put voir d'un œil tranquille les deux temples consacrés au démon : il en renversa les tabernacles, et mit en pièces les statues ; il en retira les ornemens, et tout ce qui servoit à un culte si abominable ; et après avoir allumé un grand feu, il y jeta tous ces symboles de l'idolâtrie.<sup>35</sup>

L'élément central et unique de l'expérience missionnaire jésuite est sans doute la construction des *reducciones*. Nous avons pu observer, grâce aux lettres des pères qui ont vécu au sein de ces missions, qu'en Amérique latine il existe plusieurs exemples de ce type d'établissement, bien que celles du Paraguay restent, pour extension et nombre de convertis, les plus importantes.

### 2.2.3 Les *reducciones* et le cas du Paraguay

Comme nous l'avons déjà anticipé, c'est à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle que les missions jésuites commencent à prendre place dans les colonies espagnoles, mais en réalité, il leur a fallu presque un siècle avant de réussir à pousser à une grande partie de l'Amérique latine leur œuvre évangélique. En effet, deux facteurs ont limité l'action des missionnaires ; le premier est la difficulté de se déplacer dans un territoire totalement inconnu, parfois dangereux ; deuxièmement, les indigènes n'accueillent pas toujours de manière favorable l'intrusion des Espagnols. En outre, la mortalité des prêtres ne permet pas un remplacement assez rapide et cela a certainement joué en défaveur des premiers efforts d'évangélisation. Tous ces aspects ont donc eu un impact important pendant l'établissement des missions jésuites au cours du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est le cas d'une des premières missions installées dans l'actuel Bolivie :

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 320.

[...] les premiers missionnaires Jésuites établirent une église à Sainte-Croix de la Sierra, afin qu'étant à la porte de ces terres infidèles, ils pussent mettre à profit la première occasion qui s'offrirait d'y entrer. Leur attention et leurs efforts furent inutiles pendant près de cent ans [...] <sup>36</sup>

Cependant, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les missions fleurissent et les jésuites rassemblent un grand nombre de nations indigènes dans des *reducciones* qui deviennent rapidement autosuffisantes. C'est le cas des conversions des tribus des Moxes du Pérou. Les *Lettres Édifiantes* racontent en détail le procès de construction d'une *reduccion* des Moxes par l'œuvre du père jésuite Cyprien Baraze, qui emploie huit ans à évangéliser ces peuples et qui s'installe avec eux dans la *reduccion* qui compte six cents habitants. Il est bien évident qu'il ne s'agit pas encore d'une grande entreprise, étant encore des nombres assez limités, mais cela s'explique par les contraintes de la région. Il s'agit, en effet, d'un lieu montueux, où la vie agricole qui est à la base des *reducciones*, ne donne pas assez de fruit. Pourtant, le missionnaire doit s'adapter aux exigences de la population en cherchant des solutions qui ne lui feraient pas perdre des acolytes :

[...] il craignait avec raison que la stérilité du pays obligeant ses néophytes à s'absenter de temps en temps de la peuplade pour aller chercher de quoi vivre sur les montagnes éloignées, ils ne perdissent peu à peu les sentimens de religion qu'il avoit eu tant de peine à leur inspirer. [...] dans cette vue il songea à peupler le pays de taureaux et de vaches, qui sont les seuls animaux qui puissent y vivre et s'y multiplier. <sup>37</sup>

La mission du père Baraze, bien que fortunée, n'a pas un épilogue heureux, en fait, pendant la conversion des Moxes, le jésuite a rencontré la résistance des Chiriguanos, une population voisine pour laquelle aucun essai de conversion avait été fructueux et, enfin, en 1702, « un de ces barbares lui arrachant la croix qu'il tenoit en main, lui déchargea sur la tête un grand coup de hache dont il expira sur l'heure. » <sup>38</sup>

Quelques ans plus tard, en 1705, le père Nyel fait un premier bilan des établissements jésuites au Pérou, les missions fonctionnent bien et les conversions augmentent, « ils ont déjà converti vingt-cinq à trente mille âmes, dont ils ont formé

---

<sup>36</sup> *Lettres édifiantes, op. cit.*, t. 5, p. 53.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 67.

quinze ou seize bourgades, qui ne sont éloignées les unes des autres que de six à sept lieues. »<sup>39</sup>

L'expérience du Pérou montre déjà aux jésuites l'importance d'établir des règles de plus en plus précises pour les communautés qu'ils sont en train de construire. À ce propos, le père Nyel souligne le règlement que les jésuites ont obtenu du roi et qui empêche les contacts avec les Espagnoles :

Comme on a reconnu, par une longue expérience, que le commerce des Espagnols étoit très-préjudiciable aux Indiens, soit parce qu'ils les traitent avec trop de dureté, en les appliquant à des travaux pénibles, soit parce qu'ils les scandalisent par leur vie licencieuse et déréglée, on a obtenu un décret de sa Majesté Catholique, qui défend à tous les Espagnols d'entrer dans cette mission, ni d'avoir aucune communication avec les Indiens qui la composent : de sorte que si, par nécessité ou par hasard, quelque Espagnol vient en ce pays-là, le père missionnaire après l'avoir reçu avec charité, et avoir exercé à son égard les devoirs de l'hospitalité chrétienne, le renvoie ensuite dans les terres des Espagnols.<sup>40</sup>

Les visites des Espagnoles sont acceptées seulement en cas de grande nécessité, ou en quelque situation lié au commerce, mais elles doivent forcément être limités à un maximum de trois jours, dans un logement séparé de la communauté et en ne faisant référence qu'aux missionnaires. Cet expédient a la double valeur de limiter la vie des nouveaux convertis aux pratiques religieuses de la mission, qui n'étaient évidemment pas suivies de la même manière aux colonies, et de l'autre de n'avoir pas de limitations et de contraintes par le pouvoir civile qui administrait les colonies. Cette indépendance politique des *reducciones* sera l'un des facteurs, come l'on verra plus tard, qui mettra en question la position des jésuites et qui causera la rupture avec le roi d'Espagne.

Les missions au Paraguay sont certainement celles où les jésuites ont rencontré moins d'obstacle à la conversion, au point qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, au Paraguay, ils peuvent vanter les meilleurs résultats de l'évangélisation en Amérique. À ce moment, la mission dans cette région est formée de « quarante grosses bourgades, habitées uniquement par des Indiens, qui sont sous la direction des pères jésuites espagnols. Les plus considérables bourgades sont de quinze à vingt mille âmes

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 89.

[...] »<sup>41</sup> Il s'agit, évidemment, d'un résultat extraordinaire, en 1717 « on comptait dans ces diverses peuplades cent-vingt-un mille cent soixante et un Indiens, tous baptisés de la main des missionnaires. »<sup>42</sup> Ce nombre ne fait qu'augmenter, au point que vers la moitié du siècle le total des convertis dépasse largement les trois cent mille âmes.

La facilité des conversions au Paraguay est due, en premier lieu, à une tendance plus favorable des indigènes de ce pays aux enseignements de l'évangile, et spécialement au fait que certaines de ces nations ne partageaient pas les usages polygames de beaucoup d'autres de l'Amérique, les lettres du père D'Etré sur la tribu des Itucalis remarquent cet aspect :

D'ailleurs, la polygamie qui est en usage parmi presque toutes ces nations, n'est point permise chez eux, et ils n'ont chacun qu'une seule femme. C'est ce qui rend leur conversion plus aisée, et le missionnaire n'a plus qu'à confirmer leur mariage, en leur administrant ce sacrement selon les cérémonies de l'Eglise.<sup>43</sup>

Ensuite, le même missionnaire soutient d'avoir été le témoin de plusieurs cas de natifs qui cherchaient les missionnaires pour s'établir avec eux, promettant de bâtir leurs églises et demandant d'être instruits à la religion chrétienne.

Le deuxième des facteurs qui ont facilité l'entreprise des Jésuites, en Amérique, comme aux colonies du monde entier, est le grand poids politique que la Compagnie de Jésus exerçait en Europe et dont le reflet aux colonies n'était pas moins évident. Les efforts que les missionnaires ont fait pendant un siècle pour gagner la confiance des tribus qu'ils voulaient convertir, ont montré aux chefs indigènes qu'ils pouvaient compter sur les religieux bien outre que sur les seules questions de la foi. En 1712, l'expérience du père D'Arce à ce sujet est très significative :

Il étoit sur son départ, lorsque la sœur d'un cacique, nommée Tambacura, vint trouver le père, et le supplia de protéger son frère auprès du gouverneur de Sainte-Croix, qui vouloit lui faire son procès sur une accusation très-fausse. Le père de Arce saisit cette occasion de servir le cacique, et par-là de gagner de plus en plus la confiance des Indiens. Il sollicita sa grâce, et il l'obtint.<sup>44</sup>

La conscience du père que cette intromission au pouvoir civil du gouverneur lui est nécessaire pour s'affirmer au cœur des natifs, et donc de faire un pas en avant dans

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 211.

sa mission évangélique souligne l'intelligence aussi bien que l'influence que ces religieux pouvaient exercer sur les sujets de l'administration coloniale.

En dernier, il faut reconnaître aussi les capacités administratives et politiques des jésuites. En fait, ils installent des bourgades principalement agricoles, avec l'objectif de les rendre autosuffisantes, en donnant un soin particulier à l'instruction, « l'existence de l'école est obligatoire dès la fondation des premières *reducciones* »<sup>45</sup>. De plus, ces religieux se montrent avant-gardistes en ce qui concerne l'élaboration d'une réglementation interne :

Aux missions existait aussi une législation pénale qu'excluait la peine de mort, de sorte que les *reducciones* sont parvenues probablement à être la première société occidentale à avoir aboli la peine capitale.<sup>46</sup>

En revanche, tous les éléments qui ont distingué positivement l'action missionnaire de la Compagnie de Jésus, ont contribué aussi à accélérer son déclin.

#### 2.2.4 L'épilogue des *reducciones*

Comme nous l'avons anticipé, le statut particulier des *reducciones*, leur effective indépendance du pouvoir colonial, ajouté au poids croissant des jésuites, au niveau économique et politique, n'ont pu que leur opposer le gouvernement colonial, au début, et, en suite, celui du roi. À ce sujet, les *Lettres Édifiantes*<sup>47</sup> nous montrent que déjà en l'année 1715, commencent à paraître des écrits qui soulignent les aspects négatifs de celle que sont devenues désormais des véritables villes qui n'ont aucun rapport avec les colonies, qui ne paient pas de tributs vers l'Espagne, qui sont bien armées et qui, en somme, ne respectent que l'autorité des missionnaires. Les jésuites se défendent en disant que leur projet ne doit que mener à l'intégration avec la communauté espagnole, sans toutefois donner des indications précises à cet égard, et que la possession et l'emploi des armes est strictement subordonnée à la défense des intérêts des colonies espagnoles qui détiennent toutes les munitions qui seraient envoyés aux *reducciones* en cas de danger. En somme, si cette défense est assez convaincante, le fait indéniable est que l'amélioration du cadre économique de

---

<sup>45</sup> [Notre Traduction] Emiliano, Hernán Baez, *El arte jesuítico-guaraní*, art. cit., p.18.

<sup>46</sup> [Notre Traduction] Lenka, Zajíková, *Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay*, art. cit., p. 147.

<sup>47</sup> *Lettres édifiantes*, *op.cit.*, t. 5, p. 381-382.

ces bourgades va de pair avec l'accroissement des richesses des membres de la Compagnie de Jésus.

La rupture est inévitable au lendemain de la signature, entre l'Espagne et le Portugal, du traité de Madrid en 1750. Ce traité « redistribuait les frontières entre l'empire espagnol et portugais. Avec cet accord, sept *reducciones* jésuites passaient au Portugal »<sup>48</sup> Les habitants indigènes, qu'à travers les rapports construits avec les jésuites, se sentaient proches aux colonies espagnoles, qu'ils étaient en train d'apprendre le castillan et, en plusieurs occasions, avaient combattu à côté des Espagnols pour se défendre des attaques des Portugais, n'acceptent pas de perdre leurs territoires ou, pire encore, de passer au service d'une nation qui leur était ennemi. Bref, le traité de Madrid cause la révolte des sept *reducciones* et devient « l'excuse plus importante pour justifier l'expulsion des Jésuites »<sup>49</sup>. Ainsi, après le Portugal et l'Espagne, en 1767, l'Espagne décide l'expulsion des missionnaires jésuites, l'ordre sera ensuite supprimé par le Pape Clément XIV en 1773. À l'égard des *reducciones*, le roi d'Espagne décide par un procès immédiat d'hispanisation et de sécularisation pour les intégrer au système colonial.

### 2.3 Les outils des missionnaires

Le premier des problèmes que les missionnaires européens ont dû résoudre était la grande disparité linguistique des populations amérindiennes ; les lettres des Jésuites sur l'argument, citent, seulement aux territoires qu'ils occupent, c'est-à-dire Bolivie, Paraguay, Uruguay, Pérou et Argentine, trente-neuf langues différentes, qui n'ont pas le moindre rapport entre elles.<sup>50</sup> Il est donc évident la raison pour laquelle parmi les premiers missionnaires arrivés sur le continent américain, une partie, « qui prenaient la peine de s'intéresser aux langues locales, étaient des interprètes ecclésiastiques. »<sup>51</sup> Par conséquent, la première étape des missionnaires est,

---

<sup>48</sup> [Notre Traduction] Alfredo, Poggi Los primeros del Río de la Plata, una resistencia simbólica impresa con yerba mate en las misiones jesuíticas guaraníes. Dans : *Dieciocho* 40.2, 2017, p. 238.

<sup>49</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*

<sup>50</sup> *Lettres édifiantes, op.cit.*, t.5, p. 53.

<sup>51</sup> George, Bastin, La Traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la province du Venezuela, dans : *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 20, n° 1, 2007, p. 223.

d'abord, celle d'apprendre les langues locales et puis d'établir comme principale, « celle qui est la plus générale et qui a paru la plus aisée à apprendre » pour en faire « la langue universelle de tout ce peuple, qui est obligé de l'apprendre » et qui devient aussi « la seule langue dont ils se servent pour prêcher et pour catéchiser. »<sup>52</sup>

### 2.3.1 Langue et catéchismes

Pendant le premier siècle de colonisation, la figure de l'interprète était essentielle à toute l'activité, non seulement du point de vue religieux, mais aussi pour établir des relations avec les populations locales. Les missionnaires sont donc obligés, pour convertir ces peuples, d'enseigner l'espagnol à quelque personne des communautés natives qu'il peut, en même temps leur apprendre sa propre langue. Pour faciliter cette entreprise l'Espagne, « déjà à partir de 1527, avait créé le *Secretaría de Interpretación de Lenguas* (SIL). »<sup>53</sup> Ce secrétariat d'interprétation est appelé à établir des normes pour la validité des traductions en langue indienne, de manière que le message chrétien soit traduit sans détournements ou pertes de sens, il existe pourtant une commission qui doit donner la permission à la publication et l'impressions des textes traduits.

Il faut dire aussi que les premiers catéchismes qui paraissent entre 1510 et 1521 sont monolingues en espagnol<sup>54</sup>, cela se comprend si l'on pense qu'il s'agit encore du commencement de la colonisation, et que les traducteurs n'ont donc pas encore acquis une connaissance suffisante des langues locales. Les missionnaires passent alors la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle à étudiée les langues des indigènes, en écrivant des grammaires et des dictionnaires qui constituent la base pour création de catéchismes plurilingues ou en langue amérindienne. Ces outils servent aussi à préparer les missionnaires qui arriveront après eux, et à limiter de plus en plus l'activité des interprètes, considérée comme insuffisante et déficitaire.

Le problème principal de l'écriture ou de la traduction de catéchismes dans les langues des amérindiens est la difficulté ou l'impossibilité d'employer des images

---

<sup>52</sup> *Lettres édifiantes*, *op.cit.*, t.5, p. 87-88.

<sup>53</sup> George, Bastin, *La Traduction des catéchismes*, art. cit., p. 224.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 226.

chrétiennes, qui ne font pas partie de l'imaginaire indigène. En effet, certains des concepts religieux n'ont pas des correspondances dans la culture des natifs ; de là, la nécessité d'expliquer par des exemples et des situations qui permettent la compréhension de ces images. Ainsi, la formule principale pour l'établissement du texte d'un catéchisme est le dialogue. Un échange entre deux interlocuteurs dans un système de question-réponse pour expliquer les points plus importants de la doctrine chrétienne.

Les années quatre-vingt du XVI<sup>e</sup> siècle marquent un point important pour l'évolution des catéchismes ; entre 1582 et 1583 le concile de Lima décide pour l'année suivante pour l'emploi exclusive des missionnaires de la région du *Catecismo ; doctrina Christiana y confesionaria para indios*, c'est-à-dire le catéchisme trilingue en castillan, langue quechua et aymara<sup>55</sup> dans l'intention de faciliter et uniformiser les pratiques d'évangélisation. À la même époque, au Paraguay, le père Bolaños :

[...] terminait son premier catéchisme en langue guaranie, qui se composait de dix-sept questions et réponses qui constituaient le résumé de la doctrine catholique et qui est resté comme l'œuvre de base au Paraguay pendant toute l'époque coloniale.<sup>56</sup>

### 2.3.2 Les domaines artistiques

L'élément linguistique a eu certainement une place de premier plan tout au long de l'activité des missionnaires, mais il n'a pas été la seule corde que ces hommes avaient à leur arc. L'exemple du Paraguay nous montre non seulement une étonnante capacité planificatrice des jésuites, mais aussi un niveau d'instruction très varié qu'ils donnaient aux guaranies. En effet, sur le plan artistique les *reducciones* ont laissée beaucoup d'exemples de production statuaire, à sujet religieux bien entendu, en bois et en pierre, mais aussi certains des premiers exemples de l'imprimerie de l'Amérique latine. Du reste, la possibilité d'imprimer sur place les textes, parfois traduits dans la langue guaranie, « de manière rapide et d'une

---

<sup>55</sup> Maria Teresa, Aedo Fuentes, El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. Dans : *Acta literaria*, n°30, Universidad de Concepción, Chile, p. 99.

<sup>56</sup> [Notre Traduction] Lenka, Zajíková, Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay, art. cit., p. 151.

meilleure qualité soutenait le projet jésuitique-guarani d'autosuffisance, tantôt économique, politique et militaire, mais aussi culturelle et symbolique. »<sup>57</sup>

De plus, l'art fini par avoir une place importante dans la diffusion du message chrétiens, d'une part, puisque les textes religieux imprimés aux *reducciones*, sont souvent accompagnés par des gravures faites de la main des artisans locaux, de l'autre parce qu'ils finissent pour devenir l'un des outils qui aident l'évangélisation. En effet, il existe des cas de catéchismes en pictogrammes (Fig. 3), qui expliquent la doctrine à travers les images, néanmoins nous avons des témoignages surtout des franciscains au Espagne.<sup>58</sup>

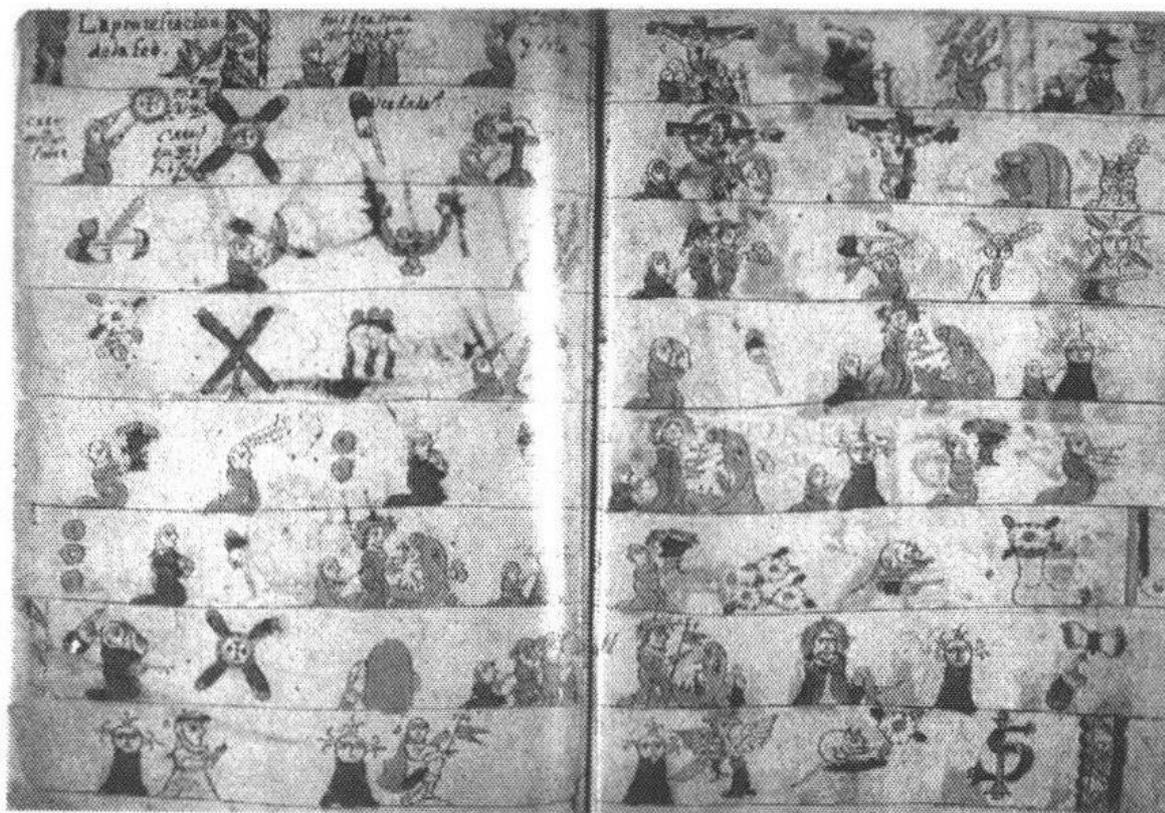


Figure 3. Catecismo en pictogramas. Bernardino de Sahagún  
© OpenEditions

<sup>57</sup> [Notre Traduction] Alfredo, Poggi Los primeros del Río de la Plata, art. cit, p. 244.

<sup>58</sup> Enrique, García Ahumada, Enrique, La inculcación en la catequesis inicial de América. Dans : *Anuario de Historia de la Iglesias*, vol. 3, 1999, p. 218-221.

Encore, l'art au service de l'évangélisation ne se limite pas seulement aux textes, mais aussi aux moyens de transmission des éléments de la doctrine. Les missionnaires de tous les ordres comprennent le potentiel de l'univers musicale et n'hésitent pas à adapter aussi les chants religieux. Aux écoles, les Franciscains enseignent à lire, écrire et chanter<sup>59</sup>, le père Jeronimo de Oré, l'un des participants du concile de Lima, en soutenant l'importance de l'école pour les enfants il approuve le « méthode pour évangéliser à travers les cantiques et la musique qu'il traduisait dans la langue quechua. »<sup>60</sup> Nous verrons que la composante musicale sera importante aussi en question à l'enseignement religieux aux esclaves.

## 2.4 Les missionnaires aux services des esclaves

L'opposition des missionnaires aux traitements des natifs au début de la colonisation espagnole, sous l'action du dominicain Bartolomé de Las Casas, cause un long débat politique soulignant la barbarie du système des *encomiendas*. Ce mécanisme consistait en des concessions territoriales aux colons, incluant une main-d'œuvre composée par des indigènes, traités en pratique comme des esclaves. En 1537, la bulle *Veritas Ipsa* du Pape Paul III, excommuniant tous ceux qui rendaient esclaves les amérindiens pose, de facto, un arrêt au système des *encomienda*, favorisant au même temps la naissance des futures *reducciones*. Cependant, les colonies se retrouvent déficitaires de la source plus importante de main-d'œuvre bon marché et elles gardent alors au marché humain de l'Afrique pour remédier à cette lacune, ce sont les phases initiales de la traite qui conduira millions d'esclaves en Amérique.

La question de l'évangélisation de ces masses d'esclaves provenant d'Afrique se pose immédiatement comme élément nécessaire ainsi que moralement justificateur de l'esclavage en soi. La christianisation devient donc le moyen d'un prétendu renouveau moral de population païennes, mais également « la manière de les incorporer facilement au système productif ; c'est-à-dire, de les intégrer. La religion

---

<sup>59</sup> Rosario, Valdivia Paz-Soldán, La traducción de los franciscanos en el Perú, art. cit., p. 548.

<sup>60</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 553.

enseignait aux esclaves l'acceptation de leur état. »<sup>61</sup> En outre, les tentatives d'adapter les esclaves au système colonial des plantations seront à la base de tous les débats du XIX<sup>e</sup> siècle qui précéderont les décisions regardant les affranchissements.

La première des étapes de conversion des esclaves est le baptême, mais sur cette question il y a déjà une différence substantielle entre l'activité de missionnaires d'ordres différents, certains, par exemples, tendent à baptiser les esclaves dès leur arrivée sur les côtes américaines, pendant que des autres, les jésuites spécialement, se refusent d'administrer ces baptêmes immédiats, sans les avoir d'abord instruits sur les fondements de la doctrine chrétienne. En outre, « quatre problèmes principaux se présentaient pour la catéchèse des esclaves : la langue, la dispersion, la résistance des maîtres et le manque de prêtres. »<sup>62</sup> Comme pour les indigènes, au début, les missionnaires doivent dépendre d'interprètes choisis parmi les esclaves qui avaient une base de la langue castillane, puis, ils apprennent celle qui peut être comprise par les peuples provenant de régions diverses, comme le témoigne le père Chômé en Argentine en 1750 :

Il y avait à Buenos Ayres plus de vingt mille Nègres ou Nègresses qui manquoient d'instruction, faute de savoir la langue espagnole. Comme le plus grand nombre étoit d'Angola, de Congo et de Loango, je m'avisai d'apprendre la langue d'Angola, qui est en usage dans ces trois royaumes.<sup>63</sup>

Pareillement, au début du XVII<sup>e</sup> siècle le père jésuite Pierre Claver, nommé ensuite « l'apôtre des nègres », instruisait les esclaves de Carthagène, en l'actuelle Colombie. Les premiers pas de sa mission furent l'emploi et l'instruction de plusieurs interprètes, avant d'apprendre lui-même la langue d'Angola.<sup>64</sup>

La question linguistique va encore plus loin, en 1796, Duque de Estrada écrit sur la manière de transmettre la doctrine chrétienne aux esclaves dans son livre *Doctrina para negros*, où il montre les limites des efforts que nous venons de

---

<sup>61</sup> [Notre Traduction] Enriqueta, Vila Vilar, La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano. Dans : *Negros, mulatos, zambaigos : derroteros africanos en los mundos ibéricos*, 2000, p.191.

<sup>62</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 196.

<sup>63</sup> *Lettres édifiantes*, op. cit., t.5, p. 136.

<sup>64</sup> M.F., *L'apôtre des nègres, ou vie du B. Pierre Claver*, Lefort, imprimeur-libraire, Lille, 1854, p. 35.

montrer. En effet, ce texte, bien que tardif par rapport aux exemples précédents, il est écrit en espagnol, avec une syntaxe adaptée au « castillan vernaculaire » employé par les esclaves.<sup>65</sup> L'auteur du texte est donc conscient que les esclaves ne comprennent pas suffisamment le castillan pour leur enseigner en cette langue ; mais il n'est pas seulement question des difficultés liées à l'étude des langues africaines, la situation est bien plus compliquée :

Il ne s'agit pas de nier l'effort -considérable- d'adaptation par le biais d'une autre langue. La chose était plutôt impossible. En effet, a déjà paru le soin des propriétaires, quand ils achetaient des nouveaux esclaves, de les sélectionner d'ethnies diverses (ils devenaient tragiquement des « experts » en matière) pour éviter la communication entre eux [...]<sup>66</sup>

La deuxième problématique est celle de la dispersion, en fait, les esclaves ne pouvaient pas être réunis dans des villages comme avaient fait les jésuites en Amérique latine, mais ils étaient obligés de vivre dans les plantations où ils servaient ; de là, la nécessité de chercher un moyen pour faciliter l'œuvre des missionnaires. La solution du père Claver est celle de choisir « une grande case » capable d'accueillir « plusieurs centaines de nègres »<sup>67</sup> ; nous avons pu constater que là aussi il s'agit d'une constante de l'activité des jésuites sur la manière d'évangéliser les esclaves, en effet, presque un siècle plus tard, le père Bouchet, à Santiago du Chili, écrit que « il y a une petite église fort propre pour les Nègres et les esclaves, qui forment un village de trois à quatre cents personnes. »<sup>68</sup> La construction d'un milieu d'évangélisation exclusif est un point important à considérer pour comprendre les meilleurs résultats de certaines missions par rapport à des autres.

En troisième lieu, il y a l'appartenance des esclaves à des propriétaires avec qui les missionnaires doivent forcément avoir à faire. Sur cette question aussi, les efforts du père Claver sont essentiellement en la faveur des esclaves ; sur un point en particulier, celui du mariage, le missionnaire se met en contraste ouvert avec les maîtres. Suivant évidemment la démarche typique des jésuites, ce missionnaire

---

<sup>65</sup> Luis, Resines Llorente, Un catecismo para escalvos, *Estudio Agustíniano*, n°35, 2000, p. 344.

<sup>66</sup> [Notre Traduction] *Ibid.*, p. 321.

<sup>67</sup> M.F., *L'apôtre des nègres*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>68</sup> *Lettres édifiantes*, *op. cit.*, t.5, p. 249.

considère le mariage comme le moyen pour éloigner ces peuples de leurs usages païens en s'appuyant aussi sur le fait que les maîtres ne possèdent pas les âmes et que leur droit, « ne remportait pas sur le droit divin et naturel. »<sup>69</sup> En revanche, Duque de Estrada se montre plus prudent à l'égard des propriétaires. L'action du missionnaire doit respecter donc, en cette perspective, l'autorité des colons, qui en cas contraire, pourraient poser des limites à l'action apostolique des prêtres. À l'égard des esclaves, selon de Estrada, les religieux doivent se montrer compréhensifs et consolatoires, en fermant quelque fois les yeux sur les traitements qui leur sont réservés :

Ils ne doivent pas s'opposer au châtement de l'esclave bien qu'il lui semble injuste [...] en faisant entendre que l'instruction des esclaves dépende plutôt du soin du propriétaire que du sien puisqu'il n'est qu'un instrument, qui sera inutile si le propriétaire, qui est celui à qui les esclaves sont subordonnés, ne le soutient.<sup>70</sup>

Finalement, il est évident qu'en référence à l'évangélisation des esclaves, l'état des relations entre les missionnaires et les propriétaires joue un rôle décisif pour obtenir des résultats positifs et durables.

Dernièrement, la question du manque de prêtres ne peut évidemment pas être résolue par les colons ; il s'agit d'un problème commun de toutes les colonies, que seulement l'Église en Europe peut corriger. La solution plus efficace, comme nous le verrons ensuite pour la colonisation française, sera la création d'une institution de formation pour les nouveaux missionnaires, qui seront instruit spécifiquement pour faire face à la situation coloniale.

## 2.5 L'affranchissement aux colonies espagnoles

L'imposition de l'esclavage aux colonies espagnoles ne s'appuie pas, comme c'est le cas pour les colonies des autres nations, sur des règlements de l'époque, le Code Noir en France par exemple, qui ont été élaborés dans le contexte colonial. Au

---

<sup>69</sup> M.F., *L'apôtre des nègres*, op. cit., p. 35.

<sup>70</sup> [Notre Traduction] Nicolás, Duque de Estrada, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, La Havane, 1818, p. 25-26.

contraire, l'Espagne fait recours à les *Siete Partidas*<sup>71</sup>, c'est-à-dire le code médiéval, promulgué entre 1255 et 1265 par le roi Alphonse X, qui réglait, entre autres, la question de l'esclavage. Ensuite, des lois contemporaines seront envoyés aux colonies pour régler des situations spécifiques.

La différence plus évidente entre la réglementation des colonies espagnole et celles des autres colonies est la question de l'affranchissement. Le motif essentiel à la base de la traite est le fait que l'esclave ne soit pas considéré comme un être mais plutôt comme un objet matériel. Néanmoins, les lois des colonies espagnoles offrent aux esclaves plusieurs moyens d'être affranchis. En premier lieu, les propriétaires peuvent accorder la liberté directement ou par volonté testamentaire, c'est une pratique souvent permise aussi aux autres colonies, mais évidemment peu fréquente, puisqu'elle est contraire aux intérêts des colons. En deuxième lieu, les esclaves peuvent obtenir leur liberté par des actions en faveur de la colonie, par exemple des actions remarquables au moment d'une défense armée ou par la dénonce de graves actions illégales de quelque colon. Enfin, le moyen par lequel les colonies espagnoles se différencient des autres est la possibilité des esclaves d'acheter leur liberté :

Les nègres espagnols jouissent du droit de rachat. La loi a tout prévu pour combattre les obstacles que le maître y voudrait apporter ; elle a déterminé que si le propriétaire et l'esclave ne sont pas d'accord sur la valeur de la liberté, deux arbitres (le syndic étant toujours celui de l'esclave) fixeront le prix. Si les arbitres ne s'entendent pas, l'alcade en nommera un troisième qui décidera en dernier ressort.<sup>72</sup>

Certes, les propriétaires tendent à limiter les possibilités de leurs esclaves de ressembler l'argent nécessaire à leur libération, néanmoins, ce système permet des affranchissements dès le début de l'esclavage au point que, déjà à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, les codes pensés pour les colonies contiennent des règlements précis regardants les droits et les devoirs des noirs libres, ainsi que leurs punitions<sup>73</sup>, qui diffèrent, évidemment, de celles des blancs.

---

<sup>71</sup> Jeanne-Pierre, Tardieu, L'évolution de l'esclavage dans les Amériques espagnoles des XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles. Dans : *Esclaves, une humanité en sursis*, Presse Universitaire de Rennes, 2012, p. 164.

<sup>72</sup> Victor, Schoelcher, *Colonies étrangères et Haïti*, t. I, Paris, Pagnerre, 1843, p. 340.

<sup>73</sup> E., Petit, *Traité du gouvernement des esclaves*, vol. 1, Paris et Genève, 1771, p. 335-338.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la question de l'affranchissement devient de plus en plus pressante dans les milieux politiques européens, l'opinion publique aussi, se penche vers l'abolition de l'esclavage. Pendant le Congrès de Vienne, en 1815, les États participants signent une déclaration contre la traite, qui est le point de départ pour son abolition complète. Bien que les navires négriers aient continué les années suivantes, de manière illégale, à transporter des esclaves aux colonies d'Amérique, avec l'abolition de l'esclavage, vers la moitié du siècle le phénomène est destiné à disparaître.

En ce qui concerne les colonies espagnoles, la démarche qui précède l'affranchissement est différente entre les colonies de l'Amérique latine et les insulaires de Cuba, Puerto Rico et Saint Domingue. En effet, les colonies terrestres étaient habitées par une population blanche mais aussi par un grand nombre de natifs hispanisés, de plus, les blancs possédaient un pourcentage d'esclaves noirs mineur par rapport aux colonies insulaires qui, au contraire, s'appuyaient entièrement sur la main d'œuvre africaine pour le travail aux plantations. Il devient donc nécessaire de chercher une main d'œuvre pour remplacer les esclaves après l'affranchissement, par exemple, « certains propriétaires au Pérou commencèrent à se préparer à des solutions de rechange, comme l'immigration chinoise. »<sup>74</sup>

La situation des colonies insulaire est différente ; en premier lieu, la christianisation, qu'en terre-ferme a eu des très bons résultats, n'a pas réussi de la même manière aux îles ; à ce sujet, Victor Schoelcher, qui observe la situation à Cuba et à Puerto Rico au début du XIX<sup>e</sup> siècle écrit :

On a christianisé ces pauvres gens, mais ils ne se doutent pas de ce que c'est qu'être chrétiens. Chose remarquable ce sont les Portugais et les Espagnols, les deux peuples les plus dévots de la terre, qui ont été les plus empressés à faire la traite des noirs, et ont toujours montré la plus grande indifférence pour l'éducation religieuse de leurs nègres.<sup>75</sup>

Cette situation, en contre tendance par rapport aux résultats de l'évangélisation aux *reducciones* de l'Amérique du Sud, et parallèlement à l'hostilité des propriétaires aux îles, qui ne se soumettent pas facilement aux décisions qui arrivent du gouvernement, cause des réactions de plus en plus hostiles de la part des esclaves,

---

<sup>74</sup> Jeanne-Pierre, Tardieu, L'évolution de l'esclavage, art. cit., p. 179.

<sup>75</sup> Victor, Schoelcher, *op. cit.*, p. 336.

au point que « dès 1825 se multiplièrent les manifestations d'exaspération des esclaves, avec le marronnage individuel ou collectif, et les insurrections à travers tout le pays. »<sup>76</sup> En effet, en plusieurs occasions, les colons répondent négativement à l'actuation des lois sur les esclaves provenant d'Espagne, en raison de l'éloignement selon lequel ils se sentent les seuls à pouvoir décider sur leurs domaines.

Bref, tous ces différences entre territoires, la possibilité de l'affranchissement par rachat, ainsi que les limites posées par l'hostilité aux règlements de la part des propriétaires d'esclaves, ont fortement retardé l'affranchissement général aux colonies espagnoles. Par conséquent, il n'y a pas une date unique de cet affranchissement, nous nous limitons à signaler celle de « 1880, date de l'abolition effective dans l'ultime territoire ultramarin de l'Espagne, à savoir Cuba, »<sup>77</sup> qui est celle qui met le point à l'esclavage aux colonies espagnoles. Ces affranchissements différenciés n'ont donc pas suivi des dispositions ou une date précise comme a été le cas, au contraire, pour les colonies anglaises et françaises.

---

<sup>76</sup> Jeanne-Pierre, Tardieu, L'évolution de l'esclavage, art. cit., p. 179.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 161.

## CHAPITRE 3

### LES MISSIONS AUX COLONIES ANGLAISES

#### 3.1 La colonisation anglaise et le protestantisme

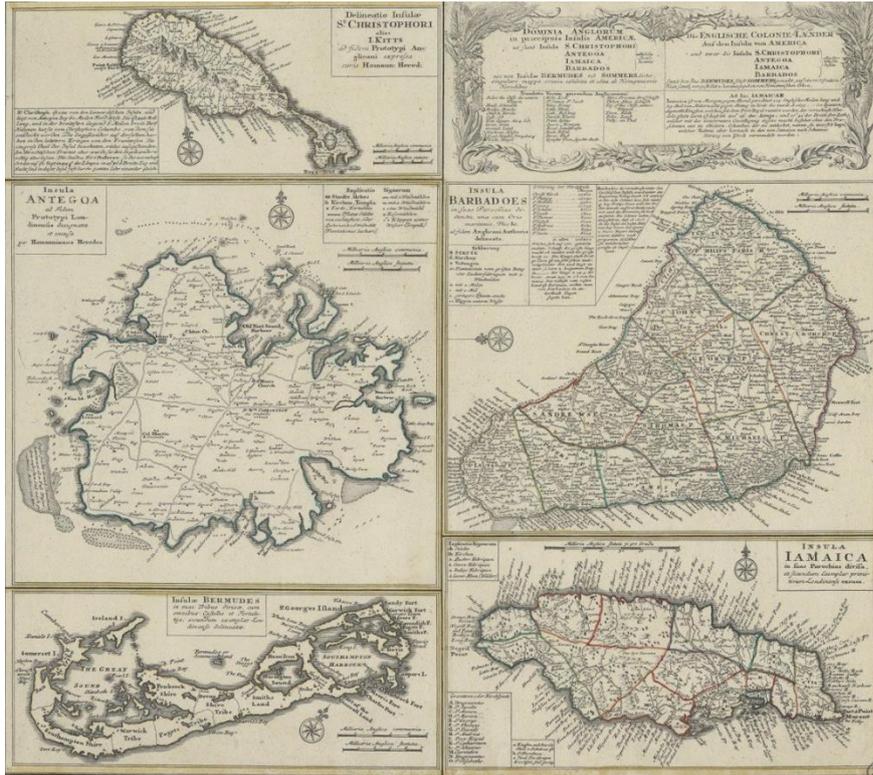


Figure 4. Les Antilles Britanniques, 1740.  
© Manioc

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle les Anglais commencent leur projet de colonisation de l'Amérique en opposition à l'expansion constante et à l'enrichissement des colonies espagnoles. La présence espagnole et portugaise dans l'Amérique latine impose, d'une part, aux Anglais de centrer leurs intérêts

dans la partie septentrionale du pays en fondant les treize colonies, à partir de la Virginie en 1607 ; de l'autre, de bouger sur les Antilles, à Sainte-Lucie en 1605 et à Grenade en 1607, où les Espagnols n'ont plus ni les moyens militaires nécessaires à défendre les îles, ni les intérêts économiques centrés désormais sur le continent.<sup>78</sup> C'est pourquoi, tout au cours du siècle, les îles mineures seront cause de conflit entre les deux autres nations les plus importantes sur la scène coloniale, France et Angleterre.

<sup>78</sup> Jean-Paul, Barbiche, *Les Antilles britanniques*, op. cit., p. 99.

À côté des dynamiques politiques, la question religieuse représente un élément fondamental de la colonisation anglaise, surtout face à sa position sur le scénario européen. En effet, la Réforme Protestante, commencée en 1517, avait causé le schisme voulu par le roi Henri VIII et la conséquente fondation de l'Église Anglicane. Les nations catholiques réagissent avec une politique de contraste et éloignement des réformés, qui se transmette de quelque manière aux colonies, par l'interdiction d'accès des religieux réformés aux colonies françaises par exemple; en revanche, aux colonies anglaises, la présence de plusieurs ordres religieux de communions différentes est admise, et donc le manque d'unité religieuse constitue un important élément de différenciation de la colonisation anglaise par rapport aux colonies catholiques, qui, au contraire, imposent le catholicisme comme unique formule religieuse acceptée.

Ces deux facteurs, une politique agressive d'opposition continue pour la suprématie coloniale et la fragmentation religieuse due aux effets de la Réforme et à l'ouverture générale envers les ordres chrétiens, représentent le double fondement de la colonisation anglaise.

### 3.1.1 Les étapes de la colonisation anglaise

La colonisation Anglaise peut être facilement divisée en deux parties, une première, de guerre pour la suprématie en Amérique du Nord, une deuxième, de renforcement économique aux Antilles britanniques. La recherche de richesses et l'opposition à l'accroissement de l'influence de l'Espagne et du Portugal au Nouveau Monde, poussent, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, d'autres nations européennes à établir des colonies en Amérique. En particulier, France et Angleterre luttent pour le contrôle de l'Amérique septentrionale, encore éloignée des propos des ibériques ; cette même lutte continuera aussi pour le contrôle des ports antillais. L'établissement de la colonie en Virginie, en 1607, est l'un des points de départ pour la constitution des treize colonies, noyau de l'entreprise anglaise en Amérique septentrionale. En même temps, la France commence à établir des colonies en Nouvelle France, le Canada actuel, et dans un vaste territoire qui comprends plusieurs états autour de la Louisiane actuelle, et qui est appelé Louisiane Française. Les tensions entre les deux nations causent des contrastes qui aboutissent à la Guerre des sept ans,

combattue entre 1756 et 1763, qui a permis à l'Angleterre d'exclure complètement la France de la scène continentale de l'Amérique du Nord en obtenant le Canada et une partie de la Louisiane française, partagée avec l'Espagne.<sup>79</sup> En revanche, ces actions ont poussé la France à soutenir l'indépendance des treize colonies et donc à supporter la naissance des États-Unis en 1783. Dès ce moment le colonialisme anglais se réduit aux territoires mineurs du Belize et de la Guyane anglaise en Amérique du Sud, au Canada dans le Nord et aux Antilles britanniques, qui deviennent l'objet central de l'économie coloniale anglaise. Le traité de 1763 est le point d'origine de la deuxième phase de colonisation anglaise, en effet, les colonies antillaises, qui étaient pour la plupart françaises, passent presque entièrement à l'Angleterre, à l'exception de Saint-Domingue, de la Martinique et de la Guadeloupe, maintenues grâce à la cession du Canada qui à l'époque fournissait une mineur richesse par rapport aux sucreries des îles.<sup>80</sup> De plus, vers la moitié du siècle les Anglais occupent aussi la Jamaïque qui était une colonie espagnole. L'état de ces colonies est donc assez unique, il ne s'agit pas de territoires occupés directement par les Anglais et avec une population provenant d'Angleterre, mais de colonies préétablies par des autres nations sur lesquelles la domination anglaise aussi bien que l'immigration de l'Angleterre a permis de construire une société plurielle, non seulement du point de vue culturel, mais aussi du point de vue religieux, en raison d'une présence catholique qui doit coexister avec celle protestante des nouveaux occupants.

### 3.1.2 Religion et missions protestantes

La présence de religieux protestants aux colonies va de pair, comme l'était pour les catholiques, avec les expéditions de colonisation ; cependant, dans un premier temps il ne s'agit que de prêtres qui fuyaient les guerres de religion qui se succèdent en Europe après la Réforme ou de quelque cas bien isolé :

Les expériences missionnaires protestantes au XVI<sup>e</sup> siècle furent, en fait, peu nombreuses. On pourrait rappeler les expéditions canadiennes de Roberval en 1541, ou de François Gravé du Pont en 1599, qui s'embarquèrent en possession de « commissions royales » leur imposant, entre autres, de « convertir les Indiens ». On pourrait également s'interroger sur le sens qu'il faut donner à de telles entreprises

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.94.

sachant qu'elles étaient confiées à des protestants par un roi catholique... De toutes façons, le but principal de ces expéditions, ponctuelles et sans lendemain, n'était pas vraiment la conversion des « sauvages » mais la recherche de richesses.<sup>81</sup>

C'est entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle que les protestants commencent à jouer un rôle important sur la scène religieuse des colonies auxquelles ils appartiennent. En ce qui concerne la colonisation anglaise et les efforts pour évangéliser les natifs proches des treize colonies, en 1681, le pasteur Charles de Rochefort met l'accent sur des éléments importants, qui soulignent déjà un détachement des procédés des ordres catholiques. En effet, les catholiques se limitaient à la traduction des éléments retenus nécessaires à l'instruction de base et à la conversion des indigènes, donc à l'établissement de dictionnaires des langues amérindiennes, comme à l'emploi de catéchismes pour enseigner les vérités de base du christianisme ; les protestants vont plus loin en traduisant entièrement la Bible :

Ces Colonies de la Nouvelle Angleterre, ont eu et ont encore à présent, plusieurs Pasteurs et Docteurs, qui sont renommés pour leur écrit, mais surtout pour avoir travaillé avec un grand zèle, et une exactitude incomparable à la version de toute la sainte Bible en la langue des Indiens.<sup>82</sup>

Néanmoins, Rochefort se réfère probablement à la tendance générale des protestants de traduire les textes sacrés (en anglais) ; en effet, *La Bible des Indiens* (Fig. 5) du pasteur John Elliott, publiée en 1663 et écrite en la langue des Algonquins, population indienne du Massachusetts, constitue le seul exemple de cette tendance vers les natifs.<sup>83</sup>

En revanche, les tensions avec la France, les relations difficiles avec les populations locales et, enfin, la révolution américaine, limitent beaucoup l'action missionnaire en Amérique du Nord. Au

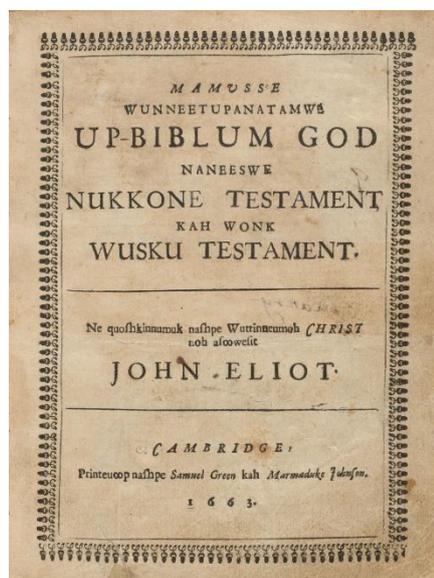


Figure 5. La Bible des Indiens. John Elliott, 1663. © Houghton Library, Harvard University

<sup>81</sup> Alain, Joblin, L'idée de mission chez les protestants (XVI<sup>e</sup> s.-début XX<sup>e</sup> s.). Dans : *Ostre-mers*, t. 92, n°348-349, 2<sup>e</sup> semestre 2005, p. 204.

<sup>82</sup> Charles, Rochefort de, *Récit de l'estat présent des célèbres colonies de la Virginie, de Marie-Land, de la Caroline, du nouveau Duché d'York, de Penn-Sylvanie, et de la nouvelle Angleterre, situées dans l'Amérique septentrionale, entre les trente deuxième et quarante sixièmes degrés de l'élévation du Pole du Nord, et établies sous les auspices, et l'autorité souveraine du Roi de la grand' Bretagne*, Rotterdam, Reinier Leers, 1681, p. 36.

<sup>83</sup> Benoit, Jean-Louis, L'évangélisation des Indiens d'Amérique. Dans : *Amerika*, n° 8, 2013.

contraire, l'évolution politique des Antilles nous montre un scénario religieux assez plus varié. Les Antilles britanniques se divisent, religieusement, entre celles qui étaient espagnoles ou françaises, et où il y avait déjà, au moment de l'occupation anglaise, une composante catholique, et d'autres, la Barbade, Antigue, Montserrat et Anguilla qui « n'ont vu débarquer sur leurs rives que des missionnaires protestants ». <sup>84</sup> La reconnaissance de la population catholique comme citoyenne à part entière des colonies a certainement favorisé un climat de tolérance religieuse bien unique si on le rapporte à la situation contraire des colonies françaises, par exemple. D'autre part, si la tolérance du pouvoir civil a favorisé la coexistence de catholiques et réformés, de l'autre a aussi favorisé leur concurrence et posé des difficultés à leur action évangélique.

En outre, plusieurs autres caractéristiques distinguent les missions protestantes des catholiques ; en premier lieu, la nouveauté relative du mouvement protestant va de pair avec le manque d'un établissement hiérarchique fonctionnel ; en effet, il faut attendre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle pour voir apparaître les premières sociétés missionnaires protestantes :

John Eliot (1603-1690), fonda vers 1650, une « Société pour la promotion et la propagation de l'Évangile de Jésus-Christ » qui se proposait d'évangéliser les indiens de la Nouvelle- Angleterre. [...] En 1701, c'est à la Jamaïque que fut établie une « Société pour la propagation de la foi » qui, sous le contrôle de l'Église officielle d'Angleterre, devait évangéliser les esclaves. <sup>85</sup>

Parmi les ordres les plus importants, les Méthodistes, les Presbytériens et les Baptistes ont joué un rôle prédominant pendant la colonisation de l'Amérique, mais il faut aussi souligner que beaucoup parmi les religieux protestants étaient complètement indépendants. <sup>86</sup> Deuxièmement, la position des protestants sur la question du mariage souligne le détachement de l'optique catholique : à ce sujet, l'abbé protestant Pisani, compte qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle un tiers des prêtres protestants était marié. <sup>87</sup> De plus, la possibilité du divorce tend à faciliter les pratiques de libertinage, des natifs comme des esclaves, plutôt que de les limiter. En troisième lieu, le rapport avec le pouvoir politique n'est pas d'interdépendance,

---

<sup>84</sup> Jean-Paul, Barbiche, *op. cit.*, p. 142.

<sup>85</sup> Alain, Joblin, L'idée de mission chez les protestants, art. cit., p. 207.

<sup>86</sup> Paul, Pisani, *Missions protestantes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 28.

comme c'est le cas pour les missionnaires catholiques, mais, au contraire, les protestants cherchent toujours à conserver un certain degré d'indépendance, « probablement parce qu'ils voulaient protéger l'indigène des aspects les plus négatifs de la civilisation européenne (l'alcoolisme, par exemple...) ». <sup>88</sup> En dernier lieu, l'aspect économique joue aussi un rôle important ; si d'une part les catholiques peuvent compter sur le support économique de l'Eglise comme du gouvernement, de l'autre, les protestants payent leur détachement d'une hiérarchie religieuse et leur éloignement des aspects politiques des colonies par un manque de financements publics, et leur indépendance correspond donc à la nécessité d'avoir accès à des fonds privés. « Les sociétés missionnaires durent se financer elles-mêmes. Elles disposèrent en métropole de nombreux relais qui leur permettaient de drainer l'argent dont elles avaient besoin. » <sup>89</sup>

Enfin, tous les aspects qui caractérisent et différencient les protestants des catholiques, participent de la particularité de leurs missions. La double présence de catholiques et réformés sur les territoires des colonies anglaises, le manque de structure hiérarchique et économique, la différence du statut des missionnaires au niveau de la construction familiale et le détachement du pouvoir politique causent, sur la question du rapport avec les esclaves, des effets divers dans chaque île.

### 3.2 L'affranchissement aux Antilles britanniques

Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle il y a un élan de l'initiative missionnaire des protestants ; en effet, la fondation de la plupart des sociétés date de cette période. En même temps, les mouvements anti-esclavagistes commencent à s'accroître au sein de la scène politique, en Angleterre spécialement, et dès la fin du siècle le Parlement commence à discuter de l'abolition. Le fait que les sociétés missionnaires protestantes se développent au milieu de ce climat anti-esclavagiste anticipe déjà la position de ces missionnaires sur la question et les conséquences d'une religiosité qui est parfois plus proche des problèmes des esclaves et qui, selon les cas, cause des résultats très variés.

---

<sup>88</sup> Alain, Joblin, L'idée de mission chez les protestants, art. cit., p. 217-218.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 219.

### 3.2.1 Religion et esclavage

La variété de l'attitude religieuse aux Antilles britanniques est un fait indéniable, il serait donc impossible de tracer une histoire religieuse linéaire et uniquement protestante de ces îles, sans tenir compte des composantes catholiques qui y étaient avant le passage à la couronne anglaise. En effet, dans plusieurs îles britanniques « où la présence espagnole ou française fut prolongée, comme à la Trinité ou à Grenade, la religion dominante est restée le catholicisme ».<sup>90</sup> De plus, les églises protestantes tendaient surtout vers les nécessités de leurs compatriotes et « non seulement la plupart négligèrent de s'occuper des esclaves, mais encore elle se refusèrent à le faire jusqu'à une époque proche de l'abolition. »<sup>91</sup> Ce détachement de la part des missionnaires et leur position sur le mariage, comme nous l'avons anticipé, laisse aussi aux esclaves une certaine liberté dans leurs pratiques de concubinage ; par conséquent, les mères, restées souvent seules, doivent subvenir aux besoins des enfants, en maintenant donc une société « matrilineaire » d'origine africaine.<sup>92</sup> En outre, le détachement religieux ou, de moins, une pratique de la religiosité moins pressante que celle des missions catholiques, permet aussi la construction d'une identité culturelle africaine qui aboutira, par exemple, au début du XX<sup>e</sup> siècle en Jamaïque, à la création de l'Eglise orthodoxe éthiopienne des Rastafaris.<sup>93</sup>

À l'égard de l'esclavage et de son lien avec la religiosité, le gouvernement anglais se montre moins intéressé aux conversions, mais cela n'empêche que les lois des colonies contiennent des renseignements sur cette matière. D'abord, le législateur précise que la christianisation ne change pas le statut de l'esclave ; en faits, différemment de la loi espagnole, et même de la française, la loi anglaise définit l'esclave comme un bien meuble ; à ce propos les lois envoyés en Jamaïque en 1696 précisent que « les esclaves ne deviendront pas libres en devenant chrétiens »<sup>94</sup> et que les maîtres sont responsables de l'instructions religieuse de

---

<sup>90</sup> Jean-Paul, Barbiche, *op. cit.*, p. 145.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>94</sup> E., Petit, *op. cit.*, p. 358-359.

leurs esclaves, qui leur est nécessaire pour accéder au baptême.<sup>95</sup> Il est bien évident que soustraire du temps au travail pour l'instruction religieuse ne fait pas partie des intérêts des propriétaires. Le dimanche reste le seul jour à consacrer à cet aspect, mais cela donne lieu à des rencontres auxquels les colons ne sont pas favorables :

Autrefois ils avoient à Saint Christophe un certain rendez-vous au milieu des bois il s'assembloient tous les Dimanches, et tous les autres jours de fête, après le service de l'église, pour donner quelque relâche à leur corps.<sup>96</sup>

C'est pourquoi ces rassemblements, qui aux yeux des colons risquent de causer des révoltes, sont bientôt interdits en toutes les colonies.

Cette position de force des propriétaires sur la question religieuse et la relative aversion, que nous verrons, envers les religieux est l'un des majeures limites de l'évangélisation aux colonies anglaises.

### 3.2.2 L'affranchissement



Figure 6. Plus d'esclavage  
© Manioc

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle les mouvements anti-esclavagistes deviennent de plus en plus pressants en Angleterre, et le parlement commence à traiter sérieusement la question de l'affranchissement des esclaves. Le problème principal de l'affranchissement, non seulement pour l'Angleterre, mais pour toutes les nations d'Europe qui possèdent des colonies, est le fait que l'économie même de ces colonies est fondée sur l'emploi presque exclusif d'une main d'œuvre composée d'esclaves. Affranchir les esclaves signifie donc perdre le fondement du système colonial tel qu'il est à cette époque. Les débats, en Angleterre d'abord, mais en suite en France aussi, opposent donc les théories anti-esclavagistes aux remarques sur l'inévitable déclin économique que l'abolition causera aux colonies.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>96</sup> Rochefort, Charles de, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, 1681, p. 342.

Malgré les oppositions, qui arrivent surtout des colons, l'opinion publique pousse désormais les législateurs vers la fin de l'esclavage. La fin de la traite au début du siècle ne fait qu'accélérer ce procès et l'Angleterre déclare, pour l'août du 1834, l'abolition de l'esclavage dans les colonies britanniques. Toutefois, cette abolition n'est immédiate que pour les mineurs de six ans, pour les autres la loi déclare l'apprentissage :

Ils resteront comme apprentis travailleurs chez leurs anciens maîtres les prédiaux, c'est à dire les hommes attachés au sol, les laboureurs, jusqu'au 1 août 1840 ; les non prédiaux, c'est-à-dire les artisans, domestiques, etc., jusqu'au 1 août 1838.<sup>97</sup>

De plus, les propriétaires des esclaves sont indemnisés économiquement pour la perte de leur main d'œuvre selon la valeur et le nombre d'esclaves qu'ils possèdent au moment de l'affranchissement, pour un total de vingt millions de livres sterling.<sup>98</sup> Néanmoins, l'apprentissage ne semble pas obtenir les résultats souhaités. Dans l'intention des législateurs, en fait, l'apprentissage devait préparer les esclaves à la liberté en les attachant au travail des plantations, de manière qu'au moment d'être libérés, ils seraient restés, de facto, rattachés aux plantations, non plus comme esclaves, mais comme travailleurs salariés des mêmes propriétaires. Malgré les efforts, le statut d'apprentissage n'a pas semblé aux esclaves comme une vraie amélioration de leur état, et par conséquent, en 1838, quand les « non prédiaux » obtinrent leur liberté, tous les autres commencèrent à se soulever contre cette injustice et se refusèrent de rester dans les limbes de l'apprentissage encore pendant deux ans. Le gouvernement, craignant un soulèvement général, ordonne l'affranchissement immédiat pour le premier août 1838.

Les résultats de l'affranchissement aux colonies anglaises varient selon les spécificités de chaque colonie. En générale, aux colonies qui ont une double présence catholique et protestante, comme la Dominique, les religieux se penchent vers des efforts d'instruction des esclaves, c'est pourquoi à cette époque augmente le nombre des écoles. En revanche émergent des problèmes de nature économique et sociale ; en premier lieu, le gouvernement n'établit pas les conditions du travail libre, mais, en laissant cette question aux gouverneurs locaux, jette les bases pour

---

<sup>97</sup> Victor, Schoelcher, *op. cit.*, p. 11.

<sup>98</sup> Jean-Paul, Barbiche, *op. cit.*, p. 134.

des tensions entre les propriétaires et les nouveaux libres qui, par exemple, refusent souvent d'abandonner leurs cases (qui appartiennent formellement à leurs anciens maîtres), en somme, « tout a été livré à la volonté individuelle des engagistes et des engagés ».<sup>99</sup> De plus, beaucoup d'esclaves laissent les colonies et les colons sont obligés à faire recours à une main d'œuvre provenant d'abord du contrebande , puis d'une immigration libre d'Afrique, et finalement de l'Asie. En deuxième lieu, si d'un côté les femmes tendent à rester plus qu'avant à la maison pour s'occuper des familles, de l'autre augmente parmi les jeunes filles le problème de la prostitution.<sup>100</sup>

Encore, deux cas nous semblent à retenir de l'expérience anglaise, c'est-à-dire les conséquences de l'affranchissement en Jamaïque et à Antigue. En effet, les résultats de l'affranchissement dans ces deux colonies, bien qu'aux antipodes, sont directement liés à l'influence des missionnaires protestants sur les esclaves de ces deux communautés, ainsi qu'au rapport que ces missionnaires ont entretenu avec les colons.

### 3.2.3 Les Baptistes en Jamaïque

L'histoire religieuse de la Jamaïque est liée d'abord à la colonisation espagnole, puis à l'occupation anglaise de 1650 e à sa reconnaissance de la part de l'Espagne en 1670.<sup>101</sup> Cela signifie, qu'au moment de sa conquête de la part des Anglais, la Jamaïque était habitée essentiellement par une communauté catholique qu'à partir de la fin du siècle se retrouve face à l'afflux d'une nouvelle population protestante. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle la société protestante des pères Baptistes s'installe dans la colonie avec l'intention précise de se dédier entièrement à l'évangélisation des esclaves ; cette volonté va de pair avec l'aversion des colons :

Le père Georges Gives s'adressa tout d'abord aux esclaves, disant qu'il n'était venu que pour eux. En conséquence, les maîtres le jetèrent en prison dès qu'ils le découvrirent.<sup>102</sup>

Nonobstant l'opposition des colons, les Baptistes ne se laissent pas perdre et utilisent tous les moyens nécessaires à leur mission :

---

<sup>99</sup> Victor, Schoelcher, *op. cit.*, p. 35.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>101</sup> Jean-Paul, Barbiche, *op. cit.*, p. 100.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 49.

Toutefois les Baptistes n'avaient encore de chapelles nulle part en 1830 ; ils prêchaient sous les arbres, dans les forêts, et les adeptes se trouvaient si audacieux d'aller ainsi entendre la parole de consolation et d'espérance, qu'ils refusèrent un jour, dans la crainte que leurs maîtres ne le sussent, de se rendre sur une habitation ouverte à M. Philippo.<sup>103</sup>

L'indépendance des Baptistes du pouvoir colonial, ainsi que leur succès avec les esclaves ne font qu'accroître l'acharnement des maîtres, au point que l'opposition des uns cause la réponse des autres, jusqu'à la question de l'affranchissement :

Les planteurs se mirent alors à poursuivre avec acharnement la secte maudite ; non seulement ils fouettaient jusqu'à la mort des nègres condamnés pour l'insurrection, mais ils fouettaient aussi ceux de leurs esclaves qui étaient attachés au Baptisme. Ces persécutions produisirent l'effet accoutumé ; d'un côté le nombre des prosélytes augmenta, de l'autre les ministres, une fois traités ouvertement en ennemis, acceptèrent le duel qu'on leur proposait. Ils prirent à visage découvert la défense des noirs ; ils rendirent hostilités pour hostilités ils se mirent en correspondance avec la puissante société d'abolition de Londres ; ils élevèrent enfin publiquement des chapelles, et le feu que les blancs y mirent plusieurs fois leur servirent de brandons qu'ils agitèrent avec de grands avantages pour leur cause.<sup>104</sup>

La rupture entre le système religieux et le pouvoir colonial va aussi de pair avec la tendance aux révoltes qui à la Jamaïque sont plus fréquentes qu'aux autres colonies ; en effet, tout au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle il y a un soulèvement général et une dizaine de conspirations et de soulèvements mineurs. La disparité religieuse, les querelles avec des maîtres souvent restés catholiques, le refus d'avoir des missionnaires protestants dédiés entièrement à l'évangélisation des noirs, ont forcément déstabilisé encore plus les rapports déjà fragiles entre les planteurs et les esclaves au moment de l'affranchissement. De plus, l'expérience des Baptistes n'est qu'une partie de la variété religieuse en Jamaïque, certes celle qui nous intéresse le plus puisqu'elle est envisagée exactement et uniquement à la moralisation et à la christianisation des esclaves, mais il s'agit d'un cas spécifique. En effet, une grande partie de la population noire de la Jamaïque reste attaché aux pratiques des religions africaines en produisant plusieurs effets d'intégration et syncrétisme religieux jusqu'à la création, au début du XX<sup>e</sup> siècle, du mouvement des Rastafaris.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>105</sup> Jean-Paul, Barbiche, *op. cit.*, p. 147.

### 3.2.4 Le cas d'Antigue

La petite colonie d'Antigue, représente un cas unique de l'affranchissement aux colonies anglaises. Au moment de l'affranchissement de 1834, en effet, les colons d'Antigue « dédaignant l'apprentissage, étonnèrent le monde civilisé en faisant jouir leurs esclaves d'une émancipation immédiate, entière, sans condition, sans transition. »<sup>106</sup> De plus, selon Victor Schoelcher, qui écrit ses observations sur les résultats de l'affranchissement aux colonies anglaises, la petite colonie, non seulement ne perd pas, après l'abolition, qu'une petite partie des nouveaux libres, mais voit s'accroître aussi sa production de sucre par rapport à l'année précédente. Les causes de la réussite du système d'Antigue sont à rechercher dans deux éléments, les mêmes qui ont eu en Jamaïque des résultats bien différents, c'est-à-dire l'influence des missionnaires sur la communauté des noirs et un rapport, cette fois positif, entre cette communauté et les propriétaires des plantations.

Sur le plan religieux, la première différence substantielle avec la Jamaïque est qu'Antigue est l'une des îles colonisées directement par les Anglais, les protestants sont donc les seuls religieux qui l'occupent ; au moment de l'affranchissement plusieurs sociétés protestantes s'y sont établies :

Antigue n'a que trois religions l'église établie, le moravisme et le méthodisme. Les méthodistes comptent de 5 à 6,000 communiants les frères moraves, 11,972 ; le reste appartient à l'église anglicane ou suit les offices des deux autres sociétés sans s'être fait inscrire encore sur les contrôles.<sup>107</sup>

Les premiers à mettre pieds sur l'île furent les pères moraves, eux aussi, comme les Baptistes en Jamaïque, furent d'abord mal vu par les colons, à cause de leur indépendance et de leur intérêt exclusif pour la christianisation des esclaves, mais, à différence des baptistes de Jamaïque, les Moraves d'Antigue, finissent par être acceptés par les colons, qui se rendent bientôt compte qu'ils n'ont aucun autre intérêt sinon d'instruire et moraliser les esclaves. Néanmoins, exactement comme les Baptistes, ils ont la volonté de construire une communauté exclusive, ils sont « entièrement voués aux noirs, ils refusèrent jusqu'il l'abolition de recevoir aucun

---

<sup>106</sup> Victor, Schoelcher, *op. cit.*, p. 169.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 183.

blanc dans leur communauté. »<sup>108</sup> Bien que ces pères protestants n'aient aucun rapport de soumission à l'autorité civile et qu'ils n'aient pas non plus aucun intérêt d'acquérir un rôle politique dans la colonie, leur influence les rend, du moins sur le champ spirituel, les substituts de l'autorité civile. À cet égard, Schoelcher soutient que « les affranchis n'agissent plus que par la volonté des ministres, si bien pourrait-on dire, qu'après avoir été gratifiés de l'indépendance civile, ils sont tombés en une sorte d'esclavage spirituel. »<sup>109</sup>

La question des mariages nous semble aussi un élément à retenir pour l'efficacité de l'action des missionnaires d'Antigue ; au début du siècle, en 1828, l'île compte 26 mariages entre les esclaves, en revanche, dix ans plus tard, au moment de l'affranchissement, mais aussi après l'action des missionnaires moraves, le nombre passe à 460 mariages par an.<sup>110</sup> Il s'agit évidemment d'une manière de plus, comme nous l'avons vu pour les missions espagnoles, d'accoutumer les esclaves aux mœurs des Européens pour mieux les intégrer après l'affranchissement.

Comme nous l'avons anticipé, les bons rapports instaurés avec les propriétaires des plantations participe de la réussite d'un affranchissement qui ne cause pas de perte économique pour la colonie ; les vieux maîtres sont conscients de la nécessité de proposer des moyens acceptables aux nouveau libres pour les convaincre à rester et à continuer leur travail aux plantations. Ils comprennent donc que le point de départ est d'offrir des cases et un terrain pour vivre décentement à des conditions favorables, en le rendant d'une part leur concurrents, mais en assurant au même temps le futur de la colonie :

Les petits lots de terrains loués ou vendus à des nègres, outre leurs avantages particuliers, ont exercé une heureuse influence sur l'état des cases des habitations. Pour attirer et retenir chez eux des laboureurs, les maîtres font bâtir des maisonnettes commodes, bien disposées, avec des fenêtres et des portes à hauteur d'hommes, propres enfin à y loger des membres de l'espèce humaine.<sup>111</sup>

Pour conclure, l'expérience de l'affranchissement aux Antilles britannique est assez variée, elle doit faire face à une pluralité religieuse qui, selon les situations, mène à des conclusions diverses. La Jamaïque et Antigue présentent une situation

---

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.190.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p.197.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.208.

religieuse similaire, lié au protestantisme, mais leur démarche atteint des résultats opposés. La dernière des deux, avec sa démarche religieuse exclusive pour les noirs, une mission évangélique bien réussite et la construction d'un système de confiance avec les colons, obtient un résultat unique au lendemain de l'affranchissement. C'est sur l'analyse de ce résultat que la France concevra son propre système.

## CHAPITRE 4

### LES MISSIONS AUX COLONIES FRANÇAISES

#### 4.1 Le début de la colonisation

Au début du XVI<sup>e</sup> siècle Espagne et Portugal s'étaient partagés les terres du Nouveau Monde qu'ils avaient touchées et occupées ; la France, d'autre part, était restée concentrée sur les affaires européennes. La situation change avec l'accession au trône de François I<sup>er</sup> qui manifeste l'intérêt pour l'expansion maritime et l'accès aux ressources naturelles et aux routes commerciales de l'Amérique. En 1534, le roi confie à Jacques Cartier le soin d'une expédition dirigée vers les côtes septentrionales du nouveau continent, sur lesquelles ni Espagne ni Portugal possèdent des droits d'exploitation. Cartier touche le Canada, qu'il appelle Nouvelle France, et établit non seulement les premières possessions françaises, mais aussi des routes commerciales qui constitueront plus tard le point de départ de la colonisation de l'Amérique du Nord.<sup>112</sup> Il ne s'agit pas encore d'une mission qui a comme objectif la fondation de colonies, mais plutôt de voyages d'exploration visés à obtenir des informations sur un possible retour économique du territoire. D'autres voyages suivent le premier, mais le manque de ressources, les difficultés de l'exploration et le climat parfois trop rigoureux, poussent le roi à retarder ses projets de colonisation. Tout au cours du XVII<sup>e</sup> siècle les explorations qui partent du Nord poussent les Français vers l'Amérique centrale ; à la fin du même siècle la France détient le pouvoir sur un territoire très vaste, la Louisiane française, en opposition directe à l'hégémonie que l'Angleterre détient sur la côte. Néanmoins, une importante évolution de l'initiative coloniale française n'a pas lieu sur le continent ; en effet, après dix ans de présence avec les Anglais dans l'île de Saint-Christophe, c'est à partir de l'année 1635, grâce à l'initiative du roi Louis XIII et du cardinal Richelieu, qui avaient créé la Compagnie des îles d'Amérique, qui commence la colonisation de

---

<sup>112</sup> Léon, Gérard, La première tentative de colonisation française en Amérique. Dans : *Report of the Annual Meeting / Rapport annuels de la Société historique du Canada*, vol. 10, n° 1, p. 51.

la Guadeloupe et de la Martinique.<sup>113</sup> Les Antilles représentent, à partir de ce moment, un point fondamental de la colonisation française en Amérique ; quelques établissements avaient été fondés aussi en Nouvelle France et de là les colons atteindront enfin la Louisiane française, mais ces deux territoires, bien qu'énormément plus étendus que les possessions insulaires aux Antilles, n'auront pas, du moins sous l'autorité française, ni une population nombreuse, ni un rôle économique relevant sur le cadre américain.

Du point de vue religieux, les territoires continentaux présentent des différences évidentes par rapport aux îles. Toutes les possessions françaises étaient occupées par des populations indigènes qui ont répondu à des degrés divers à l'arrivée des Français. Il est assez évident que le nombre des amérindiens insulaires, les Caraïbes, est extrêmement inférieur de celui des continentaux, et que ces derniers, ayant des cultures parfois très diverses, ont réagi différemment à la présence des colons et des missionnaires. En outre, l'accroissement exponentiel du nombre des esclaves, change bientôt l'attention des missionnaires qui étaient désormais convaincus de l'échec de la christianisation des Caraïbes.<sup>114</sup> En revanche, l'instabilité politique du Nord, causée par la guerre avec l'Angleterre, et la conséquente défaite de la France, ne permettent ni l'établissement de colonies durables, ni une action d'évangélisation efficace. Cependant, dans les premières phases de la colonisation, aux îles comme dans le continent, les traces des tentatives d'évangélisation des natifs ne manquent pas, et, bien que l'action missionnaire pour les esclaves représente le point plus haut des missions aux colonies, les efforts pour la conversion des amérindiens peuvent être lus comme l'anticipation et la préparation à l'évangélisation des esclaves. Parmi les ordres missionnaires qui ont participé à la colonisation des colonies françaises, les jésuites ont touché presque tous les territoires occupés par la France, ils ont établi des missions en Nouvelle France, ils ont connu les populations de l'Amérique centrale, ils ont converti les indigènes en Guyane française et ils ont aussi participé activement à la colonisation des Antilles. Par conséquent, l'expulsion et la suppression de la

---

<sup>113</sup> Giovanni, Pizzorusso, *Roma nei Caraibi*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>114</sup> Giovanni, Pizzorusso, Matteo, Sanfilippo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo*, *art. cit.*, p. 122.

Compagnie de Jésus, puis les événements politiques de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont contribué aux changements de la scène religieuse des colonies françaises.

## 4.2 Les missions jésuites

Comme nous l'avons déjà vu, la Compagnie de Jésus est un organisme de religieux qui se sont dédiés aux missions d'évangélisation. Leur activité est bien connue surtout grâce aux très nombreuses lettres qu'ils écrivaient à leurs pères supérieurs et qui ont été publiées dans les volumes des *Lettres Édifiantes*. Pendant toute la durée du colonialisme espagnol, les jésuites ont offert leur contribution à la conversion des natifs, et la création des *reducciones*, comme nous l'avons souligné, représente un exemple étonnant des capacités de ces missionnaires de construire des communautés chrétiennes au milieu d'un environnement païen. La colonisation française permet aux membres de la Compagnie de Jésus de s'introduire aussi au cœur de l'Amérique du Nord ; l'activité des jésuites en Nouvelle France permet, en effet, de remarquer les capacités d'adaptation de ces prêtres face à des réalités bien différentes de celle de l'Amérique méridionale ou insulaire.

### 4.2.1 La Nouvelle France : Canada

Depuis les premiers voyages de Cartier, la France emploie plusieurs décennies avant d'établir des forts et donc des véritables centres coloniaux dans les territoires de la Nouvelle France. Il s'agit principalement d'établissements aux centres des routes commerciale à travers lesquelles les Français échangent avec les Anglais et les natifs les biens principaux de ces territoires, c'est-à-dire les fourrures. Une première différence que les missionnaires rencontrent par rapport aux expériences de l'Amérique méridionale est le fait que les populations du Canada ne sont pas implantées dans une portion spécifique du territoire, mais elles se déplacent selon la saison et le climat pour s'éloigner de la rigidité de l'hiver. Il est donc plus difficile de construire des villages permanents selon le modèle du Paraguay ; en outre, initialement, la population française qui s'est installée au Canada est beaucoup moins nombreuse de celle qui s'est transférée au Sud ou aux îles. Par conséquent, les missionnaires suivent une double démarche pour instruire et évangéliser ces peuples ; en premier lieu, ils n'éloignent pas les natifs convertis des Français, mais

ils se montrent assimilationnistes ; c'est le cas de la mission du Sault de Saint-Louis, près de l'actuelle ville de Montréal :

[...] les bourgades iroquoises se dépeuploient insensiblement par la désertion de plusieurs familles qui se réfugioient dans la mission du Sault, pour y embrasser le christianisme.<sup>115</sup>

Ce procès d'assimilation est supporté aussi par le soutien de figures emblématiques des natifs, qui deviennent à part entière des éléments de l'imaginaire chrétien local ; à ce sujet, le père Cholenec parle de la « Geneviève de la Nouvelle France », une jeune indienne très dévouée, Catherine Tegahkouita, décédée prématurément à l'âge de vingt-quatre ans, que ses compatriotes convertis vénéraient comme une sainte.<sup>116</sup> En deuxième lieu, ils emploient des mesures visées à ne faire pas perdre le contact avec la nouvelle religion à ceux qui se déplacent pour chasser; à ce propos il y a le témoignage du père Rofles, qui suit le déplacement de sa communauté pour la saison de la chasse :

Quand les Sauvages vont à la mer pour y passer quelques mois à la chasse des canards, des outardes et des autres oiseaux qui s'y trouvent en quantité, ils bâtissent dans une île une église qu'ils couvrent d'écorce, auprès de laquelle ils dressent une petite cabane pour ma demeure. J'ai soin d'y transporter une partie des ornemens, et le service s'y fait avec la même décence et le même concours de peuple qu'au village.<sup>117</sup>

Dernièrement, la religion est conçue aussi comme facteur politique ; en effet, elle devient l'un des moyens de rattacher ces populations aux Français, en empêchant en même temps le passage aux colonies anglaises ; c'est le cas des Abnakis, une population voisine des Anglais, que les missionnaires ont totalement convertis au christianisme, qui est vu comme le moyen de maintenir cette alliance intacte ; le père Rofles souligne cet aspect :

[...] s'ils se détachent de notre alliance, ils se trouveroient bientôt sans missionnaire, sans sacremens, sans sacrifice, sans presque aucun exercice de religion, et dans un danger manifeste d'être replongés dans leurs premières infidélités. C'est là le lien qui les unit aux Français.<sup>118</sup>

Les outils pour l'enseignement sont ceux qui caractérisent la démarche des jésuites, qui sont toujours préparés à les adapter aux traits spécifiques de chaque

---

<sup>115</sup> *Lettres édifiantes, op. cit.*, t. 4, p. 62.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 84.

peuple, au Canada, par exemple, le même Père compose des prières spécifiques pour l'évangélisation des natifs et le chant comme technique d'apprentissage :

Comme il est nécessaire de fixer l'imagination des Sauvages, trop aisés à se distraire, j'ai composé des prières propres à les faire entrer dans l'esprit de l'auguste sacrifice de nos autels : ils les chantent, ou bien ils les récitent à haute voix pendant la messe.<sup>119</sup>

D'autres aspect de cette évangélisation du Nord émergent des *Lettres Édifiantes* regardant les pères qui ont essayé d'évangéliser les peuples de la Louisiane française.

#### 4.2.2 La Nouvelle France : Louisiane française

En 1678, à la suite de la découverte de l'embouchure du fleuve Mississippi, l'explorateur français La Salle prit possession de toutes les terres qu'il avait traversées et qui, en effet, n'appartenaient pas encore aux autres nations européennes ;<sup>120</sup> au début du XVIII<sup>e</sup> siècle la couronne ordonne la construction des premiers établissements et puis, en 1713, du premier fort, le fort Louis, pour la défense des possessions.<sup>121</sup> À son apogée,



Figure 7. La Louisiane française à son apogée.  
© Ursutraide Wikipédia, 2013

la Nouvelle France, formée par territoires du Canada et la Louisiane française, était la plus grande possession coloniale en Amérique du Nord. (Fig.7)

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>120</sup> Jean, Delanglez, Louisiana in 1717. Dans : *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1949, t. 3, n° 1, p. 101.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 103.

L'étendue du territoire pose des grandes difficultés à l'action des missionnaires, non seulement du point de vue des déplacements, mais aussi des contacts avec les populations natives méfiantes envers les Européens :

Notre vie se passe à parcourir d'épaisses forêts, à grimper sur les montagnes, à traverser en canot des lacs et des rivières pour atteindre un pauvre Sauvage qui nous fuit, et que nous ne saurions apprivoiser ni par nos discours, ni par nos caresses.<sup>122</sup>

Les Illinois représentent la population de la Louisiane française sur laquelle les jésuites ont eu plus d'influence, le père Gabriel Marest les définit comme « moins barbares que les autres sauvages »<sup>123</sup> au point que l'assimilation à la colonie procède sans aucun problème et les Français commencent aussi à se marier avec eux !<sup>124</sup> Il s'agit d'un fait qui ne signifie pas que tous les populations natives jouissent de la même intégration dans les colonies ; à cet égard, les lettres du père Vivier, qui présentent l'état d'autres établissements en Louisiane, élargissent la question :

Les habitans sont de trois espèces : des Français, des Nègres et des Sauvages, sans parler des métis, qui naissent des uns et des autres pour l'ordinaire, contre la loi de Dieu. [...] il peut y avoir onze cents blancs, trois cents noirs et une soixantaine d'esclaves rouges, autrement Sauvages.<sup>125</sup>

Un élément en particulier participe de l'action religieuse en Louisiane et différencie les résultats obtenus ; les Illinois qui sont éloignés du Nord sont, d'une part, moins farouches que les autres populations présentes en Nouvelle France et, de l'autre, n'ont pas accès aux vices des Européens ; le père Rasles soutient, à ce sujet, que le manque d'eau de vie, « le plus grand obstacle au christianisme »<sup>126</sup> a facilité la bonne démarche de l'évangélisation de ce peuple. En revanche, le père Vivier, en parlant d'une colonie d'Illinois placée plus au Nord, soutient que la distribution d'eau de vie a ruiné la mission, et a fait abandonner au plus grand nombre les enseignements de la religion.<sup>127</sup>

Finalement, les Illinois ne représentent qu'une des nombreuses nations indiennes du territoire, celle où les jésuites ont obtenu les meilleurs résultats ; cependant les lettres contiennent plusieurs exemples de conclusions tragiques des missions chez

---

<sup>122</sup> *Lettres édifiantes, op. cit.*, t. 4, p. 197.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 308.

les Iroquois au Canada où chez d'autres nations en Louisiane, et beaucoup des pères ont été assassinés par ces peuples. En même temps, certaines nations ont combattu et ont été complètement anéanties par les Français, comme c'est le cas des Natchez :

[...] la tyrannie qu'un commandant français entreprit d'exercer sur eux, les poussa à bout. Un jour ils firent main-basse sur tous les Français, à la réserve de quelques-uns qui se déroberent par la fuite. [...] On s'est vengé de ce coup par la destruction presque totale de la nation Natchez [...]<sup>128</sup>

L'histoire de la Louisiane française suit essentiellement celle de la Compagnie de Jésus, l'éloignement des jésuites suit de quelque temps la cession des territoires de la Nouvelle France à l'Angleterre, qui a lieu avec le traité de Paris en 1763, après la défaite française de la Guerre des Sept Ans. Ensuite, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Napoléon obtient le retour des possessions de la Louisiane qu'il vendra quelques années après aux États-Unis. Depuis l'expulsion des jésuites et la fin de l'influence française sur la région, ainsi que pour les événements qui bouleversent l'Europe et l'Amérique, l'action religieuse a connu un coup d'arrêt et suivra ensuite l'évolution historique des États-Unis et du Canada.

#### 4.2.3 La Guyane française

La Guyane française est le seul territoire que la France a occupé dans la partie continentale de l'Amérique méridionale, qui était déjà partagée entre Espagne et Portugal. L'expérience des voisins du Paraguay a certainement joué un rôle fondamental pour les procédés de christianisation de cette région. En effet, « la Guyane n'est pas novatrice en la matière ; les jésuites espagnols ont mis au point le modèle de la réduction guarani dès 1609 ».<sup>129</sup> Néanmoins, l'activité des missionnaires en Guyane, bien que limitée à la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, est très florissante, « ils fondent Kourou (1713), Sinnamary (1748) et divers établissements sur l'Oyapock (1727), dont Ouanary (1738) et Camopi (1740) existent toujours. »<sup>130</sup> Toutes ces missions sont gérées de la même manière que celles du Paraguay, les missionnaires apprennent les langues des Indiens, les instruisent à

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>129</sup> Cédric, Andriot, La Guyane vue par les jésuites. Dans : *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 41, 2017, p. 180.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 183-184.

travers les catéchismes et ils obtiennent aussi « de limiter l'accès, et encore plus l'installation des colons, dans les immenses territoires des missions ». <sup>131</sup>

Les lettres écrites par le père Fauque en 1751 montrent deux éléments intéressant regardant les populations qui forment les réductions françaises de Guyane. Le père, citant trois nations, les Palicours, les Caranariou et les Mayets, met l'accent sur le manque d'une structure religieuse aussi bien que sur les habitudes libertines qui étaient communes à beaucoup d'autres nations :

Ce qui facilitera la conversion de ces peuples, c'est que, parmi eux, l'on ne trouve point des Pyayes (espèce de magiciens) comme ailleurs, et qu'ils n'ont jamais donné entrée à la polygamie. <sup>132</sup>

L'absence de la polygamie ne peut que faciliter la christianisation, en effet, l'un des limites de l'action d'évangélisation des natifs comme des esclaves a toujours été la difficulté de les habituer au mariage et au refus du libertinage. Ce témoignage, qui n'est pas un cas unique (en effet nous avons vu précédemment cette même tendance pour les populations Itucalis du Paraguay), explique la fortune des missions en Guyane. Le père Lombard ajoute à ce cadre les Itotanes, comme une autre nation qui « n'a ni idolâtrie à détruire, ni idole à renverser », et qu'est caractérisée par « des cœurs extrêmement dociles » <sup>133</sup> qui rendent facile leur conversion.

Le retard relatif de la colonisation de la Guyane française, par rapport à la colonisation espagnole des régions voisines, fait que l'esclavage, et donc l'instruction des esclaves, participent de manière plus immédiate de la mise en place des missions jésuites de cette province. Néanmoins, les réductions en Guyane sont pensées pour les natifs, les esclaves sont un élément de plus qui s'ajoute à la scène de ces missions. En outre, les natifs qui peuplent les missions ne sont pas propriétaires d'esclaves, et donc la quantité d'esclaves n'est pas comparable à celle des plantations et les seules qu'y résident sont ceux qui appartiennent aux missionnaires. En revanche, le traitement que les missionnaires leur réservent semble être extrêmement plus humain que celui des planteurs, la preuve en serait l'inexistence du phénomène du marronage :

---

<sup>131</sup> Yannick, Le Roux, Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. Dans : *In Situ. Revue des patrimoines. Les patrimoines de la traite négrière et de l'esclavage*, 2013, p. 2.

<sup>132</sup> *Lettres édifiantes, op. cit.*, t. 4, p. 432.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 467.

S'il faut en croire les sources écrites traitant de ce sujet, le marronnage, conséquence fréquente d'ateliers trop peuplés, n'a jamais concerné cet établissement. On peut conjecturer que cette situation est autant la conséquence du pouvoir de sujétion lié à la religion que de l'organisation matérielle de la vie des esclaves.<sup>134</sup>

En Guyane, comme pour les autres territoires confiés aux jésuites, l'action religieuse a subi un changement radical pendant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'expulsion des membres de la Compagnie de Jésus et la confiscation de leurs biens, a causé l'abandon des réductions de Guyane. De plus, les événements de la Révolution ont retardé l'envoi de missionnaires pour remplacer les jésuites. Il faudra donc attendre la première décennie du XIX<sup>e</sup> siècle pour que les sœurs de Saint-Joseph de Cluny reprennent et essayent de reportent à la vie les ruines des missions guyanaises.

### 4.3 Les missionnaires aux Antilles

Les missions de l'Amérique du Nord, comme nous venons de le voir, ont été principalement le champ d'action de la Compagnie de Jésus, mais les jésuites sont présents aussi aux Antilles ; en effet, les possessions insulaires françaises sont partagées entre capucins, dominicains et jésuites. En revanche, la seule exception est représentée par l'île Bourbon, l'actuelle Réunion, possession coloniale française dans l'Océan Indien, confiée aux pères Lazaristes. Aux Antilles, la Guadeloupe et la Martinique représentent les possessions françaises les plus importantes après l'indépendance de la colonie de Saint-Domingue.

#### 4.3.1 Saint-Domingue

L'île de Saint-Domingue est l'une des premières touchées par Coulomb à l'époque de son premier voyage en 1492. La colonisation espagnole a été la seule présence européenne sur l'île, à côté des natifs Arawak qui l'habitaient auparavant. À partir de 1625 des boucaniers français commencent à fréquenter habituellement la partie ouest de la colonie, mais c'est seulement en 1641 qu'une colonie française s'y établi

---

<sup>134</sup> Yannick, Le Roux, Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française, art. cit., p. 6.

définitivement. Finalement, en 1697, le traité de Ryswick, signé avec l'Espagne, reconnaît officiellement la possession française sur la partie ouest de l'île.<sup>135</sup>

Les capucins sont les premiers missionnaires implantés sur la colonie ; cependant, les conditions difficiles auxquelles la mission est soumise obligent bientôt le gouvernement de la passer dans les mains des jésuites :



Figure 8. Isle de Saint-Domingue.  
© Manioc, 1780

La mission du Cap fut dans la suite confiée aux pères Capucins, et prit une forme plus régulière. Cela dura jusque vers 1702 ; mais les mortalités, si communes sous ces climats, mirent bientôt ces pères hors d'état de pouvoir soutenir cette mission ; la cour proposa donc aux supérieurs Jésuites de s'en charger.<sup>136</sup>

La situation de la partie française de Saint-Domingue, l'actuelle Haïti, à laquelle les missionnaires doivent faire face est bien différente de celle des autres Antilles ; en effet, les Espagnols, tout au long de la colonisation de l'île, avaient déjà combattu et réduit en esclavage les populations natives qui y étaient présentes. Au moment de l'établissement de la colonie française les natifs d'Haïti avaient désormais presque disparu et l'Espagne, suivie par la France, avait déjà commencée à introduire les esclaves provenant d'Afrique pour répondre aux besoins des plantations. Les esclaves constituent donc à Haïti l'intérêt principal des missionnaires jésuites : le père Margat les définit comme « la couronne et la gloire » de l'activité de sa

<sup>135</sup> Justin Chrysostome Dorsainvil, *Manuel d'histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, 1934, p. 35.

<sup>136</sup> *Lettres édifiantes*, *op. cit.*, t. 4, p. 370.

mission.<sup>137</sup> En effet, les missionnaires commencent à employer, ainsi qu'il en allait pour les missions des natifs, des moyens spécifiques à l'instructions des esclaves :

Les dimanches et les fêtes, outre la première et la deuxième messe, qui se disent à la même heure que les jours ouvrables, il y a encore une grand-messe chantée à huit heures et demie ; ensuite la messe, qu'on appelle des Nègres, par ce qu'elle est spécialement destinée pour eux. On chante à celle-ci des cantiques, et on fait aux esclaves qui sont présents, une explication de l'évangile, et des instructions proportionnées à leur capacité.<sup>138</sup>

Cependant, plusieurs facteurs ont limité l'action religieuse sur cette possession ; en premier lieu, il y a les différences entre les ordres religieux et l'instabilité de leur présence ; en effet, si les jésuites ne baptisent pas, en général, ceux qui ne sont pas suffisamment instruits, les capucins, par contre, baptisent les esclaves au moment où ils arrivent avec les navires<sup>139</sup>, sans que cette pratique ne puisse fournir le moindre lien avec la moralité chrétienne que les jésuites veulent transmettre préventivement. En outre, le changement de pouvoir sur cette mission qui a lieu en 1702 ne peut évidemment durer qu'un demi-siècle, c'est-à-dire jusqu'à la disparition temporaire de la Compagnie de Jésus. Les événements de la fin du siècle, les révoltes, et la déclaration d'indépendance en 1804 ne peuvent que rendre encore plus difficile l'efficacité de l'action religieuse. Deuxièmement, l'action des jésuites tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle se heurte à l'accroissement exponentiel du nombre des esclaves emportés sur le territoire. À ce propos, le père Margat souligne, en 1725, la présence d'environ cinquante mille esclaves pour dix-huit missionnaires.<sup>140</sup> Il est bien évident que ce nombre de missionnaires ne peut absolument suffire à l'accroissement du nombre des esclaves qui atteint le demi-million selon la statistique faite en 1788.<sup>141</sup>

Cependant, l'action des jésuites, bien que limitée dans le temps, a eu comme résultat une meilleure christianisation de la partie septentrionale par rapport aux

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>139</sup> Jean, Price-Mars, Puissance de la foi religieuse chez les nègres de Saint-Domingue dans l'insurrection générale des esclaves de 1791 à 1803. Dans : *Revue d'histoire des colonies*, tome 41, n°142, premier trimestre 1954. p. 7-8.

<sup>140</sup> *Lettres édifiantes*, op. cit., t. 4, p. 323.

<sup>141</sup> Jean, Price-Mars, Puissance de la foi religieuse chez les nègres de Saint-Domingue, art. cit., p. 6-7.

autres régions de Saint-Domingue avec l'emploi de l'élément « langue créole » comme instrument de conversion.<sup>142</sup>

Néanmoins, on est bien loin d'affirmer que les jésuites soient les seuls à avoir obtenu des résultats dans ce sens et que la religiosité chrétienne n'ait pas suffisamment touché la population noire de la partie française de Saint-Domingue ; au contraire, elle a eu une valeur importante pour la construction des valeurs religieuses déjà au moment des soulèvements qui aboutissent à l'indépendance en 1804 :

[...] le facteur des croyances religieuses joua un rôle de capitale importance dans l'ardeur et le fanatisme des révoltés. Les premiers leaders des masses noires se firent tout à la fois des chefs militaires et des conducteurs religieux qui se disaient inspirés du ciel.<sup>143</sup>

Il s'agit, plutôt, d'un éloignement de la religiosité des maîtres et de la construction d'une spiritualité propre et intime, mais cela n'empêche que la chrétienté ait été décisive pour la construction de ce procès. Il est donc évident que le discours serait beaucoup plus compliqué, nous nous sommes limités, ici, à jeter un coup d'œil sur l'histoire des missions qui ont agi sur la colonie et qui se terminent avec l'expulsion des jésuites quelques années avant l'insurrection de 1791, puisqu'elles nous permettent, du moins, de souligner l'intérêt croissant que les missionnaires ont consacré aux esclaves tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, et qui, comme nous le verrons, suit une démarche certainement plus linéaire à la Guadeloupe et à la Martinique par qu'en Haïti.

#### 4.3.2 Petites Antilles : L'échec de l'évangélisation des Caraïbes

Si l'expérience française de Saint-Domingue était liée aux précédents de la colonisation espagnole, aux petites Antilles la situation est différente. En effet, au moment de l'établissement des premières colonies en 1635, les habitants de ces îles n'avaient eu que des escarmouches ou bien que quelques échanges commerciaux avec les Européens, les natifs insulaires étant moins mêlés que les autres envers les

---

<sup>142</sup> Charles Frostin, Charles, *Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique française aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles : Le cas de Saint-Domingue*. Dans : *Cahiers d'histoire*, tome 24, 1979, p. 32.

<sup>143</sup> Jean, Price-Mars, *Puissance de la foi religieuse chez les nègres de Saint-Domingue*, art. cit., p. 11.

colons. La première phase des missions françaises suit donc la même démarche des missions continentales, c'est-à-dire les tentatives d'évangélisation des indigènes.

Géographiquement, le fait d'installer des missions dans un archipel permet une



Figure 9. Indiens ou Caraïbes. Benoit, P.J., Lauters, Paul.  
© Manioc, 1839

division par chaque île ou portion de territoire, et donc une plus grande variété d'ordres religieux. Au début de la colonisation française les capucins établissent leurs missions à Saint-Christophe et se partagent Saint-Domingue avec les Dominicains ; ces derniers implantent leurs paroisses aussi à la Guadeloupe. Aux Jésuites sont confiées la Martinique et ensuite la mission capucine de Saint-Domingue.<sup>144</sup> De plus, cela n'est que la situation initiale, les déplacements entre les îles et l'établissement de plusieurs missions d'ordres différents constituent l'activité normale des missions antillaises. En particulier, les jésuites représentent l'ordre le plus répandu, son activité

touche effectivement toutes les possessions françaises des Caraïbes :

Nous en avons quatre missions dans l'île de la Martinique, une dans celle de la Guadeloupe, deux dans cette île de Saint-Christophe, et une à Cayenne, où nous sommes seuls, de prêtres pour les Français, les nègres et les Indiens.<sup>145</sup>

En revanche, à la Guadeloupe, le père dominicain Raymond Breton est l'un des premiers missionnaires français arrivés au moment de l'établissement de la première colonie en 1635. Breton est l'un des missionnaires qui a consacré le plus son temps et sa vocation pour évangéliser les populations autochtones des Antilles françaises. En outre, c'est grâce à son travail de linguiste que les missionnaires qui l'ont suivi ont pu continuer ses tentatives de conversion :

[...] la difficulté d'apprendre la langue des Sauvages, qui n'estoit pas le moindre en ce temps-là : car le peu de Religieux que nous avons, ne pouvant presque suffir aux

<sup>144</sup> Marcel, Chatillon, L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle. Lettres du P. Mongin. Dans : *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 61-62, 1984, p. 3-4.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 78.

Chrestiens de la Colonie, il nous estoit presque impossible d'envoyer aux Sauvages pour apprendre cette langue, d'autant plus difficile qu'elle est diféteuse et moins parfaite; mais le R. Père Raymond y a si bien remédié par ses soins et ses travaux infatigables, dans le Dictionnaire très-ample, et l'excellent Catéchisme qu'il nous en a donné, que les Missionnaires se peuvent rendre très-capable de les instruire, sans quitter le service qu'ils sont obligez de rendre aux Chrétiens des Isles, où ils font leur résidence.<sup>146</sup>

Néanmoins, l'évangélisation des natifs insulaires n'atteint pas les mêmes résultats que les missionnaires avaient obtenu sur le continent, non seulement à cause des difficultés de compréhension, malgré le travail du père Breton, mais surtout en raison de l'éloignement et de la difficulté de les rejoindre, de leur diminution considérable à la suite des guerres combattues entre eux et contre les Français, ainsi qu'un rejet général des pratiques religieuses chrétiennes. À ce propos le témoignage du père Breton révèle quatre baptêmes en douze ans, administrés uniquement en raison d'une mort imminente des indigènes.<sup>147</sup>

Ces mauvais résultats de Breton correspondent à la tendance générale de l'évangélisation des Caraïbes des Antilles et causent l'échec des missions insulaires envers les indigènes. En revanche, les plantations, qu'aux Antilles représentent le cœur de l'économie, poussent le gouvernement à recourir à la traite des esclaves provenant d'Afrique, qui remplacent immédiatement les natifs comme objet de l'action religieuse des missionnaires. En effet, si les missionnaires n'ont pas réussi à convertir les natif, l'évangélisation des esclaves promet des meilleurs résultats :

Tous les Missionnaires ensemble n'ont peut-estre pas gagné à Dieu vingt Sauvages adultes depuis trente-cinq ans, quoy qu'ils le soient sacrifiez à leur instruction ; et que quelques-uns soient allez demeurer avec ces Anthropophages, en danger dans estre tous les jours massacrés, [...] mais je soustiens avec vérité, que les missionnaires ont cette consolation dans leurs peines; d'avoir engendré à Jésus Christ et à l'Eglise, plus de quinze mille esclaves, qui n'auroient jamais eu la connoissance du vray Dieu dans leur pays, et qui seroient misérablement morts dans les impiétéz et les erreurs de Mahomet, dont ceux qu'ont amené d'Afrique sont infestez.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Jean-Baptiste, Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, t. 4, Paris, 1667-1671, p. 418-419.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 501.

De plus, si les Pères n'étaient pas convaincus que les natifs convertis demeureraient fidèles à la doctrine après la conversion, ils avaient beaucoup plus de confiance en l'efficacité de la conversion des esclaves.<sup>149</sup>

#### 4.3.3 Esclavage et religion

Le phénomène de la traite des esclaves commence à intéresser les colonies françaises dès les premières années d'occupation des Antilles ; les missionnaires qu'y résident saisissent immédiatement l'occasion de se détacher des Caraïbes, peu touchés par l'élan missionnaire, et converger leurs efforts sur les captives africains. Le père Bouton, premier jésuite établi en Martinique en 1640, souligne déjà la condition religieuse précaire de ceux qui arrivent à la colonie et la nécessité d'une instruction religieuse pour qu'ils puissent accéder aux sacrements :

Il y en a quelques' un de baptisez, mais dans une insupportable ignorance des mystères de notre foy : c'est pourquoy il y en a peu qui ayent esté admis à la sainte communion.<sup>150</sup>

Vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle les livraisons de captifs africains augmentent et le nombre des esclaves dépasse largement celui des colons ; ce commerce devient la principale source de l'économie coloniale. De plus, le problème linguistique s'impose évidemment comme le premier obstacle à la conversion ; en effet, les esclaves, provenant de diverses nations d'Afrique, d'Angola, du Cap vert, de la Guinée et de Sénégal,<sup>151</sup> ne connaissent pas le français et ils parlent des langues africaines différentes. En outre, la nécessité d'évangéliser les esclaves est liée non seulement à un facteur purement religieux, mais elle a aussi un aspect politique. En effet, la religion à cette époque est vue comme l'un des motifs justificateurs de l'esclavage, « les nègres des catholiques sont catholiques de même que leurs maîtres et ils doivent leur salut à leur esclavage. »<sup>152</sup> Il n'est donc pas étonnant de trouver des

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>150</sup> Jacques, Bouton, *Relation de l'établissement des françois depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, 164, p. 100.

<sup>151</sup> Pierre Pelleprat, *Relation des missions de P.P. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, Paris, 1655, p. 52.

<sup>152</sup> Marcel, Chatillon, *L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 76.

exemples de religieux qui deviennent aussi maîtres d'esclaves ; la richesse qui en dérive a été, par exemple, l'un des motifs qui a causé l'expulsion des jésuites.<sup>153</sup>

#### 4.4 Le traitement des esclaves et la vie religieuse aux colonies

En 1751, le père jésuite Fauque, témoigne le traitement qui est réservé aux esclaves quand les navires touchent les ports des colonies :

Aussitôt que le vaisseau qui en est chargé est arrivé au port, le capitaine, après avoir fait les démarches prescrites par les ordonnances du Roi, tant auprès de l'amirauté, que des gens de justice, loue un grand magasin où il descend son monde, et là, comme dans un marché, chacun va choisir les esclaves qui lui conviennent, pour les emmener chez soi au prix convenu. Qu'il est triste pour un homme raisonnable et susceptible de réflexions et de sentimens, de voir vendre ainsi son semblable comme une bête de charge !<sup>154</sup>

En effet, un premier *Édit du roi*, envoyé en Guadeloupe en 1685, avait donné des règles de base concernant la situation des esclaves ; certains articles aident la compréhension de la vie à laquelle ces captifs étaient obligés. Sur la question purement économique, l'article quarante-quatrième souligne que le statut des esclaves est celui de biens meubles,<sup>155</sup> l'humanité laisse donc la place à l'objet commercial. Sur le plan religieux, la possibilité du christianisme d'arracher les esclaves au paganisme étant la justification morale de l'esclavage, le Code est conçu forcément pour faciliter l'action des missionnaires en empêchant aussi l'accès à d'autres courants religieux. L'article deuxième du Code impose, en effet, l'obligation des propriétaires de faire baptiser et instruire leurs esclaves à la religion Catholique, qui est la seule, comme le précise l'article troisième, acceptée aux colonies françaises.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Yannick, Le Roux, Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française, art. cit., p. 3.

<sup>154</sup> *Lettres édifiantes*, op. cit., t. 5, p. 2.

<sup>155</sup> *Le Code Noir ou Édit du roy servant de règlement pour le Gouvernement et l'Administration de Justice et la police des Isles Françaises del l'Amérique, et pour la Discipline et le commerce des Nègres et Esclaves dans ledit Pays. Donné à Versailles au mois de Mars 1685*, Paris, Veuve Saugrain, 1718, p. 9.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 4.

La première étape du travail des missionnaires est la rédaction d'un « cahier des âmes », c'est-à-dire « un catalogue contenant les esclaves de la mission et leur état »<sup>157</sup> Le père Labat emploie ce système qui lui permet de suivre les progrès de l'évangélisation des esclaves de chaque plantation :

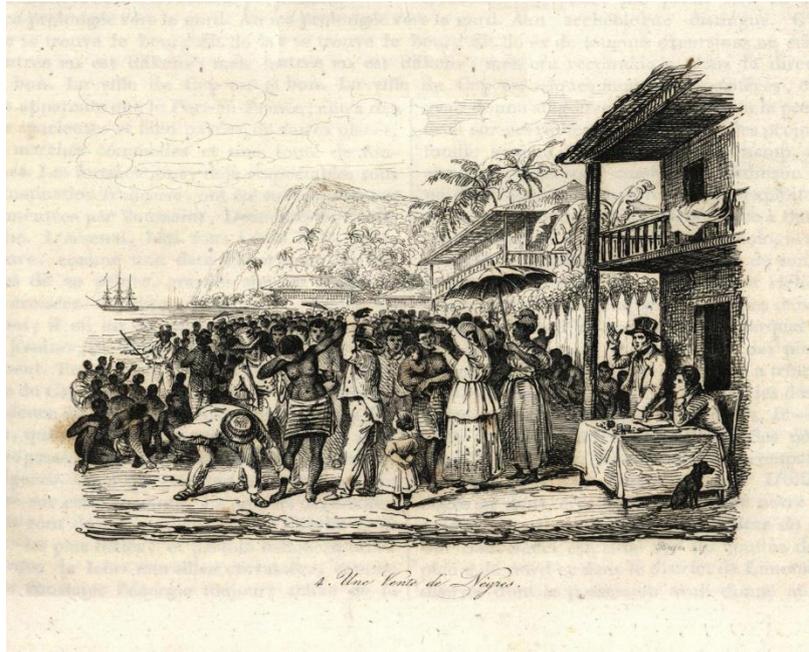


Figure 10. Une vente de nègres.  
© Manioc

Je commençai par cette habitation à prendre l'état des âmes de ma Paroisse. J'y trouvai cent dix Nègres, grands ou petits, entre lesquels il y avoit huit Nègres adultes qui n'étoient pas baptisez. [...] Je faisais la même chose dans toutes les habitations de ma Paroisse ; et j'ai eu sujet de me louer de l'exactitude de mes Paroissiens sur cet article.<sup>158</sup>

Cependant, ce système présente évidemment des limites : prendre note de chaque esclave des plantations concernant une seule mission signifie, à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, traiter un grand nombre de personnes ; le père Mongin signale à ce propos que le moins occupé des missionnaires « a pour le moins mille nègres pour sa part et quelques-uns, deux ou trois mille. »<sup>159</sup> Mais cette situation change assez rapidement puisque la traite consigne périodiquement des milliers de nouveaux esclaves aux colonies alors que le nombre des missionnaires tend plutôt à diminuer. Le temps nécessaire au remplacement des jésuites après l'expulsion ne fait qu'aggraver la situation. Cela n'empêche que ces listes qui facilitaient certainement l'action des missionnaires, et qui étaient employées surtout par les jésuites, n'étaient qu'un outil supplémentaire aux mécaniques de l'évangélisation, faites d'enseignements et de pratiques religieuses communs à tous les ordres.

<sup>157</sup> Marcel, Chatillon, L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle, *op. cit.*, p. 82.

<sup>158</sup> Jean-Baptiste, Labat, *Nouveau voyages aux isles de l'Amérique*, t. 1, Paris, Delespine, 1713, t. 1, p. 173-174.

<sup>159</sup> Marcel, Chatillon, L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle, *op. cit.*, p. 52.

#### 4.4.1 Instruction : catéchismes et cantiques

Ainsi qu'il en était pour les missionnaires espagnols et les missions chez les Amérindiens, pendant les premiers siècles de colonisation du Nouveau Monde, les religieux qui s'établissent aux Antilles emploient aussi plusieurs moyens pour évangéliser les esclaves.

L'une des épreuves que les prêtres français doivent résoudre est la même qui avait limité les premiers pas de la christianisation des natifs, c'est-à-dire la différence linguistique. Si les missionnaires en Amérique latine ont été obligés d'apprendre les langues locales et de recourir à l'aide des interprètes, pour évangéliser les esclaves la situation est légèrement différente. L'expérience du père Claver à Carthagène, comme nous l'avons observé auparavant, avait suivi la même démarche d'acquisition de la langue africaine plus courante parmi les prisonniers, mais si cela pouvait être utile dans un premier temps, ensuite cela se heurtait à la nécessité des esclaves d'apprendre la langue des maîtres et, par conséquent, à l'acquisition d'un nouveau langage naissant de cet effort. C'est sur la naissance de ces nouvelles langues créoles que l'action des missionnaires aux Antilles atteint son apogée ; au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle les missionnaires commencent, en effet, à remarquer la diffusion d'une façon de parler commune parmi les esclaves que le père Mongin définit un « jargon français » :

Les nègres ont appris en peu de temps un certain jargon français que les missionnaires savent et avec lequel ils les instruisent, qui est par l'infinif du verbe, sans jamais le conjuguer, en y ajoutant quelques mots qui font connaître le temps et la personne de qui l'on parle. Par exemple s'ils veulent dire : Je veux prier Dieu demain, ils diront moi prier Dieu demain [...]<sup>160</sup>

L'instruction religieuse des esclaves est donc destinée à passer par la langue créole qu'ils parlent au quotidien, mais ce n'est pas un passage immédiat. En effet, bien que Mongin et d'autres observent l'existence d'une langue des esclaves, il faudra attendre 1828 pour voir paraître l'un des premiers catéchismes en créole, à l'île Maurice, bien que des recherches récentes suggèrent l'existence d'un catéchisme en créole rédigé en 1771 à Bourbon par les pères Lazaristes.<sup>161</sup> Dans les

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>161</sup> Alessandro, Costantini, *De quelques catéchismes créoles anciens : oublis, pertes, disparition, réapparition, découvertes*, *Annali di Ca' Foscari*, t. 49, Venise, septembre 2015, p. 79-82.

deux cas, toutefois, il s'agit d'une réalité éloignée du contexte antillais qui tend encore à favoriser l'usage du français.

Une démarche typique des missionnaires aux Antilles est celle de parcourir les habitations pour instruire les esclaves qu'y résident :

[...] je commençai ce qu'on appelle ici les pâques des esclaves du quartier ; c'est-à-dire que je parcourus les différentes habitations pour confesser ceux qui sont déjà baptisés, et pour instruire ceux qui sont encore infidèles.<sup>162</sup>

C'est un véritable effort que tend parfois à limiter la capacité d'action des missionnaires qui ne se trouvent pas toujours dans la possibilité de parcourir toutes les habitations ; d'autre part, les planteurs ont tendance à faire travailler leurs esclaves le plus qu'il est possible et cela limite aussi leur présence aux messes dominicales ; par conséquent, « la situation géographique des Noirs, la vie dans les plantations, permettent difficilement une instruction religieuse dans les églises. »<sup>163</sup> Cela impose évidemment la présence des missionnaires aux plantations, mais génère des frictions avec les maîtres qui considèrent leur présence comme une distraction qui détourne leurs esclaves du travail. Cette querelle montre bien l'autorité des missionnaires sur les obligations de l'évangélisation ; un exemple est l'établissement voulu par les planteurs de Saint Domingue, en 1715, de petites chapelles installées dans les plantations pour éviter aux esclaves de fréquenter les églises le dimanche ; en réponse, les missionnaires exercent leur influence et l'année suivante un ordre du roi interdit ce type de chapelle.<sup>164</sup>

À côté de l'enseignement de la doctrine chrétienne à travers les catéchismes, les esclaves sont donc tenus à participer à la messe dominicale. Le chant, en particulier, semble avoir eu une grande importance dans le rapprochement des esclaves à la liturgie, et les missionnaires se sont dédiés aussi à cet aspect, par exemples en Guyane « pour faire participer les esclaves aux cérémonies, les jésuites durent

---

<sup>162</sup> *Lettres édifiantes, op. cit.*, t. 5, p. 12.

<sup>163</sup> Josette, Nonone, *Émergence d'un paradoxe religieux dans un contexte esclavagiste à la Martinique aux XVIIe et XVIIIe siècles. Analyse psychanalytique*, Thèse, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Décembre 2016, p. 95.

<sup>164</sup> Gabriel, Debien, La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 20(4), 1967, p. 550.

composer des cantiques. »<sup>165</sup> Une *Messe en cantique pour les esclaves* paraît effectivement en 1763 chez les jésuites de Guyane ; elle est construite par l'emploi de chansons profanes, « leur mélodie a été utilisée parce qu'elle était simple, facile à fredonner et à retenir, du genre de celles que l'on se surprend à siffloter parce qu'on les a entendues ici ou là. »<sup>166</sup> En outre, la modernité musicale de ce texte va de pair avec sa destination spécifique à l'usage des esclaves, « il est cependant remarquable qu'on n'y trouve aucune allusion à leur servitude et que le seul souci retenu fut de mettre la liturgie des prières à la portée des fidèles noirs. »<sup>167</sup> Néanmoins, cette valeur des cantiques comme instruments pour l'évangélisation ne paraît pas seulement en Guyane, en effet, aux Antilles, le père Mongin souligne aussi, dans ces lettres, la présence d'une partie chantée de la messe et que les « chantres sont nègres et négresses, ils sont fort bien dressés et chantent d'ordinaire les lettres de dévotion sur les airs les plus nouveaux et les plus délicats. »<sup>168</sup> La participation active aux messes et l'enseignement à travers les catéchismes constituent donc le fondement de l'évangélisation des esclaves, et sera leur évolution à changer pour le mieux les résultats de la christianisation au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

#### 4.4.2 Sorcelleries et châtiments

Le rôle que les missionnaires recouvrent aux colonies ne se limite pas seulement à l'enseignement de la doctrine chrétienne aux esclaves, mais ils se posent aussi en défenseurs de la Chrétienté. En effet, le Code Noir

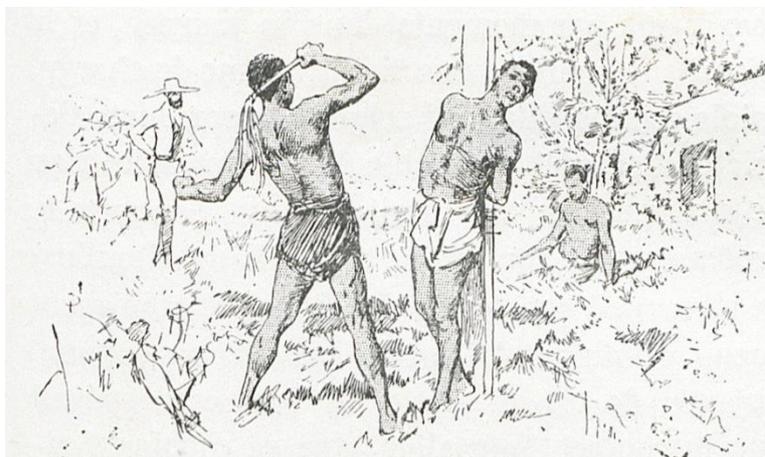


Figure 11. Commandeur levant le fouet sur un nègres attaché à un poteau.  
© Manioc

précisait aussi, comme nous l'avons vu, l'interdiction des

<sup>165</sup> Marcel, Chatillon, C., Fabre, J., Rosemain, *Messe en cantique pour les esclaves* (1763). Dans : *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 52, 1982, p. 41.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>168</sup> Marcel, Chatillon, *L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 110.

pratiques non catholiques ; il est donc naturel que l'évangélisation des esclaves soit accompagnée par le refus, parfois violent, des pratiques païennes d'origine africaine. De plus, quand les missionnaires s'aperçoivent qu'il y a parmi les esclaves des figures vues comme des sorciers, qui ont donc conservé un attachement à leurs racines ancestrales africaines, ils enquêtent sur la question ; nous avons à ce sujet l'expérience du père Mongin à Saint-Christophe :

Toutes ces choses m'obligèrent à faire une recherche exacte des sorciers prétendus ou véritables. J'en trouvai vingt-six, que j'allai examiner en particulier chez eux. Plusieurs me dirent ingénument ce qu'ils faisaient et me montrèrent leurs drogues ; d'autres nièrent tout [...] <sup>169</sup>

L'identification d'un prétendu sorcier suit évidemment une résolution visant à décourager les pratiques païennes parmi les autres esclaves, ainsi que la dévalorisation d'éventuels symboles. Les châtiments auxquels sont soumis les sorciers servent donc d'exemple ; le même père écrit dans ses lettres de la punition infligée à un esclaves qui employait une ceinture « ensorcelée » :

Il y a quelque temps qu'un nègre qui avait acheté une ceinture d'un sorcier, pour ne pas sentir les coups, fut fouetté très libéralement et à dessein de mettre à l'épreuve la force de ce charme, en présence des autres qu'on voulait désabuser. <sup>170</sup>

Il n'y a donc pas, parmi les missionnaires, aucune tolérance envers les croyances de l'animisme africain des esclaves. Les punitions corporelles, fréquentes dans ce genre de contexte, vont jusqu'à la peine de mort ; les textes écrits par les missionnaires racontent beaucoup d'histoires similaires, en 1694, le père Labat, par exemple, rapporte l'histoire d'un « nègre convaincu d'être sorcier, et de faire parler une petite figure de terre » <sup>171</sup> qui fut condamné à être brûlé vif.

Encore, les efforts d'éradication du paganisme africain ne se limitent pas qu'à la chasse aux sorciers, mais aussi aux démonstrations publiques visant à détruire l'imaginaire des croyances religieuses païennes. À ce sujet, le père Labat décrit la réaction contraire aux convictions concernant la mort, vécue souvent par les esclaves comme un moyen de retour au pays natal ; en effet, il arrive quelque fois que la recherche de la liberté de joug de l'esclavage, pousse quelques esclaves à

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>171</sup> Jean-Baptiste, Labat, *Nouveau voyages aux isles de l'Amérique*, t. 2, Paris, Delespine, 1713, t. 2, p. 65.

des projets suicidaires ; par conséquent, démolir les croyances signifie aussi, dans ce cas, pousser le châtement au-delà de la mort pour susciter la réaction des vivants :

Ce fut de faire couper la tête et les mains à ceux de ces Nègres qui s'étoient pendus, et de les enfermer dans une cage de fer qu'il fit suspendre à un arbre qui étoit dans sa cour ; car l'opinion des Nègres est que quand ils sont enterrés, ils viennent la nuit prendre leurs corps et les emportent avec eux dans leur pays. Cet habitant nommé Bouriau, leur disoit qu'ils pouvoient se pendre tant qu'ils voudroient, mais qu'il auroit le plaisir de les rendre misérables pour toujours, puisqu'ils se trouveroient sans tête et sans mains dans leur pays, et ainsi incapables de voir, d'entendre, de parler, de manger et de travailler.<sup>172</sup>

Finalement, il est assez évident que pendant le premier siècle de colonisation française des Antilles, les missionnaires ont été aussi accommodants dans l'enseignement de la religion catholique qu'intransigeants face aux croyances religieuses africaines.

#### 4.4.3 Les baptêmes

Au-delà des questions concernant l'instruction à travers les messes et le catéchisme, les religieux des colonies ont traité avec une attention particulière deux sujets relatifs à la bonne réussite de l'évangélisation des esclaves, c'est-à-dire l'administration des baptêmes et des mariages.

Au sujet des baptêmes les ordres religieux procèdent de manière arbitraire ; les capucins, par exemple, suivent la pratique des commerçants portugais et baptisent immédiatement les esclaves qui touchent le continent ; d'autres, et spécialement les jésuites, se refusent d'administrer le baptême sans les avoir d'abord instruits sur les fondements de la doctrine chrétienne ; le père Labat précise, à ce propos, qu'il faut aussitôt baptiser les jeunes enfants, mais, dans le cas des adultes, « ils doivent être instruits, avant de recevoir le baptême ».<sup>173</sup>

La question du baptême s'impose donc déjà à l'arrivée des premiers esclaves aux colonies françaises à la moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ; de plus, elle devient l'impulsion qui pousse les missionnaires à laisser de côté les missions chez les Caraïbes. En effet, si les natifs des îles n'ont pas donné de résultats encourageants, le père Pelleprat souligne, déjà en 1655, comme il est possible d'atteindre des succès meilleurs avec

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>173</sup> Jean-Baptiste, Labat, *Nouveau voyages aux isles de l'Amérique*, t. 8, Paris, Delespine, 1713, p. 233.

l'évangélisation des esclaves, ayant baptisé environ six-cents esclaves par an pendant son séjour aux Antilles.<sup>174</sup> Ce résultat est bien plus significatif en fonction de la propension de ce père jésuite à ne baptiser que ceux qui sont effectivement instruits :

[...]j'examinay l'Esclave, mais ne le trouvant pas aisément instruit pour recevoir ce Sacrement, je le renvoyay pour deux mois, l'obligeant cependant à venir au Catéchisme [...] et fut baptisé au temps que je luy avois assigné.<sup>175</sup>

De plus, il y a deux facteurs qui ajoutent des difficultés relativement à l'administration des baptêmes ; en premier lieu, comme nous l'avons montré précédemment, la permanence de croyances populaires liées à l'animisme africain et le contraste qui en dérive ; localiser les « sorciers », c'est-à-dire les sujets plus moralement identifiés avec les pratiques païennes devient à part entière une étape du procès d'évangélisation :

Ce qu'il faut bien observer avant de baptiser les adultes, c'est de découvrir ceux qui ont fait le métier de sorcier en leur pays, car quelques promesses qu'ils feroient, ils le quittent rarement, comme je l'ai fait voir ci devant. Il faut différer leur Baptême sans se rendre à leurs importunités, et les tenir au rang des Catéchumènes, jusqu'à ce qu'on se soit alluré par une longue expérience qu'ils ont abandonné tout - à fait les pratiques qu'ils avoient avec le diable.<sup>176</sup>

En d'autres termes, cela signifie trouver les gardiens des croyances africaines et animistes pour limiter leur influence sur les esclaves et faciliter les conversions.

Deuxièmement, les missionnaires se heurtent contre la volonté des planteurs propriétaires d'esclaves, qui ne supportent pas l'ingérence des religieux sur le traitement et les habitudes des esclaves. De plus, les colons, ne sont pas toujours eux-mêmes des fervents catholiques, mais il s'agit parfois de personnes qui ont laissé l'Europe pour chercher leur fortune au Nouveau Monde, et qui n'ont pas un intérêt évident pour la situation religieuse de la patrie et des colonies. Cette querelle avec les maîtres atteint ses niveaux les plus cruciales à Saint-Domingue où non seulement ils se refusent de faire baptiser leurs esclaves, mais ils empêchent aussi les prêtres de baptiser leurs enfants :

---

<sup>174</sup> Pierre Pelleprat, *Relation des missions de P.P. de la Compagnie de Jésus*, op. cit., p. 57.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>176</sup> Jean-Baptiste, Labat, *Nouveau voyages aux isles de l'Amérique*, t. 8, Paris, Delespine, 1713, p. 234.

Autour de 1730, en effet, d'après un échange de correspondance entre le pouvoir central et l'administration locale il apparaît que de nombreux colons, non contents de refuser "pendant des années entières" de faire baptiser leurs enfants, poussent l'impiété jusqu'à les ondoyer eux-mêmes dans des "repas de débauche" [...] Dans ces conditions, comment des hommes aussi peu empressé d'assurer à leur progéniture le premier et le plus indispensable des sacrements se seraient préoccupés sérieusement d'appliquer les disposition de la législation royale prescrivant aux planteurs de faire baptiser leurs esclaves[...]?<sup>177</sup>

En effet, l'influence que les pères exercent sur les nouveaux convertis est vécue par les planteurs comme une menace à leur autorité sur leurs esclaves ; de plus, l'autorité des missionnaires dépasse souvent son caractère purement religieux, et leur influence, soutenue parfois par les liens des ordres avec le roi ou le Pape, rentre parfois dans la sphère politique des colonies. C'est pourquoi tout au long de la colonisation les disputes entre planteurs et missionnaires ne sont pas rares et, dans certains cas, comme nous le verrons, les colons ou les administrateurs locaux obtiennent aussi l'éloignement des missionnaires.

#### 4.4.4 Les mariages

La deuxième question sur laquelle se fixe l'attention des missionnaires est celle des mariages. En effet, les esclaves vivent culturellement les relations comme la plupart des natifs du Nouveau Monde, c'est-à-dire qu'ils ne conçoivent pas la monogamie et la famille selon l'imaginaire chrétien, mais ils pratiquent couramment le concubinage. La morale chrétienne, en revanche, considère cette pratique comme une débauche à éradiquer. Dans cette optique, le mariage est conçu comme la manière de limiter libertinage et concubinage d'une part et de l'autre de supporter l'action d'évangélisation en habituant les esclaves à des coutumes typiques de la morale catholique. À ce sujet le père Mongin souligne l'importance d'insister sur la diffusion des mariages :

[...] le principal effet du mariage des esclaves est la fin de leurs débauches. C'est sur ce point que j'insiste particulièrement dans les exhortations que je leur fais dans la célébration de leurs mariages. <sup>178</sup>

En matière de mariages, comme pour la question des baptêmes, le Code Noir impose des limitations sévères ; premièrement l'article onzième défend aux prêtres

---

<sup>177</sup> Charles Frostin, Charles, Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique française aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles, art. cit, p. 22-23.

<sup>178</sup> Marcel, Chatillon, L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle, *op. cit.*, p. 96.

de marier les esclaves sans le consentement des propriétaires,<sup>179</sup> en outre « les lois interdisent aux esclaves de maîtres différents, de s'unir, ce qui toutefois, est toléré par les missionnaires afin d'éviter séparation, divorce, adultère. »<sup>180</sup>

De plus, l'article quarante-septième prévient la séparation des familles.<sup>181</sup> Cela pose évidemment des problèmes du point de vue des planteurs puisque « ils ne trouvent pas si facilement des acheteurs ou qu'ils ne peuvent pas se défaire d'un nègre qui leur est inutile, sans se priver d'un autre qui ne l'est pas. »<sup>182</sup>

Encore, les jeunes esclaves sont souvent au service des maîtresses et certaines d'entre elles « ayant instruites quelques négresses, s'opposent à leur mariage, elles ne désirent pas se priver des services que celles-ci rendent en tant que nourrices. »<sup>183</sup>

Le cadre qui se dégage est donc assez compliqué ; les missionnaires, qui recourent au mariage comme à une aide à la christianisation, doivent évidemment surmonter les contraintes liées à l'esclavage, n'ayant les esclaves même pas la moindre liberté décisionnelle sur la construction d'un noyau familial. Par conséquent, pendant les deux premiers siècles de colonisation française, il n'y a pas un grand nombre de mariages aux colonies et le concubinage reste une pratique très répandue, non seulement parmi les esclaves, mais aussi entre les esclaves et les planteurs donnant lieu au phénomène des enfants mulâtres qui intéresse sans distinction toutes les colonies et qui sera l'objet de plusieurs modifications du Code Noir, qui sera adapté, à chaque fois, à l'évolution de la situation.

En outre, il est intéressant de signaler aussi qu'il existe des cas où ce sont les esclaves eux-mêmes à s'opposer aux mariages, d'une part parce qu'ils préfèrent de ne pas s'unir à une seule femme, étant habitués à un modèle de vie plus libertin, de l'autre puisqu'ils reconnaissent les contraintes d'une union soumise au joug de l'esclavage. À ce propos l'exemple probablement le plus connu est celui de la

---

<sup>179</sup> *Le Code Noir ou Édit du roy, op. cit.*, p. 5.

<sup>180</sup> Josette, Nonone, *Émergence d'un paradoxe religieux dans un contexte esclavagiste à la Martinique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, art. cit., p. 106.

<sup>181</sup> *Le Code Noir ou Édit du roy, op. cit.*, p. 9-10.

<sup>182</sup> Marcel, Chatillon, *L'évangélisation des esclaves au XVIIe siècle, op. cit.*, p. 89.

<sup>183</sup> Josette, Nonone, *Émergence d'un paradoxe religieux dans un contexte esclavagiste à la Martinique aux XVIIe et XVIIIe siècles*, art. cit., p. 106.

« Pucelle des îles », mentionné par le père Du Tertre ; il s'agit d'une jeune fille qui se refuse absolument de se marier pour ne pas aggraver sa situation d'esclave en la transmettant à d'éventuels enfants :

[..] non mon Père, je ne veux ny de celui-là, ny même d'aucun autre : je me contente d'être misérable en ma personne, sans mettre des enfans au monde, qui seroient peut estre plus malheureux que moy, et dont les peines me seroient beaucoup plus sensibles que les miennes propres. Elle est aussy toujours constamment demeurée dans son estat de fille et on l'appelloit ordinairement la Pucelle des Isles.<sup>184</sup>

Finalement, les obligations imposées par le Code Noir se heurtent avec la réalité des colonies, sur lesquelles les décisions des colons ont souvent la priorité, en raison d'une autorité locale qui participe des intérêts coloniaux et de l'éloignement de la patrie, et donc de l'autorité du gouvernement du roi, qui ne peut pas exercer un control plus efficace sur le respect de ses réglementations.

#### 4.5 Un premier bilan sur l'évangélisation avant 1800

L'évangélisation des esclaves aux colonies françaises, commencée dès les premières décennies de colonisation a rencontrée de nombreuses difficultés. Aux obstacles inhérents l'instruction et la propagation de la foi catholique aux esclaves, se sont unis l'acharnement et l'opposition des planteurs, qui ne voulaient céder la moindre autorité sur le gouvernement des esclaves, même pas sur les questions purement religieuses. Les difficultés ne font qu'augmenter avec l'évolution des colonies tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Si cette dernière période avait vu la diffusion d'un clergé missionnaire dévoué avec zèle à la diffusion du christianisme, la situation tends à changer de façon négative vers la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. À cette époque, en effet, la négligence des maîtres va de pair avec la présence d'un « clergé moins nombreux, ou animé d'un esprit moins missionnaire ».<sup>185</sup>

Les seuls qui semblent maintenir le zèle des premiers missionnaires sont, encore une fois, les jésuites, mais cela ne peut durer longtemps ; en effet, la grande richesse et l'influence acquise par la Compagnie de Jésus tout autour du globe

---

<sup>184</sup> Jean-Baptiste, Dutertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, op. cit., p. 505.

<sup>185</sup> Gabriel, Debien, La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 20, n°4, 1967, p. 550.

causent sa déchéance. Les frictions générées au niveau local, mais aussi au sein des gouvernements européens, poussent la France, le 15 décembre 1762, à promulguer « l'Arrêt du Conseil Supérieur du Cap-Français, qui condamne la morale et la doctrine des soi-disant jésuites. »<sup>186</sup> À cette ordonnance suit l'expulsion des jésuites et la réorganisation de leurs paroisses qui sont cédées à d'autres ordres religieux qui, cependant, ne peuvent suppléer rapidement à la substitution de tous les missionnaires qui seraient nécessaires.

De plus, la diminution des missionnaires au XVIII<sup>e</sup> siècle correspond à un accroissement exponentiel du nombre des esclaves qui arrivent aux colonies et à un conséquent déclin de leur niveau d'instruction et donc d'évangélisation ; en outre, ce niveau change radicalement entre les esclaves qui résident dans les villes et ceux des plantations :

Car si au XVIII<sup>e</sup> siècle, la majorité des esclaves était baptisée, elle l'était sans avoir été bien instruite. Ceux des villes, où il y avait un curé, trouvaient quelques moyens pour apprendre les rudiments du catéchisme et quelquefois pouvaient assister au service. Mais les esclaves des habitations n'en ont aucun et n'assistent jamais à la messe. Même si les habitants veulent les instruire, ils ne le peuvent pas ; ils manquent de catéchistes et personne ne s'occupe de les en pourvoir... Le grand nombre des habitations et la rareté des missionnaires ne permettaient pas de se procurer des aumôniers.<sup>187</sup>

Encore, à la fin du siècle très peu de missionnaires sont envoyés en Amérique, en fait « les bouleversements provoqués par la Révolution française, menacent de tarir les sources traditionnelles de recrutement missionnaire catholique. »<sup>188</sup> De plus, les missionnaires présents aux colonies diminuent à cause de l'âge ou des difficultés de travail aussi bien que de climat auxquelles ils sont constamment soumis.

En conclusion, le XVIII<sup>e</sup> siècle se termine avec un bilan significativement négatif de l'entreprise missionnaire, un clergé missionnaire vieilli ou absent et le niveau d'évangélisation le plus bas de l'histoire coloniale française. Les premiers pas des nouveaux préfets apostoliques concerneront donc le renouvellement des missions coloniales et la recherche de moyens nouveaux et plus efficaces pour évangéliser

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 554.

<sup>188</sup> Claude, Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, p.64-65.

une masse d'esclaves qui a désormais atteint son plus haut niveau depuis leur introduction aux colonies françaises.

## CHAPITRE 5

# L'AFFRANCHISSEMENT DES ESCLAVES AUX COLONIES FRANÇAISES

### 5.1 La situation des missions au début du XIX<sup>e</sup> siècle

Ver la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle la situation des missions coloniales avait subi quelques changements importants ; en Martinique et en Guadeloupe la plupart des paroisses était sous la direction des Dominicains, aux Capucins restaient des paroisses éparpillées, à Bourbon les missions étaient dirigées par les Lazaristes et la Congrégation du Saint-Esprit était chargée de substituer les Jésuites qui venaient d'être expulsés des colonies. Evidemment, cette dernière tâche fut presque impossible à accomplir pour la Congrégation, qui n'eut ni le temps, ni un nombre suffisant de prêtres pour servir les nombreuses paroisses laissées par les Jésuites. En outre, la situation dégénère rapidement après la Révolution :

Toutes ces sociétés furent supprimées d'un trait de plume par la Convention le 18 août 1792. Ce fut la ruine de toutes les missions françaises, dans tous les pays et particulièrement dans les colonies puisqu'aucun étranger ne pouvait y suppléer.<sup>189</sup>

À partir de 1792, les missions ne voient donc plus arriver de nouveaux prêtres ni pour le salut spirituel des colons, ni surtout pour l'instruction et l'évangélisation des esclaves. Pendant les vingt-cinq ans suivants, le nombre des missionnaires ne peut que diminuer, au point qu'en 1816 l'ensemble des missions coloniales compte un total de vingt-trois prêtres.<sup>190</sup>

La situation commence à changer à partir de 1816, quand la direction des missions coloniales est confiée entièrement à la Congrégation du Saint-Esprit.<sup>191</sup> Des nouveaux prêtres commencent à être envoyés aux nombreuses paroisses, parfois abandonnées. Ce clergé est poussé par un élan missionnaire différent, lié au changement du climat européen, dirigé désormais vers l'abolition de l'esclavage.

---

<sup>189</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850, op. cit.*, p. 18.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 31.

L'administration locale des missions reste encore dans les mains d'un préfet ou d'un vicaire apostolique. Cependant, cette figure ne semble pas répondre de manière suffisamment efficace aux nécessités des missions. L'abbé Dugoujon, pendant un séjour de dix-sept mois en Guadeloupe commencé en 1840, critique l'administration religieuse des colonies et la figure du préfet qui décrit comme « un fonctionnaire-prêtre, semi-ecclésiastique et semi-laïque, comme le nom qu'il porte ». <sup>192</sup> En effet, le pouvoir du préfet est soumis aux volontés de l'administration civile, il en subit les pressions qui rabaissent son autorité :

M. le préfet apostolique, nous l'avons déjà dit, ne jouit d'aucune autorité réelle, c'est une machine qui ne se moût qu'à l'impulsion des chefs de l'administration civile ; loin de pouvoir prêter aide et secours à ses prêtres dans les cas difficiles, il est obligé pour se maintenir de payer le premier tribut aux susceptibilités et aux exigences créoles, de leur livrer les victimes qu'elles lui désignent. <sup>193</sup>

Il est donc évident que le passage de la gestion des missions coloniales à la Congrégation ne détermine pas une variation des relations entre le pouvoir religieux et l'administratif. En revanche, ce qui change est la position des préfets, qui supportent de moins en moins les pressions des « laïques » et qui s'intéressent de plus en plus à la situation des esclaves. Par conséquent, au début du XIX<sup>e</sup> siècle augmentent les querelles avec les colons, au point que, pendant les trois décennies qui précèdent l'abolition de l'esclavage, beaucoup de missionnaires et de préfets sont éloignés des paroisses coloniales et renvoyés en France à cause de leurs positions abolitionnistes :

Par la suite, la carrière du préfet apostolique ne sera plus qu'une longue suite de conflits plus ou moins directs avec les blancs créoles. [...]L'abbé Castelli rentre à deux reprises en France pour laisser aux pressions contraires le temps de se calmer. Mais il doit finalement se résigner à démissionner en 1842, d'autant que ses absences ont inquiété les autorités ecclésiastiques européennes. Le devenir de l'abbé Lamache ne paraît guère différent. Son application à moraliser les esclaves, et notamment quelques sermons durant lesquels il se serait trop étendu sur les obligations des maîtres, lui valent une hostilité continue. <sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Casimir, Dugoujon, *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, 1845, p. 98.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>194</sup> Philippe, Delisle, *Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIX<sup>e</sup> siècle*. Dans : *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 84, n°212, 1998. p. 64.

Cependant, l'hostilité des planteurs et des colons ne peut limiter le renouveau missionnaire qui s'opère au début du siècle et qui sera essentiel au moment des discussions concernant l'abolition de l'esclavage.

### 5.1.1 Les Antilles

La scène religieuse aux Antilles reflète évidemment la situation générale de toutes les colonies, c'est-à-dire une désorganisation due aux événements qui ont bouleversé le gouvernement en France :

En 1814, l'encadrement paroissial se résume à quinze prêtres, alors que la colonie est divisée en vingt-sept paroisses [...] A partir de 1815, s'amorce un lent effort de reconstruction. Comme il n'est plus possible de faire appel aux congrégations qui fournissaient auparavant des curés, le ministère de la Marine et des Colonies s'adresse au clergé séculier français pour combler les vides outre-mer.<sup>195</sup>

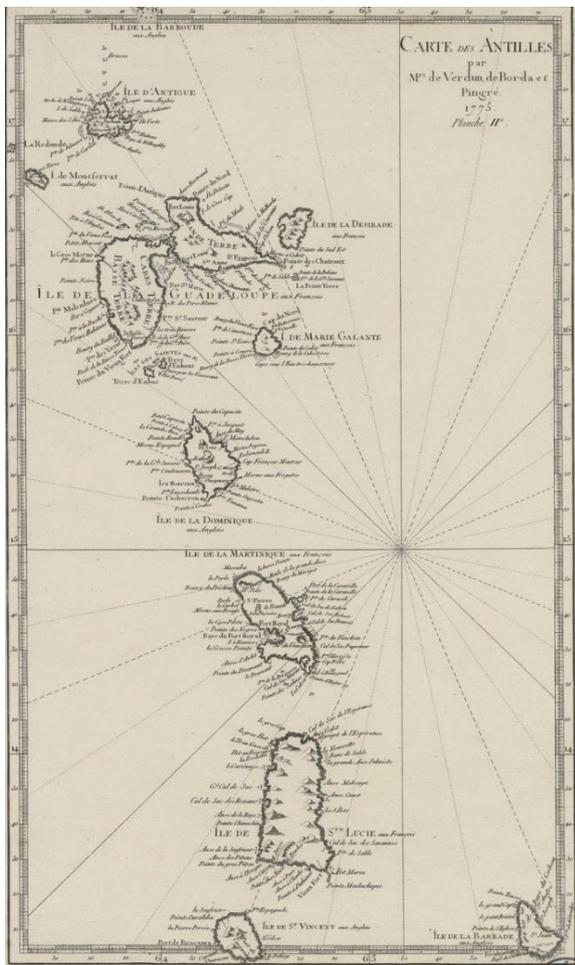


Figure 12. Carte des Antilles, Verdun Borda Pingré.  
© Manioc, 1775

Néanmoins, le recours à un clergé séculier pose des limites à l'efficacité de l'action missionnaire, n'étant pas ce type de prêtres préparés spécifiquement pour l'évangélisation des esclaves. En revanche, ce ne sont pas seulement les esclaves à avoir perdu leur accès aux pratiques religieuses et ces prêtres doivent aussi s'occuper des paroisses adressées à la communauté des colons qui étaient restées dépourvues de curés. La question des esclaves reste donc, dans un premier temps, secondaire et revient à l'ordre du jour lorsque le débat sur l'abolition pousse l'action du gouvernement vers l'instruction et à la moralisation de l'énorme masse d'esclaves qui habitent les colonies. En outre, les prêtres séculiers qui arrivent

<sup>195</sup> Philippe, Delisle, Les catéchismes à la Martinique dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle révélateur d'un réveil missionnaire. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 82, n°307, 2e trimestre 1995. p. 193.

aux colonies n'appartiennent pas uniquement à la Congrégation qui ne peut seule suffire aux demandes des paroisses antillaises ; de plus, leur préparation n'est pas faite expressément pour la réalité coloniale, cela cause des difficultés et des limites à l'action religieuse jusqu'au 1830 :

Ainsi que le note en 1833 l'abbé Carrand, préfet apostolique de la Martinique depuis 1821, l'hétérogénéité d'un clergé recruté au gré des circonstances est extrême : « Un grand obstacle à l'avancement du bien dans ma mission vient de ce que les missionnaires ne sont ni du même diocèse, ni de la même éducation ecclésiastique, ni surtout d'une seule et même nation. Ainsi il en résulte diversité de pratiques, diversité de conduite et conséquemment beaucoup trop peu d'ensemble ». <sup>196</sup>

Encore, le nombre très réduit des curés ne permet pas l'instruction des esclaves qui ne se trouvent pas aux villes ; Nous avons souligné précédemment qu'un déplacement régulier aux plantations était une partie essentielle de la vie des missionnaires occupés à l'évangélisation des esclaves ; mais cela devient impossible si leur nombre ne leur permet pas de s'éloigner des villes :

Leur dispersion dans les habitations les rendait très difficiles à atteindre. Si le prêtre s'occupait davantage des blancs c'était encore par la force des choses. Il devait, bon gré mal gré, rester habituellement au bourg, car, quand il s'en allait, on ne savait plus où le trouver, et toute la paroisse en souffrait. <sup>197</sup>

Un autre changement commence à avoir lieu à partir de 1830, quand la discussion sur l'abolition de l'esclavage pousse les colonies anglaises vers l'affranchissement général dès 1838. Après cet événement, le débat devient de plus en plus pressant en France et la situation des esclaves commence à être vue comme reliée à une possible libération. À cette situation correspond la volonté d'un nouveau missionnaire pour instruire les esclaves dans l'espoir de les rattacher au travail des plantations, sans donc avoir des pertes économiques pour les colonies. Cela signifie non seulement que beaucoup de prêtres, comme nous le verrons, sont envoyés aux Antilles pendant les dix ans qui précèdent l'abolition, mais que cette situation détermine l'établissement de nouvelles écoles ouvertes aux noirs et le début d'un système d'instruction qui s'adapte aux réalités locales.

En revanche, les Antilles représentent le milieu colonial par excellence, c'est-à-dire les possessions où la présence des esclaves est essentielle au fonctionnement

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>197</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, *op. cit.*, p. 346.

du système économique et, par conséquent, où le nombre des esclaves est beaucoup plus élevé de celui des colons. Cela signifie que les missionnaires qui arrivent aux Antilles au début du XIX<sup>e</sup> siècle, rencontrent des planteurs plus achemés à maintenir le statu quo, qui s'opposent donc à n'importe quelle pratique qui soutient l'égalité des esclaves en tant qu'êtres humains aussi bien qu'à toute possibilité de libération.

L'exemple de l'abbé Goubert éclaire sur la situation difficile que les religieux rencontrent aux colonies antillaises. Ce missionnaire arrive en Martinique au début de 1839, donc quelques mois après l'affranchissement général qui a eu lieu aux colonies anglaises ; cela a généré, aux colonies françaises, un climat de défiance et d'inquiétude des colons, qui craignent l'abolition et la perte de leurs esclaves. Cependant, l'intérêt des nouveaux missionnaires et donc celui de Goubert lui-même, est celui de se consacrer au salut et à l'instruction religieuse des esclaves en vue d'un affranchissement qui ne peut plus être longuement retardé. De plus, les lettres que ce père reçoit de l'amirauté du ministère de la Marine, qui gère la situation des colonies, sont claires sur la nécessité d'instruire les esclaves à la religion, au travail et aux devoirs vers la colonie.<sup>198</sup> Toutefois, la posture anti-esclavagiste de Goubert lui provoque l'hostilité des colons et un sermon en particulier détermine le détériorèrent des rapports avec les propriétaires d'esclaves. Pendant ce sermon l'abbé ne fait que souligner l'importance d'un bon traitement des esclaves et la nécessité de leur instruction religieuse. Cela suffit à un article de réponse qui soutient sa prétendue opposition à l'autorité des maîtres aussi bien qu'un refus de l'autorité ecclésiastique. Cette dernière critique doit être analysée évidemment en tenant compte de l'influence que l'administration locale détient sur le préfet apostolique. En effet, le préfet, qui avait initialement loué les paroles de Goubert réponds à ses tentatives de défense contre les accusations en montrant toutes les limites de son autorité :

Le conseil colonial en a jugé autrement, et a donné suite à son sentiment de crainte et de déplaisir ; toutefois, il convient que cette affaire n'aille pas plus loin. En

---

<sup>198</sup> Edouard, Goubert, *Pauvres nègres ! Ou quatre ans aux Antilles françaises*, Paris, 1840, p. 43.

conséquence je vous invite positivement à ne pas donner cours à votre projet de réponse, qui ne manquerait pas d'avoir des graves inconvénients.<sup>199</sup>

Le manque de soutien de la part de l'autorité ecclésiastique aussi que l'hostilité des colons, rendent la présence de Goubert très difficile et son activité de missionnaire pratiquement impossible :

La propagation de l'instruction religieuse est une chose qui n'est guère possible d'entreprendre dans cette ville ni dans les habitations voisines. A des offres toutes pacifiques adressées de notre part aux habitants d'aller instruire leurs esclaves, il a été répondu par des menaces contre le prêtre qui oserait se présenter dans leurs ateliers.<sup>200</sup>

Au gouverneur qui lui répond que son action a été extrêmement limitée par son sermon, l'abbé répond que la situation n'a pas changé depuis cet événement, mais que les autres missionnaires aussi rencontrent le refus des planteurs d'accéder à leur possession pour instruire les esclaves et que parfois leur est empêché aussi de présencier aux sépultures ; en revanche, il se félicite qu'après son allocution le nombre des esclaves à ses catéchisme s'est immédiatement triplé.<sup>201</sup>

Finalement, la brève expérience de l'abbé Goubert aux Antilles, durée seulement quatre ans, lui provoque une profonde déception et le persuade que « nul prêtre qui ne se faisait pas l'ami des colons ne pouvait séjourner à la Martinique. »<sup>202</sup>

Bien que le témoignage de l'abbé Goubert décrie seulement l'une des problématiques auxquelles les missionnaires doivent faire face, elle est certainement la principale. En effet, l'effet de l'abolition aux colonies anglaises touche profondément les planteurs qui ne veulent pas renoncer à leur style de vie. Par conséquent, s'ils voyaient déjà avec méfiance les missionnaires dès le début de la colonisation, pendant les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle leur conduite devient un élément d'opposition systématique à l'œuvre d'évangélisation, du moins jusqu'à ce que le gouvernement ne prenne en mains la question de manière plus efficace, en augmentant, par exemple, le nombre de missionnaires et leur autorité.

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 52-53.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 42.

### 5.1.2 La Guyane française : le cas de la mission de Mana

Du point de vue du renouveau missionnaire au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la Guyane française représente la situation la plus particulière. Au moment de l'expulsion des Jésuites, les missions guyanaises ont été assignées à la Congrégation du Saint-Esprit, qui se trouve déjà implantée à Cayenne quand, en 1816, toutes les colonies lui sont confiées. Cependant, un changement évident de la scène religieuse en Guyane a lieu en 1828, quand la mère Anne-Marie Javouhey, supérieure des Sœurs de Saint Joseph de Cluny, obtient l'administration de l'établissement de Mana, une mission pensée pour les blancs et ensuite pour les Africains, mais aussi « une tentative de scolarisation des jeunes Noirs et de développement économique de la région. »<sup>203</sup> L'objectif initial de cette entreprise est celui d'établir une mission pour créer un établissement colonial sur un modèle de vie chrétienne ; en effet, les premiers colons qui s'établissent à Mana arrivent dans la région avec la mère Javouhey qui les avait sélectionnés en France sur la base de leurs mœurs et leur volonté de s'adapter aux règles de la mission. De plus, la mère Javouhey s'efforce d'empêcher l'embarquement pour Mana de personnes pas vraiment intéressées à s'y établir, mais plutôt poussées par la possibilité d'un passage aux colonies :

Si des immigrants demandaient à quitter l'association, le gouverneur, sur la demande de la Supérieure, leur accorderait le passage aux frais du Roi, pour retourner en France ; mais, dans aucun cas, il ne leur permettrait de se fixer dans la Guyane.<sup>204</sup>

En effet, les préoccupations de la mère sont bien fondées et plusieurs abandonnent la mission puisqu'ils n'ont pas « ni principes, ni religion ; la régularité les ennuyait à mourir. »<sup>205</sup> Ces gens n'acceptent donc pas la sévérité des règles imposées par les sœurs qui sont les administratrices de la mission de Mana, qui n'est pas soumise à l'administration coloniale de Cayenne.

En 1828, quand la mère arrive à Mana, la mission compte déjà une population de cent cinquante personnes<sup>206</sup>, parmi lesquelles un nombre limité d'esclaves au

---

<sup>203</sup> Philippe, Delisle, Colonisation, christianisation et émancipation. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana (Guyane française), 1828-1846. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 85, n°320, 3e trimestre 1998. p. 7.

<sup>204</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres*, t. 1, Paris, 1994, lettre 149, p. 310.

<sup>205</sup> *Ibid.*, t. 2, lettre 186, p. 49.

<sup>206</sup> *Ibid.*, lettre 166, p. 15.

service tant des sœurs que des premières familles qui composent le petit groupe de colons.

Tout au long de cette entreprise missionnaire l'intérêt pour les esclaves s'accroît et la mission, qui était initialement conçue comme une colonie suivant une vie strictement chrétienne, devient une véritable mission pour l'évangélisation des esclaves, et la mère Javouhey elle-même, en demandant des prêtres pour la paroisse de la mission, soutien qu'avec de bons prêtres « Mana deviendrait un nouveau Paraguay ».<sup>207</sup> Évidemment, la référence au modèle du Paraguay n'est pas faite au hasard et la mission de Mana, aux yeux de la mère supérieure pouvait devenir un modèle de référence de l'action d'évangélisation aux colonies françaises, comme c'était le cas pour les réductions jésuites des colonies espagnoles en Amérique latine.



LA VÉNÉRABLE ANNE-MARIE JAVOUEHY APPORTANT AUX NOIRS LES BIENFAITS DE L'ÉVANGILE  
Tableau composé à Rome par Gonnella,  
à l'occasion de l'Introduction de la Cause de la Servante de Dieu (11 février 1908).

Figure 13. La vénérable Anne-Marie Javouhey apportant aux noirs les bienfaits de l'évangile. Rome, tableau réalisé par Gonnella.  
© Manioc, 1908

En 1830 un premier changement touche la population de la mission de Mana ; en fait, la mère Javouhey commence à acheter des esclaves, en particulier « 30 noirs pour aider dans les grands travaux »<sup>208</sup> qui sont nécessaires aux activités de la mission. En effet, comme les réductions jésuites, Mana

s'appuie sur les revenus de ses plantations et le projet est celui de fournir des esclaves à chaque famille résidente dans les territoires de la mission : « à chaque maison des troupeaux avec deux noirs et leurs femmes, une petite pharmacie, et puis les Sœurs feront la classe pour toutes les couleurs. »<sup>209</sup> Un élément important qui différencie déjà Mana des colonies est la question de l'éducation ; en effet, bien

<sup>207</sup> *Ibid.*, lettre 168, p. 19.

<sup>208</sup> *Ibid.*, lettre 201, p. 78.

<sup>209</sup> *Ibid.*, lettre 202, p. 82.

que les écoles pour les jeunes nègres commencent à paraître aux colonies, cette mission constitue une anticipation des événements coloniaux.

Le facteur qui décide le changement et accroît l'importance de Mana sur la scène coloniale française est lié à l'interdiction de la traite négrière. En effet, des lois se succèdent, non seulement pour interdire ce trafic, mais aussi pour punir ceux qui continuent à importer des esclaves de l'Afrique de manière illégale. De plus, ces lois accordent aux esclaves la liberté sur le modèle de l'affranchissement anglais, c'est-à-dire après une période d'apprentissage de sept ans.<sup>210</sup> En ce moment, la mère Javouhey comprends le bénéfice que ces lois peuvent apporter à son projet ; elle est consciente que la Congrégation à Cayenne est trop peu nombreuse pour se consacrer au salut des esclaves provenant de la traite, elle aspire donc à faire de Mana « un asile pour placer les nègres qu'on destine à la liberté, pour les instruire, les diriger pendant cinq ou sept ans, avant de les rendre entièrement libres ; ils ne seront dirigés que par des lois religieuses, à l'instar du Paraguay. »<sup>211</sup> Finalement, le ministre de la Marine, qui détient l'autorité sur les conséquences du trafic négrier, accorde aux sœurs de Saint-Joseph « la mission de créer, sur les bords de la Mana, un établissement destiné à recevoir les noirs provenant de capture pour contravention aux lois prohibitives de la traite des nègres. »<sup>212</sup> Le fait extraordinaire de cet événement est que le rôle de Mana sur l'abolition de l'esclavage anticipe non seulement l'abolition française de 1848, mais aussi l'abolition générale anglaise de 1838 (à l'exception d'Antigue qui affranchi en 1834) ; en effet, la plupart des esclaves transportés à Mana entre 1830 et 1831, devaient être affranchis en 1837 !

La mère Javouhey a, tout au long de son administration de Mana, employé des méthodes différentes pour faciliter l'évangélisation et garantir la permanence des esclaves après la libération. En premier lieu, le traitement réservé aux esclaves n'a apparemment rien à voir avec les pratiques violentes communes aux colonies et aux plantations ; à ce sujet, la supérieure souligne comme il n'a jamais été nécessaire « d'employer les punitions, pas même la simple menace pour contraindre les noirs soit à l'accomplissement de leurs devoirs religieux, soit au travail [...] »<sup>213</sup>

---

<sup>210</sup> Philippe, Delisle, Colonisation, christianisation et émancipation, art. cit., p. 16.

<sup>211</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres, op.cit.*, t.2, lettre 260, p. 182.

<sup>212</sup> *Ibid.*, lettre 333, p. 302.

<sup>213</sup> *Ibid.*, t. 3, lettre 356, p. 47.

Deuxièmement, se présente le problème, qui sera l'une des questions cruciales au moment du débat sur l'affranchissement, du rapport entre les nouveaux libres et le travail. En effet, la mère Javouhey prend des précautions pour que les esclaves libérés développent l'intérêt pour le travail, en s'appuyant sur l'idée de la propriété :

Nous leur remettons une propriété à chacun, une portion de terre à soigner et à faire fructifier : ce terrain, ils l'avaient préparé eux-mêmes, avec l'assurance que c'était pour eux ; ils le recevaient en bon état ; ils l'avaient convoité, ils en avaient sans doute réglé d'avance l'emploi du revenu. En devenant libres, ils devenaient propriétaires et devaient, par conséquent, continuer à travailler.<sup>214</sup>

En troisième lieu, l'instruction religieuse, qui est une partie essentielle de toute la structure de Mana, participe de la bonne réussite d'une libération sans contrainte, étant les idées religieuses « une influence remarquable » sur les affranchis, « ils admirent, ils aiment la pompe et la solennité des cérémonies. Le chant religieux leur plaît beaucoup et ils le suivent avec goût, avec recueillement ».<sup>215</sup> Encore, la question du mariage joue un rôle capital sur la construction d'une communauté chrétienne ; à cet égard, les jeunes célibataires ne peuvent avoir aucun rapport sexuel, ils sont enfermés pendant la nuit et surveillés pendant la journée, les seules unions licites se consomment donc après le mariage ; en outre, au moment de se marier et de baptiser les nouveaux nés les sœurs offrent aux couples des vêtements comme mesure d'encouragement du sacrement.<sup>216</sup> En revanche, plusieurs aspects contrastent ces pratiques ; d'abord les unions sont décidées par la mère supérieure, ensuite la polygamie africaine et les contacts avec le libertinage de colons de Cayenne vers les années quarante causent des rejets,<sup>217</sup> mais, en général, Mana reste plutôt attachée à une forte religiosité pendant toute la durée de l'expérience administrative des sœurs de Cluny. De plus, à Mana la mère supérieure emploie la même disposition qui avait fait la fortune des missions jésuites au Paraguay, c'est-à-dire l'isolement et l'éloignement de la communauté des affaires et de la population de Cayenne. En effet, en 1845, quand les pressions augmentent au sujet du statut de la mission de Mana, la mère Javouhey souligne au ministre de la Marine qui doit décider sur la question, l'importance de cet élément pour la réussite de la mission :

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, lettre 389, p. 109.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>216</sup> Philippe, Delisle, Colonisation, christianisation et émancipation, art. cit., p. 29.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 31.

C'est à l'isolement dans lequel nous avons maintenu les nègres de la Mana que nous devons le développement de leur intelligence et de leur moralité ; sans cette sage mesure, ils eussent conservé ou contracté les vices inhérents à une société corrompue par l'esclavage ; la ruine de notre établissement eût été la suite certaine de tout contact étranger.<sup>218</sup>

Finalement, le facteur politique tend à limiter l'action de la mère Javouhey ; en effet, la congrégation de Cluny, « si elle reconnaît l'autorité spirituelle du clergé local, entend selon ses statuts demeurer indépendante au temporel. »<sup>219</sup> Le rapport difficile avec la Congrégation du Saint-Esprit est une problématique constante dans les lettres de la mère Javouhey, qui se défend à plusieurs reprises, en particulier contre l'acharnement de l'évêque d'Autun, l'un des supérieurs de la Congrégation, qui voudrait à tous les coups soumettre les sœurs de Cluny à l'autorité du Saint-Esprit. Évidemment, la disposition négative de l'évêque en France se traduit en l'opposition du clergé appartenant à la Congrégation qui détient l'autorité sur les missions coloniales, et en particulier sur celle de Cayenne :

Dans le dernier Conseil général de Cayenne, on a parlé de nous avec fureur ; on veut renvoyer nos Sœurs, détruire tout ce qu'ils pourront pour se venger de la réussite de Mana ; mais hélas ! pauvres aveugles, que peuvent-ils contre ce que Dieu protège... le mal qu'ils veulent nous faire retombera sur eux.<sup>220</sup>

Heureusement pour la mission, les liens et l'autorité que la mère Javouhey a acquis pendant sa longue carrière ecclésiastique en France comme aux colonies, aussi que les bons résultats obtenus, ont contribué à limiter les projets de ses adversaires et Mana a pu prospérer aussi après son retour en France.

Entre 1836 et 1837 Mana reçoit un grand nombre d'individus provenant des trafics illégaux ou bien des acquisitions faites par la mère elle-même, 293 hommes et 249 femmes, pour un total de 542 esclaves.<sup>221</sup> À la fin de l'année 1837 non seulement la colonie a énormément accru sa population, passée d'une centaine de personnes à environ sept cent, mais les sœurs procèdent aux premières libérations ; 185 esclaves sont libérés et logent à Mana, 70 d'entre eux sont mariés, 25 reçoivent les sacrements, la petite mission est désormais en train de devenir un véritable village colonial.<sup>222</sup> À la fin de l'année suivante le village est composé par 150 cases,

---

<sup>218</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres, op.cit.*, t. 4, lettre 508, p. 95.

<sup>219</sup> Philippe, Delisle, *Colonisation, christianisation et émancipation*, art. cit., p. 24.

<sup>220</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres, op.cit.*, t. 3, lettre 358, p. 54.

<sup>221</sup> Philippe, Delisle, *Colonisation, christianisation et émancipation*, art. cit., p. 19-20.

<sup>222</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres, op.cit.*, t. 3, lettre 355, p. 42.

chacune avec son jardin, un couvent pour loger les filles non mariées, une Eglise avec les logements des sœurs, un magasin, une forge, un atelier et une maison pour les employés blancs.<sup>223</sup>

Une évolution ultérieure de la mission de Mana a lieu en l'année 1841, quand la mère supérieure propose au ministère de la Marine un nouveau projet concernant, cette fois l'éducation des jeunes esclaves et surtout des esclaves orphelins qui se trouvent en Guyane. Il s'agit d'un très gros projet, qui porterait à Mana un nombre d'enfants considérable, deux ou trois mille, à instruire :

C'est la question de l'esclavage, et non plus seulement celle de la lutte contre la traite, qui est soulevée ici. La Mère supérieure manifeste son adhésion à un abolitionnisme modéré, supposant une période plus ou moins longue d'apprentissage.<sup>224</sup>

En effet, il ne s'agit pas simplement de transporter à Mana des esclaves provenant d'un trafic illicite, mais de racheter les enfants des propriétaires guyanais, pour les préparer, après les avoir instruits, à vivre librement dans celle qui est devenue la petite colonie de Mana. Enfin, le projet s'achève et, bien que plus limité par rapport aux dispositions initiales, des enfants commencent à passer à l'école de la mission, en augmentant, en même temps, la relevance de Mana sur la scène coloniale.

Les événements des années quarante du XIX<sup>e</sup> siècle signent le changement de l'entreprise de Mana. Une première épreuve pour la mission est le dernier départ de sa fondatrice, la mère Javouhey, qui, obligée par des questions temporelles sur le statut des sœurs de Cluny et par les querelles avec l'évêque d'Autun, doit forcément se rendre en France et n'aura plus l'occasion de revoir sa chère mission en Guyane. Sa remplaçante, la mère Isabelle, n'aura ni son autorité ni sa relevance politique ; en effet, les lettres de la supérieure ne s'adressent pas à cette sœur mais plutôt à son cousin qui habite dans la mission. Pendant l'absence de la mère Javouhey se multiplient les tentatives du préfet de Guyane de changer le statut de Mana, terminer son isolement et rendre la mission une partie administrative de la région. En 1843, le gouvernement décide enfin pour l'émancipation de Mana, qui devient un bourg libre administré par un gouverneur local ; il s'agit, en effet du deuxième bourg plus peuplé de Guyane après la ville de Cayenne.<sup>225</sup> En revanche, une lettre de 1846 montre

---

<sup>223</sup> Philippe, Delisle, Colonisation, christianisation et émancipation, art. cit., p. 20.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

bien comment la position des sœurs et leur autorité n'ont pas vraiment changé, grâce à l'intercession de la mère Javouhey :

Le Ministre m'a écrit une lettre charmante pour me faire part du désir des Cayennais, et puis pour me prier de continuer à donner nos soins à cette intéressante colonie ; que nous restions propriétaires de tout ce que le gouvernement nous avait accordé et des améliorations que nous avons faites.<sup>226</sup>

Finalement, en 1850, la mère peut jouir de son dernier succès concernant l'état de Mana avec la désignation de son cousin comme nouveau gouverneur de la colonie, qu'elle décrit à la fois comme « un grand bonheur pour cette chère colonie » et un désappointement pour ses adversaires.<sup>227</sup>

En résumé, l'expérience de la mission de Mana présente des traits importants auxquels toutes les colonies françaises doivent faire face au moment de l'abolition de l'esclavage, à partir de l'instruction religieuse jusqu'aux moyens de faire rester les affranchis aux plantations en tant que travailleurs salariés. Mana résout la question à sa manière, anticipant aussi les effets de l'abolition aux colonies anglaises de 1838. Néanmoins, sa relevance limitée sur le scénario colonial, lui a empêché de devenir le point de départ et le modèle pour les actions liées à l'abolition de l'esclavage dans les autres colonies, mais l'analyse de ce projet missionnaire, et son lien avec l'action des jésuites au Paraguay est certainement semblable aux actions proposées aux Antilles et à la Réunion par les missionnaires qui ont débattu sur les possibilités diverses de résoudre la question.

De plus, il faut ajouter que la relevance de l'œuvre des sœurs de Cluny ne se limite pas à la seule mission de Mana, étant cet ordre, avec l'ordre jumelé des pères de Saint-Joseph, ceux qui ont pourvu à l'éducation des enfants dans toutes les colonies françaises à partir du XIX<sup>e</sup> siècle.

### 5.1.3 La Réunion

Les colonies françaises d'Amérique ne sont pas les seules où l'esclavage représente le fondement de l'économie. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle à la France reste le contrôle de l'île Bourbon, La Réunion actuelle, dans l'Océan Indien. Le système économique de cette colonie est le même des Antilles et sa prospérité dérive des revenus de ses plantations, qui emploient évidemment une main d'œuvre composée d'esclaves. Depuis l'occupation française et jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la mission était confiée

---

<sup>226</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres, op.cit.*, t. 4, lettre 587, p. 197.

<sup>227</sup> *Ibid.*, t. 5, lettre 926, p. 261.

aux père Lazaristes, lesquels suivaient une démarche d'évangélisation similaire à celle des Jésuites, c'est-à-dire une attention particulière à l'instruction religieuse qui devait précéder le baptême. Après la Révolution la situation à Bourbon, exactement comme pour les autres colonies, change rapidement et les Lazaristes disparaissent de l'île. La situation religieuse change seulement vers la fin des années trente du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'arrivée de nouveaux missionnaires.

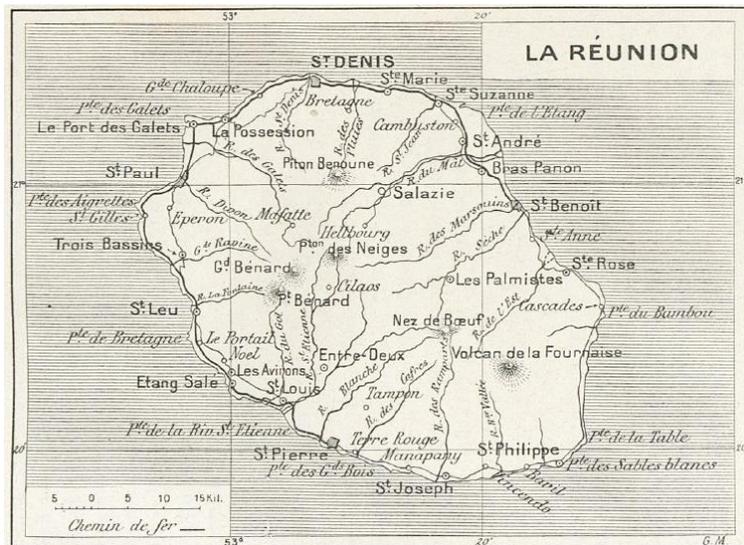


Figure 14. La Réunion, G. Meyer.  
© Manioc

Néanmoins, il semble que le rapport entre le nombre de missionnaires et celui des esclaves à instruire soit resté assez déséquilibré pendant toute la première moitié du siècle ; en effet, l'abbé Macquet, qui arrive en 1843, souligne comme l'île compte « 40,000 âmes sur une étendue de quinze à vingt

lieues. Et, pour évangéliser tout ce peuple, un curé et trois vicaires ! »<sup>228</sup>

Un premier fait qui intéresse le renouveau de l'esprit d'évangélisation à Bourbon est l'initiative de certains missionnaires dévoués entièrement au salut des esclaves, le père Libermann, qui avait pris en main, vers 1839, avec deux créoles, les abbés Levavasseur de Bourbon et Tisserand de Saint-Domingue, la direction d'un mouvement d'évangélisation en faveur des esclaves libérés ou à libérer dans les colonies.<sup>229</sup> L'abbé Levavasseur, en particulier, se rendit à Bourbon pour se consacrer exclusivement à l'évangélisation des noirs.

Une autre personnalité qui a contribué à la propagation du christianisme parmi les esclaves de Bourbon est certainement le père Monnet ; arrivé en 1840 « s'était tout de suite occupé des noirs, esclaves ou libérés avec tant de zèle qu'il avait

<sup>228</sup> Macquet (Abbé), *Six années à l'île Bourbon*, Tours, Alfred Cattier, 1893, p. 55.

<sup>229</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, op. cit., p. 265.

réalisé des merveilles. Tout le monde l'appelait *le Père des Noirs*. »<sup>230</sup> En effet, ce missionnaire participe à une propagation rapide de la foi à Bourbon ; l'abbé Macquet, qui se trouve sur l'île en même temps que Monnet souligne l'accroissement rapide du nombre des esclaves qui participent aux messes et aux catéchismes :

Le dimanche précédent, M. le Curé avait fait un chaleureux appel à toute la paroisse, en démontrant clairement aux maîtres leurs rigoureux devoirs envers leurs serviteurs ; sa parole ne tomba pas sur la pierre, car à mon premier catéchisme je réunissais plus de deux cents esclaves. [...] A la deuxième, mon auditoire était au moins de trois cents ; bref, au bout d'un mois, j'avais six cents esclaves très assidus.<sup>231</sup>

Ce prodigieux accroissement du nombre des paroissiens est dû au zèle apostolique des missionnaires d'une part, et de l'autre au fait que les religieux commencent à employer la langue locale pour se rendre plus familiers aux yeux des esclaves ; Macquet met en évidence que ses messes commençaient avec « une courte allocution en patois »<sup>232</sup> et que les leçons de catéchisme étaient tenues aussi « en patois créole. »<sup>233</sup>

En revanche, si d'une part le zèle envers l'instruction religieuse des esclaves ou des noirs libérés, aussi que l'emploi du créole, ont amélioré l'évangélisation à Bourbon ; de l'autre, ils ont causé, comme aux Antilles, une forte opposition des propriétaires, qui voyaient dans l'intérêt des curés pour les esclaves, une tendance anti-esclavagiste et donc une menace à la prospérité de la colonie ; par conséquent, beaucoup d'entre eux s'opposaient à l'action des missionnaires :

Si je proposais des baptêmes, des communions et surtout des mariages, mille prétextes surgissaient, et mes projets étaient toujours ajournés. Quelques opposants taxaient mon zèle d'imprudance ; à leurs yeux, j'étais un négrophile.<sup>234</sup>

Un deuxième obstacle à l'évangélisation des esclaves à Bourbon est déterminé par une situation commune à toutes les colonies, c'est-à-dire la différence entre les esclaves qui résident en ville, plus sujets aux vices empruntés aux blancs, et ceux des plantations « moins vicieux et moins débauchés que les ouvriers »<sup>235</sup> des villes.

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>231</sup> Macquet (Abbé), *Six années à l'île Bourbon*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 81.

L'affranchissement aux colonies anglaises touche profondément les habitants de Bourbon, surtout à cause de la proximité de l'île Maurice, qui était auparavant une colonie française. Le gouvernement décide alors d'envoyer Jean-Marie-Eugène d'Arvoy, un agent consulaire, pour observer les résultats de l'affranchissement.<sup>236</sup>

Dans cette colonie anglaise, l'apprentissage des esclaves commence en 1835, D'Arvoy souligne d'abord comment les esclaves ne comprennent pas la différence entre esclavage et apprentissage et comment dès le début il y en a qui commencent à se refuser de travailler. En revanche, l'économie prospère grâce aux indemnités qui sont payés aux propriétaires. En 1839, quand l'abolition devient effective un grand nombre de nouveaux libres abandonne la colonie et les planteurs doivent faire appel à une main d'œuvre provenant de l'immigration de l'Asie et de l'Afrique.<sup>237</sup>

Finalement, l'observation de l'expérience anglaise, ne peut que montrer les limites de la politique abolitionniste française, et que Bourbon nécessiterait d'une période d'apprentissage plus prolongée pour la bonne réussite de l'affranchissement :

[...] d'Arvoy fait usage de l'expérience de l'île Maurice pour soutenir que Bourbon, l'île française voisine, était bien moins préparée à l'abolition de l'esclavage que les possessions anglaises, et qu'une période d'apprentissage de quatre à six ans s'étant avérée insuffisante à l'île Maurice, serait tout à fait inefficace à l'île Bourbon.<sup>238</sup>

Au-delà de la position de d'Arvoy, le fait indéniable de l'expérience de Bourbon, qui est aussi la principale différence avec l'île Maurice, est que l'affranchissement a été précédé par une amélioration radicale de l'évangélisation des esclaves qui, au moment d'être libérés, participaient activement à la scène religieuse de la colonie, et qui étaient, donc, mieux inscrits qu'auparavant dans un contexte colonial qui perdait de plus en plus son caractère esclavagiste.

---

<sup>236</sup> Lawrence-Charles, Jennings, *Réflexions d'un observateur sur l'émancipation des esclaves à l'île Maurice*. Dans : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 29, n° 3, juillet-septembre 1982, p. 463.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 464-469.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 466.

## 5.2 Le débat sur la question de l'affranchissement des esclaves

À partir de 1834, date du départ du projet d'apprentissage des esclaves aux colonies anglaises, et de l'affranchissement général des esclaves d'Antigue, la classe politique française commence aussi à s'intéresser à la question. En 1838, quand le Parlement anglais est obligé d'anticiper l'affranchissement, en déclarant l'abolition générale de l'esclavage, en France le débat devient plus pressant ; en effet, il devient bientôt évident que l'abolition ne peut plus être refusée ; il s'agit, alors, seulement de s'interroger sur la manière de la rendre effective, surtout en analysant la situation qui s'est créée après l'abolition aux colonies anglaises voisines.

Tout au long de ces discussions, les missionnaires ont joué un rôle essentiel pour résoudre la question et ont offert au gouvernement des opinions et des propositions qui ont été parfois suivies pendant les années qui ont précédé l'abolition. À ce sujet, nous avons choisi des personnalités importantes sur le panorama ecclésiastique colonial de l'époque qui, en gardant toujours une attitude abolitionniste, ont présenté des propositions diverses pour attendre un affranchissement qui ne devait pas causer le déclin économique des possessions d'outre-mer ; ce sont : l'abbé Hardy, directeur du séminaire du Saint-Esprit ; l'abbé Castelli, préfet apostolique de la Martinique, l'abbé Dugoujon, préfet apostolique de la Guadeloupe et l'abbé Goubert, curé en Martinique. Il s'agit évidemment de religieux extrêmement liés à la situation coloniale et qui ont donc une vision qui est consciente des réalités qui appartiennent à ces territoires.

### 5.2.1 Le point de vue des missionnaires

L'abbé Hardy est l'un des premiers missionnaires qui comprend que l'abolition de l'esclavage aux colonies françaises aurait été sans aucun doute réalisée en quelques années. Le fait principal qui émerge du débat sur l'abolition est que l'économie coloniale ne pourrait pas résister au choc de la perte de sa main d'œuvre, craignant qu'une fois libérés, tous les esclaves auraient abandonné les plantations. Le noyau central de toutes les propositions regardant l'affranchissement est donc dirigé au maintien du système colonial, et à fournir aussi des conditions qui convainquent les esclaves à rester dans les plantations comme travailleurs salariés.

Hardy se penche initialement sur la question de l'instruction, en refusant une éducation générale soutenue par les philosophes qui discutent de l'abolition :

Peut-être la philosophie nous accusera-t-elle de vouloir laisser dans l'ignorance, l'abrutissement, la population noire, en ne lui donnant pour tout enseignement que la morale de l'Évangile, et en lui refusant une instruction qui soit en rapport avec le progrès des lumières ; mais que la philosophie le sache bien, avec la seule morale tout à la fois si simple et si sublime de l'Évangile, les esclaves feraient les progrès les plus rapides dans la civilisation.<sup>239</sup>

Dans cette optique, une éducation morale irait de pair avec l'enseignement des devoirs imposés par la liberté, et une instruction philosophique et générale ne pourrait donc pas servir la cause des colonies. L'enseignement des vertus chrétiennes, ajouterions-nous, éviterait de réduire les esclaves aux vices et aux barbaries des blancs, en les conduisant vers l'acceptation et l'importance du travail. Hardy souligne aussi comment l'Angleterre, qui avait généralement négligé l'instruction religieuse, a commencé à suivre cette même démarche après l'affranchissement général, pour mieux intégrer les esclaves libérés aux mœurs des colonisateurs.<sup>240</sup>

De plus, Hardy souligne l'importance que l'instruction religieuse soit fournie par des religieux bien préparés aux difficultés que cette action leur impose :

Instruire les esclaves, les former à la vertu, cette tâche si difficile et de la plus haute importance, ne doit être confiée qu'à des hommes qui, animés, soutenus d'un motif plus qu'humain, demeurent constamment attachés à leurs devoirs ; supportent avec patience et résignation les fatigues et les privations ; surmontent avec courage et constance les dégoûts inséparables d'une telle mission ; enfin, à des hommes qui, avec autant de sagesse que de prudence, triomphent des obstacles. Mais, ces hommes, qui sont-ils ? Les prêtres, les missionnaires.<sup>241</sup>

Quant aux limites que les missionnaires peuvent rencontrer pendant leur œuvre d'évangélisation, l'opposition des maîtres est certainement l'un des problèmes les plus pressants. En effet, surtout aux plantations, l'autorité des propriétaires rencontre peu de limitations effectives, étant l'administration locale parfois trop loin ou peu attentive au respect des réglementations. Il est donc crucial, selon Hardy, de surveiller plus efficacement la conduite des planteurs pour que les maîtres ne

---

<sup>239</sup> J., Hardy, *Liberté et travail, ou Moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Bibliothèque Nationale de France, 1838, p. 16-17.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 43.

puissent « plus refuser à l'esclave le temps nécessaire pour s'instruire de ses devoirs envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables. »<sup>242</sup> En outre, il suggère qu'après l'affranchissement les maîtres continuent à pourvoir aux besoins des familles des esclaves, de manière que les nouveaux libres lui doivent la fidélité et le travail.<sup>243</sup> De plus, pour faciliter l'action des missionnaires qui sont obligés de se déplacer continuellement parmi les plantations, Hardy propose la construction d'une petite chapelle dans chaque habitation.<sup>244</sup>

Sur la question précise de l'affranchissement, l'abbé répond d'abord aux propositions faites au Parlement en 1838, concernant la déclaration de la liberté pour tous les nouveaux nés à partir de cette année.<sup>245</sup> À ce sujet, il se montre profondément contraire au soutien d'une libération qui produirait des conditions hybrides de mères esclaves d'enfants libres. En réponse, il propose l'établissement des *Champs d'asyles* pour instruire les enfants qui seront envoyés travailler comme libres, pour dix ans environ, au service de leurs anciens propriétaires.<sup>246</sup> De plus, il s'oppose à l'actuation d'une abolition immédiate qui ne répondrait nullement aux intérêts des colonies pour lesquelles « une liberté immédiate et générale livrerait la population noire à l'oisiveté, à l'indigence, au crime, et causerait la ruine totale des colonies françaises. »<sup>247</sup>

Finalement, Hardy soutient la théorie d'un abolitionisme prudent attentive aux besoins des maîtres et aux intérêts coloniaux ; en revanche, il n'affirme pas de soutenir le modèle de l'apprentissage anglais, mais seulement que l'abolition ne peut être réalisée sans avoir préparé la masse des esclaves aux possibles conséquences de la liberté, à travers une éducation religieuse efficace qui les lie au travail de la terre. Il s'agit, dans les grandes lignes, de la position que le gouvernement français soutiendra pour résoudre la question.

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 56-57.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>245</sup> Philippe, Delisle, Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIX<sup>e</sup> siècle, art. cit, p. 59.

<sup>246</sup> J., Hardy, *Liberté et travail, ou Moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, op.cit., p. 156-173.

<sup>247</sup> J., Hardy, *La religion catholique peu seule préparer les esclaves à la liberté et les faire jouir de ses bienfaits*, Paris, 1837, p. 46.

L'abbé Castelli représente une autre figure importante sur le panorama colonial qui précède l'abolition de l'esclavage ; devenu préfet apostolique de Martinique en 1833 et resté en charge jusqu'à 1841, il a réussi à obtenir un accroissement significatif du clergé colonial aux Antilles.<sup>248</sup>

Sur la question de l'instruction Castelli partage l'opinion de l'abbé Hardy selon laquelle l'éducation religieuse doit précéder, du moins, des études scientifiques qui ne seraient ni possibles, vue la possibilité limitée de scolarisation, ni immédiatement nécessaires pour que les esclaves puissent en bénéficier.<sup>249</sup> Lui aussi, comme Hardy, souligne comme l'instruction religieuse peut susciter dans les affranchis le dévouement pour le travail et une meilleure disposition envers leurs anciens maîtres :

Apprendre au nègre, d'une manière claire et précise, les devoirs que lui prescrit la religion, en lui faisant connaître, en même temps, que Dieu lui impose l'obligation de remplir ces devoirs avec exactitude; lui faire aimer le travail, lui faire concevoir les devoirs de soumission, d'obéissance et de fidélité envers son maître, lui inspirer des idées d'ordre et de probité; l'initier aux sentiments de charité et à l'esprit de famille parle moyen des liens sacrés du mariage; conduire, en un mot, le nègre de l'état brut à l'état moral, et l'attacher au sol par les sentiments du devoir et de son propre bien-être ; ce serait fixer le Sort de ce beau pays et assurer la prospérité future des habitations, tout en améliorant en même temps la situation morale et matérielle des esclaves.<sup>250</sup>

Quand Castelli arrive en Martinique en 1833 la situation du clergé est encore assez difficile et le nombre des prêtres est très limité. Les premiers objectifs qu'il se pose comme préfet sont, d'une part, d'augmenter le nombre de religieux qui doivent lui fournir chaque mois un rapport concernant les résultats d'évangélisation obtenus aux plantations qu'ils servent ; de l'autre, de destiner des missionnaires exclusivement au projet d'instruction des esclaves, qui pourraient compter sur la présence de deux personnes sur chaque plantation, chargée de faire des répétitions du catéchisme.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> Pierre-Paul, Castelli, *Esclavage en générale, et de l'émancipation des noirs, avec un Projet de réorganisation de l'action religieuse, considérée comme le premier élément et le plus efficace, pour préparer et mener à bonne fin l'œuvre sainte de l'Émancipation des esclaves dans Les Colonies Françaises*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1844, p. 327-341.

<sup>249</sup> Pierre-Paul, Castelli, *Exposé des motifs et projet d'organisation pour l'amélioration des classes inférieures de la Martinique, par l'instruction religieuse*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et C<sup>ie</sup>, 1837, p. 9.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

Néanmoins, il ne peut que se plaindre du manque de progrès que l'administration a fait à présent pour préparer, à travers l'action religieuse, les esclaves à la liberté.<sup>252</sup>

En ce qui concerne l'affranchissement, le préfet apostolique de la Martinique soutient donc, comme Hardy, une démarche prudente et une préparation religieuse adéquate. Il souligne comment il est possible de voir les résultats de l'affranchissement aussi au sein des colonies françaises, puisqu'il y a déjà, en 1840, un nombre très élevé d'esclaves affranchis, trente mille environ, qui « cherchent avidement à s'instruire et à se moraliser sous l'action religieuse, à se grouper régulièrement dans l'état de famille et dans l'ordre de la vie sociale. »<sup>253</sup> Cependant, il note comme les affranchis refusent généralement de se mêler à ceux qui sont restés esclaves, en évitant donc le travail aux plantations ; toutefois, il est convaincu qu'au moment de l'affranchissement général ce type de préjudice disparaîtrait et que le meilleur traitement qui est désormais réservé aux esclaves contribuerait au maintien du travail dans les champs où ils habitent.<sup>254</sup>

Finalement, pendant les dernières années de sa présence en Martinique, l'abbé Castelli élabore un plan pour le perfectionnement de l'action religieuse aux colonies. Ce projet, pensé à la suite de l'ordonnance de 1840 qui ordonne une augmentation du clergé colonial, est conçu sur trois points :

- 1° Un Corps religieux de missionnaires, fortement trempé dans l'esprit évangélique, et régulièrement organisé ;
- 2° Un personnel aussi nombreux que l'exigent la situation actuelle des colonies, l'importance et l'augmentation des travaux du ministère apostolique ;
- 3° Des sujets formés à la même source et pour le même but.<sup>255</sup>

En effet, la Congrégation du Saint-Esprit, qui est chargée des questions religieuses des colonies ne fait que recruter des prêtres dans les divers diocèses de France, dépourvus d'une formation spécifique sur la situation coloniale.<sup>256</sup> La proposition du préfet est celle de confier le soin des missions, et donc l'instruction des esclaves à

---

<sup>252</sup> Pierre-Paul, Castelli, *Mémoire sur la nécessité d'une bonne et prompt réorganisation de l'action religieuse dans les colonies françaises des deux indes*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1845, p. 4.

<sup>253</sup> Pierre-Paul, Castelli, *Esclavage en générale, et de l'émancipation des noirs*, op. cit., p. 100.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 103-116.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 169

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 150.

un seul ordre religieux ; son premier choix serait les père Lazaristes, mais le nombre limité des prêtres appartenant à cette congrégation ne pourrait leur permettre de suffire aux besoins des paroisses coloniales. Le choix retombe alors sur les pères Maristes qui sont déjà présents aux colonies de l'Océan Pacifique et dans lesquels Castelli reconnaît un dévouement suffisant à l'action à laquelle ils devraient faire face.<sup>257</sup> De plus, le projet prévoit aussi l'établissement de nouvelles chapelles et d'écoles pour les esclaves.

Sa position abolitionniste cause évidemment à Castelli toute une série de querelles avec les colons tout au long de sa carrière de préfet, jusqu'à 1842, quand il décide de démissionner et de retourner définitivement en France.<sup>258</sup> Cependant, bien que son projet d'une seule congrégation pour l'évangélisation des noirs n'ait pas été entièrement suivi par le gouvernement, les Maristes ont effectivement participé avec les Sœurs de Cluny à l'établissement des écoles pour les enfants de couleurs ; en outre, sa gestion des affaires religieuses de la Martinique a permis à la colonie d'augmenter la présence d'un clergé mieux préparé aux enjeux d'une l'évangélisation préparatoire de l'affranchissement général.

La troisième des personnalités que nous avons décidé de traiter est l'abbé Dugoujon ; il s'agit d'un personnage un peu différent des précédents, plus radical dans l'élaboration d'un procédé pour l'affranchissement. Initialement, l'abbé Dugoujon arrive aux colonies sans connaître exactement la réalité qu'il doit affronter ; c'est tout au long de sa permanence qu'il développe ses positions anti-esclavagistes :

Avant de venir ici, et à mon arrivée, je croyais, sur la parole de mes supérieurs, que l'esclavage n'était point contraire au droit naturel, et que par conséquent on pouvait sans scrupule aucun vendre, acheter, aliéner des hommes ; mais les choses dont je vous ai parlé, et une infinité d'autres que je n'ai pu rapporter, me donnent sur la légitimité de ce commerce de graves soupçons.<sup>259</sup>

La plus grande difficulté rencontrée par Dugoujon est, encore une fois, l'hostilité des propriétaires à l'intromission des missionnaires sur les questions touchant leurs esclaves :

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 171-175.

<sup>258</sup> Philippe, Delisle, Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIX<sup>e</sup> siècle, art. cit, p. 64.

<sup>259</sup> Dugoujon, Casimir, *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, 1845, p. 16.

Le préfet apostolique de la Guadeloupe, en date du 1<sup>er</sup> décembre 1841, dit : "Les prêtres de la Grande-Terre font ce qu'ils peuvent pour que leur ministère soit agréé sur les habitations ; mais leurs efforts viennent échouer devant le mauvais vouloir de la plupart des maîtres, qui regardent l'instruction religieuse du noir comme un moyen politique mis en œuvre pour préparer les voies de l'émancipation." <sup>260</sup>

En effet, dès le début de son action missionnaire en Guadeloupe, sa propension à l'instruction et au salut des noirs lui vaut un accueil négatif de la part des paroissiens blancs qui le considèrent comme un membre de la « nouvelle école »<sup>261</sup>, c'est-à-dire un partisan et un ami des noirs.

L'abbé répond aussi à ceux qui soutiennent que les esclaves soient contraires à recevoir l'instruction et ne veulent pas s'adapter aux mœurs chrétiennes, surtout à la pratique du mariage. En premier lieu, il dénie la première instance en soulignant que les esclaves ne montrent moins d'intérêt pour l'instruction que les libres ; deuxièmement, il souligne qu'ils ne songent au mariage à cause de leur condition anormale qui ne leur permet pas de jouir des avantages du sacrement, ni de sentir aucune appartenance à l'épouse ou aux enfants, qui effectivement ne sont considérés que des « biens » appartenant à un maître.<sup>262</sup>



Figure 15. Coutumes des affranchis et des esclaves.  
© Manioc

Encore, l'abbé Dugoujon illustre deux caractéristiques des colonies françaises par rapport à l'esclavage ; en premier lieu, le développement d'un préjugé de couleur ; en effet, aux gens de

couleur libres la loi interdisait de porter les mêmes vêtements que les blancs ; elle limitait les possibilités d'exercer certaines professions sans permission, autres que celles liées à l'agriculture ; la loi leur imposant de rester éloignés des blancs durant les cérémonies publiques et toute une série d'autres limitations vexatoires qui ne

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 27.

faisaient qu'accroître l'écart entre les différentes couches de la population.<sup>263</sup> De plus, le préjugé de la peau existe non seulement des blancs vers les noirs ou les mulâtres, mais aussi « des mulâtres aux esclaves, mais encore parmi les libres d'une nuance plus claire à une autre qui l'est moins. »<sup>264</sup> Il nous semble évident que la question du préjugé dépassera largement la question de l'abolition de l'esclavage, mais il est aussi clair que les délais à l'affranchissement général et les affranchissements qu'on eut lieu pendant les décennies précédentes ont contribué au développement de cette problématique.

Deuxièmement, l'abbé analyse la situation de l'affranchissement par rapport aux colonies anglaises et en particulier il donne un coup d'œil à la situation de l'île de Saint-Martin, qui fait partie de la gestion de la Guadeloupe, mais qui est aussi partagée entre France et Hollande. En effet, en cette île, après les libérations de 1838 les esclaves commencent à s'en fuir pour atteindre des territoires qui n'admettent plus l'esclavage. La situation devient tellement difficile qu'à Saint-Martin et dans d'autres possessions françaises, le gouvernement local doit installer des patrouilles nocturnes pour arrêter ceux qui essayent de rejoindre les colonies anglaises. De plus, après toutes les disparitions et craignant la ruine de leurs ateliers « les habitants de la partie française de l'île Saint-Martin se disposaient à envoyer une pétition au gouvernement pour demander l'abolition de l'esclavage chez eux moyennant indemnité. »<sup>265</sup>

Finalement, différemment d'autres missionnaires, l'abbé Dugoujon soutient avec force sa position abolitionniste et se fait partisan d'un affranchissement général immédiat, en indemnisant les anciens propriétaires sur le modèle plus radical de l'expérience anglaise qu'on a pu observer dans la colonie d'Antigue en 1834. Encore, nonobstant l'hostilité des colons, la constance de l'abbé Dugoujon lui vaut la charge de préfet apostolique de Guadeloupe à l'époque de l'abolition en 1848.

Le dernier des missionnaires que nous avons choisi pour suivre le débat autour de l'abolition est l'abbé Goubert. Il s'agit d'un exemple particulier de l'abolitionnisme le plus extrême ; en effet, nous avons souligné auparavant la brève expérience

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 91.

antillaise de Goubert, qui après quatre ans doit retourner en France surtout à cause de l'acharnement de l'administration coloniale face à ses sentiments anti-esclavagistes, aussi qu'à cause de sa dénonce de la collusion d'une partie du clergé colonial avec les propriétaires. Selon Goubert, l'église n'a pas su pourvoir aux nécessités spirituelles des esclaves et ne peut exercer aucune autorité sur les questions coloniales qui sont administrées par un préfet qui est soumis au pouvoir civil local. L'instruction religieuse ne peut donc aucunement servir à limiter les effets des affranchissements et la seule manière de garantir un changement sans contraintes serait d'attribuer aux esclaves des propriétés, un travail salarié, en garantissant la possibilité de construire un noyau familial et le respect de leur caractère d'être humain.<sup>266</sup>

Finalement, Goubert se fait partisan d'une abolition immédiate et sans aucun remboursement aux propriétaires, « il milite ouvertement pour que les maîtres ne reçoivent aucune compensation financière. »<sup>267</sup> Tout cela est évidemment contraire à la démarche modérée de ses contemporains aussi qu'à celle qui sera adoptée par le gouvernement et qui explique assez facilement les raisons qui ont coutées à l'abbé l'éloignement des colonies.

## 5.2.2 De quelques opinions laïques

Après avoir constaté la présence d'un débat assez varié parmi quelques-uns des membres du clergé colonial, il est intéressant aussi d'analyser brièvement quelques considérations de locuteurs laïques provenant de contextes différents.

La première des considérations est celle de Charles Levavasseur, un politique français qui se fait défenseur de l'esclavagisme colonial, en acceptant toutefois que le moment historique porte inévitablement vers l'abolition. Il soutient donc la réalisation de l'abolition sur le modèle de l'apprentissage anglais qui fournit une indemnité aux colons et qui maintien généralement le statu quo de l'apparat colonial, étant les anciens propriétaires à prendre les décisions sur le travail des apprentis ou

---

<sup>266</sup> Philippe, Delisle, Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIXe siècle, art. cit, p. 67.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 68.

des affranchis.<sup>268</sup> La démarche initiale, selon Levavasseur est donc l'observation des résultats de l'apprentissage dans les colonies anglaises, qui ne montreraient pas un changement en positif de l'économie coloniale :

Si l'on doit juger une expérience par ses résultats, il faut convenir que celle de l'apprentissage a été reconnue mauvaise, puisqu'il n'a pas été possible de la continuer. Un pareil fait étonne sans doute, après toutes les merveilles que nous ont rapporté les abolitionnistes.<sup>269</sup>

Levavasseur se réfère ici au fait qu'après la fin de la période d'apprentissage d'une partie réduite des esclaves en 1838, le gouvernement anglais est obligé de déclarer l'abolition (qui devait avoir lieu deux ans plus tard) à cause des révoltes et du risque d'un soulèvement général. Levavasseur met aussi l'accent sur le fait que les Anglais ont eu vingt-six ans entre la fin de la traite et l'abolition de l'esclavage, alors qu'en France la traite, bien qu'illégale, a été tolérée jusqu'à 1830 ; en 1840, quand il écrit, il affirme que cette période de dix ans ne serait absolument pas suffisante pour que la France soit préparée aux conséquences d'un affranchissement général.<sup>270</sup>

De plus, Levavasseur soutient un système d'affranchissement sur le modèle espagnol, qui se fonde principalement sur des libérations progressives et sur le droit du rachat qui ne limiteraient pas l'autorité des propriétaires :

Le patronage du maître subsiste jusqu'au dernier moment ; il conserve sur les affranchis son empire moral, alors même que l'autorité matérielle est tombée de ses mains. C'est à lui que les affranchis attribuent le mérite de la liberté ; c'est, à ses conseils et à sa direction qu'ils s'abandonnent, lorsqu'ils ne sont plus obligés de se résigner à son commandement. L'obéissance volontaire se substitue ainsi, dans certaines limites, à l'obéissance forcée. Le lien patriarcal remplace celui de l'esclavage [...]<sup>271</sup>

Il montre à cet égard la situation de Cuba et de Puerto Rico, où effectivement la question de l'abolition ne sera à l'ordre du jour que vers la fin du siècle ; en revanche, il ne considère pas que, quand la traite ne débarque plus d'autres

---

<sup>268</sup> Charles, Levavasseur, *La question coloniale*, Paris, Delaunay, 1839, p. 81-82.

<sup>269</sup> Charles, Levavasseur, *L'esclavage de la race noire aux colonies françaises*, Paris, César Bajat, 1840, p. 45.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 112.

esclaves aux colonies, les propriétaires essaient de limiter les moyens des esclaves de se procurer l'argent nécessaire au rachat.<sup>272</sup>

Encore, Levavasseur se montre d'accord avec la nécessité de l'instruction religieuse et donc la moralisation de la classe d'esclaves, mais il ne la croit pas suffisante à réaliser une libération sans conséquences pour l'économie ; selon lui, il faudrait aussi établir « une organisation municipale plus puissante »<sup>273</sup> qui substituerait l'action des maîtres pour répondre aux nécessités émergentes du changement radicale de la société coloniale.

Finalement, sa proposition est celle d'appliquer un système hybride qui conçoit l'instruction et la moralisation comme point de départ d'un affranchissement progressif à travers un apprentissage prolongé ainsi qu'à la possibilité du rachat. Il estime que Bourbon représenterait, à cause de son éloignement des autres colonies, le théâtre idéal pour tester ce système.<sup>274</sup> Néanmoins, il est convaincu que l'émancipation ne soit pas nécessaire et qu'elle soit contraire à la volonté des colons.<sup>275</sup>

Le modèle de l'affranchissement anglais contribue évidemment aux opinions qui émergent en France au moment du débat sur l'abolition ; Bernard-Adolphe Granier de Cassagnac, journaliste et politique français, participe de cette idée d'un perfectionnement du modèle anglais d'apprentissage et d'indemnisation, fondé aussi sur le système, déjà existant aux colonies françaises, des affranchissements personnels des individus « les plus sages, les plus moraux, les plus intelligents, les plus civilisés, »<sup>276</sup> qui serviraient d'exemple à ceux qui attendent la réalisation de leur liberté.

En outre, un trait intéressant souligné par Granier de Cassagnac et concernant l'abolition, est, contrairement à ce que prétendait Levavasseur, que l'émancipation est désormais devenue « une mesure nécessaire et inévitable : il faut la faire, [...] et

---

<sup>272</sup> André De Lacharière, *De l'affranchissement des esclaves dans les colonies françaises*, Paris, Eugène Renduel, 1836, p. 105-106.

<sup>273</sup> Charles, Levavasseur, *L'esclavage de la race noire aux colonies françaises*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>276</sup> Bernard-Adolphe, Granier De Cassagnac, *Colonies françaises. De l'esclavage et de l'émancipation*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et Cie, 1836, p. 24.

elle se fera. »<sup>277</sup> En effet, si Levavasseur avait compris l'inévitabilité de la mesure, il n'admettait pas sa nécessité en s'appuyant sur l'opposition des colons. Toutefois, les colons ne sont pas tous des acharnés adversaires de l'abolition, mais ils s'inquiètent plutôt de la manière dont elle sera appliquée, pour limiter les effets négatifs sur l'économie coloniale. À ce sujet, nous avons le témoignage d'André de Lacharière, propriétaire et membre du conseil coloniale de la Guadeloupe, qui se montre contraire au droit du rachat, puisque la plupart des esclaves qui ont rachetés leur liberté n'aurait aucune volonté de retourner aux travaux agricoles auxquels ils étaient obligés pendant l'esclavage ; de Lacharière voit donc dans cette pratique la fin du système colonial.<sup>278</sup> En outre, l'apprentissage n'aurait pas assuré, aux colonies anglaises, une permanence suffisante d'esclaves libérés au moment de l'affranchissement général. De Lacharière se fait donc partisan du modèle d'abolition qui sera effectivement mis en place dans les colonies françaises, c'est-à-dire une abolition générale sans apprentissage, mais précédée par une période dédiée à l'instruction religieuse et à la moralisation des esclaves :

La marche la plus rationnelle, suivant nous, la plus avantageuse aux propriétaires et en même temps la plus favorable aux Nègres eux-mêmes, est de commencer par préparer notre population noire à la liberté, et de la lui donner ensuite.<sup>279</sup>

En effet, De Lacharière ne fait qu'observer la situation qui s'est créée à Antigue en 1834, où des bonnes relations entre les esclaves et leurs propriétaires étaient supportées par un bon soin de l'instruction religieuse et elles ont déterminé le succès de l'affranchissement général. De plus, dans la petite colonie anglaise existaient aussi des sociétés d'agriculture, qui, selon Lacharière, devraient être introduites dans les colonies françaises, puisqu'elles contrôlent l'évolution de la production et distribuent des prix « à ceux qui exécutent le mieux divers travaux d'agriculture, des récompenses à ceux qui se sont distingués par leur bonne conduite. C'est un très bon moyen d'exciter l'émulation et d'inspirer le goût de la culture. »<sup>280</sup>

De Lacharière s'appuie beaucoup sur la question religieuse ; le cas d'Antigue aurait, dans cette optique, suivi une propagation de la foi chrétienne et fourni aux

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>278</sup> André De Lacharière, *De l'affranchissement des esclaves dans les colonies françaises*, op. cit., p. 102.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 126.

esclaves des espoirs pour leurs avenir ; c'est le modèle inspiré de l'action en Amérique latine suivant lequel les Jésuites réussirent au Paraguay.<sup>281</sup>

Finalement, le colon considère l'évangélisation comme noyau central de la préparation pour atteindre à l'abolition, suivi par la nécessité de promouvoir l'importance du mariage qui rendrait l'esclave libéré « plus sédentaire, plus moral, plus attaché à sa case, à ses enfants, à ce qu'il possède. »<sup>282</sup> Enfin, la décision sur le temps qui doit être accordé aux propriétaires pour atteindre l'abolition devrait être laissé dans les mains des conseils coloniaux, parce que seulement ceux qui résident aux colonies connaissent la situation spécifique de ces territoires et peuvent gérer le changement que l'abolition est destinée à introduire dans la société coloniale.

En résumé, vers 1840 l'opinion du clergé et de la classe politique de la patrie comme des colonies, convergent sur l'idée qu'il est temps d'abolir l'esclavage ; l'observation des résultats de l'abolition de 1838 aux colonies anglaises ne fait qu'accélérer le débat et, pendant les huit années suivantes, la France se prépare de la meilleure façon possible à déclarer l'affranchissement général.

### 5.3 Affranchissement et situation aux colonies en 1848

Plusieurs événements ont d'abord limité, puis conduit la France à l'abolition de l'esclavage en 1848. Le débat sur l'abolition commence, comme nous l'avons souligné auparavant, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en Angleterre ; le Congrès de Vienne pose les bases, en 1815, pour la déclaration

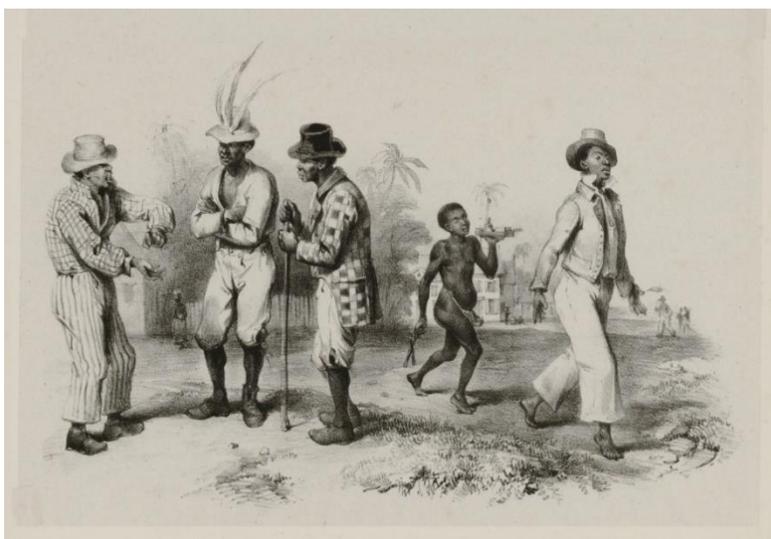


Figure 16. Trois artisans nègres affranchis faisant la conversation, Benoit, P.J., Lauters, Paul.  
© Manioc, 1839

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 122.

d'illégalité de la traite négrière, qui est ensuite reprise par tous les gouvernements européens ; toutefois, le Congrès ne donne aucun renseignement au sujet de l'esclavage en général ; en effet, « il est certain que l'abolition simultanée de la traite et de l'esclavage promulguée brusquement le même jour, n'eût pu produire que des effets trop funestes. »<sup>283</sup> Si l'Angleterre décide, en 1834, d'appliquer la loi sur l'abolition de l'esclavage en passant par des années d'apprentissage, la France, en revanche, traite la question de manière plus modérée, en craignant la répétition des événements qui avaient conduit à l'Indépendance d'Haïti en 1804. En 1848, la proclamation de la Deuxième République détermine un changement radical de la scène politique. Cet événement ne fait qu'accélérer les dispositions du gouvernement sur la question de l'esclavage. En effet, depuis l'abolition de l'esclavage dans les colonies anglaises dix ans auparavant, la France avait observé les effets des affranchissements et sa classe politique était de plus en plus entraînée par le même enthousiasme anti-esclavagiste ; en effet, pendant les années 1840 « l'ensemble du Parlement était pour l'émancipation, mais presque tous avec des tempéraments et des mesures dilatoires. Ils étaient donc tous abolitionnistes à des degrés divers. »<sup>284</sup> De plus, l'opinion publique, déjà concentrée sur le cours des événements qui avait eu lieu en France, était peu intéressée à la question ; l'antiesclavagisme demeurerait souvent au niveau théorique, les colonies étaient éloignées et le nombre des esclaves n'était pas comparable à celui des colonies anglaises (200.000 contre 800.000).<sup>285</sup> Par conséquent, le premier pas envers l'affranchissement est la loi de 1845, qui se situe à mi-chemin entre la démarche de l'apprentissage anglais et la loi du rachat typique des colonies espagnoles. En effet, cette loi permet d'abord le rachat de l'esclave qui « peut non seulement se racheter lui-même mais encore ses ascendants et ses descendants, sans que le maître puisse refuser »<sup>286</sup> et, de plus, elle ordonne la formation d'une commission qui décide des contestations. En outre, cette loi impose à l'esclave une sorte

---

<sup>283</sup> Pierre-Paul, Castelli, *Esclavage en générale, et de l'émancipation des noirs*, op. cit., p. 77.

<sup>284</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, op. cit., p. 332.

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 333.

d'apprentissage comme homme libre, en l'obligeant à travailler pendant cinq ans au service de son ancien maître.<sup>287</sup>

### 5.3.1 L'abolition de l'esclavage

Quelques mois après la proclamation de la République, le gouvernement français commence à envoyer aux colonies les lois qui déclarent l'abolition de l'esclavage :

Le gouvernement provisoire, Considérant que l'esclavage est un attentat contre la dignité humaine ; Qu'en détruisant le libre arbitre de l'homme, il supprime le principe naturel du droit et du devoir ; Qu'il est une violation flagrante du dogme républicain : Liberté, Egalité, Fraternité, Décrète :

Art. 1<sup>er</sup>. L'esclavage est entièrement aboli dans toutes les colonies et possessions françaises.<sup>288</sup>

Cette loi déclare aussi l'amnistie pour les peines qui étaient destinées à des esclaves et qui ne puissent s'adapter à des hommes libres, une indemnisation pour les colons, une représentation à l'Assemblée nationale et, évidemment, l'interdiction de tout genre de commerce d'êtres humains. En outre, elle ordonne la fondation d'écoles élémentaires gratuites, qui seront placée en des lieux facilement accessibles à toute la population.<sup>289</sup>

De plus, la loi discipline les questions regardantes la propriété, en protégeant, cette fois, les intérêts des planteurs qui gardent le droit sur les terrains :

Les cases et les terrains actuellement affectés aux esclaves, ainsi que les arbres fruitiers dont ils jouissent, restent la propriété des maîtres, à moins de conventions contraires. Néanmoins les propriétaires ne pourront priver les affranchis des fruits et récoltes pendant par branches ou par racines.<sup>290</sup>

Encore, ceux qui restent sur un sol privé ou appartenant à l'État est tenu au paiement d'une location, peine l'expulsion. Cette norme tend évidemment à veiller à ce que les affranchis restent au travail des champs pour payer leurs logements.

---

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> *Arrêté portant promulgation à la Martinique des Divers Décrets relatifs à l'Abolition de l'Esclavage et à l'Organisation de la Liberté*, Fort-de-France-Martinique, E. Ruelle & Cr. Arnaud, Imprimeurs du Gouvernement, 1848, p. 3.

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 3-6.

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 16.

### 5.3.2 Évangélisation et créolisation

En 1830, quand en France le débat sur l'affranchissement gagne d'importance, beaucoup de personnalités, ecclésiastiques et laïques, dirigent l'attention sur la nécessité de préparer les esclaves à la liberté à travers l'éducation religieuse. Pour atteindre des bons résultats dans un laps de temps limité, les législateurs comprennent qu'il faut savoir s'adapter aux spécificités coloniales ; c'est pourquoi, « l'ordonnance du 6 novembre 1839 institue à la Martinique et dans les autres vieilles colonies un concours visant à la rédaction d'un catéchisme pour les Noirs. »<sup>291</sup>

En effet, le *Catéchisme à l'usage des paroisses des colonies françaises* qui avait été élaboré par l'abbé Fourdinier en 1820, ne répondait qu'à une exigence d'instruction générale et n'était donc pas pensé pour une catégorie sociale précise.<sup>292</sup> L'adaptation des catéchismes à la réalité linguistique des esclaves devient donc une étape fondamentale pour atteindre à leur instruction :

Le catéchisme en créole devient vite un instrument nécessaire dans l'évangélisation des esclaves : c'est dans l'insuffisance linguistique de la communication pastorale que réside de toute évidence, dans toutes les colonies françaises, la cause majeure de l'échec, jusqu'alors, de l'évangélisations des Noirs [...]<sup>293</sup>

Un exemple de l'adaptation des catéchismes à la langue créole est celui publié en 1842 par le père Goux, missionnaire à la Martinique, qui est une traduction du petit catéchisme qui se trouve au début du texte de Fourdinier.<sup>294</sup> Au sujet de la nécessité absolue de l'instruction en créole, le missionnaire précise que c'est la seule manière de se faire comprendre, puisque « pour se faire entendre par les noirs, surtout à la campagne, il faut parler créole, et c'est toujours ainsi que les habitants parlent quand ils veulent s'assurer qu'on les a compris. »<sup>295</sup>

En rédigeant son catéchisme, Goux introduit d'abord, à travers des exemples, le langage des Noirs ; ensuite, il passe au catéchisme en ajoutant des notes qui lui

---

<sup>291</sup> Philippe, Delisle, Les catéchismes à la Martinique dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle révélateur d'un réveil missionnaire, art. cit., p. 197.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>293</sup> Alessandro, Costantini, *De quelques catéchismes créoles anciens : oubliés, pertes, disparition, réapparition, découvertes*, art. cit., p. 78-79.

<sup>294</sup> Jean-Claude, Goux, *Catéchisme en langue créole*, Paris, H. Vrayet de Surcy, 1842, p. 25.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 27.

permettent de faire des changements sans toucher le texte original.<sup>296</sup> D'autres catéchismes en créole avaient déjà été employés, comme le premier de 1828 à l'île Maurice, et d'autres suivront dans le reste des colonies françaises pendant les années 1840 et aussi après l'abolition, en correspondance d'une meilleure diffusion du créole.

Au niveau de l'instruction, les catéchismes ne sont qu'une partie des résolutions que le gouvernement a pris pour améliorer l'éducation religieuse des esclaves. En effet, les catéchismes sont généralement suivis après les célébrations religieuses aussi que directement aux plantations par les missionnaires qui se déplacent sans arrêt pour cette tâche précise ; cela regarde indistinctement adultes et enfants. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, il manque encore un appareil d'écoles pour garantir l'instruction des jeunes esclaves ; de plus, les écoles présentes sont plutôt réservées à l'instruction des blancs qui s'oppose au fait de mélanger leurs enfants avec ceux des esclaves aussi que les enfants des noirs affranchis et parfois aussi des mulâtres (c'est la question du préjugé de couleur). Depuis 1830 l'action du gouvernement vise donc aussi à l'établissement d'un nombre suffisant d'école pour instruire tous les enfants des colonies. Cette tâche importante est confiée surtout aux capacités de la mère Javouhey des sœurs de Saint Joseph de Cluny, qui fonde des écoles « dans tous les principaux quartiers des colonies pour l'instruction primaire des classes de couleur. »<sup>297</sup>

Une dernière question est, encore une fois, celle du mariage, étant ce sacrement vu comme la preuve de la bonne démarche de l'œuvre d'évangélisation. La question est assez délicate, surtout en considération de l'opposition des propriétaires, pour des raisons que nous avons vues précédemment, aussi bien que pour la tendance des esclaves au libertinage. En revanche, la situation tend à changer à partir de 1830 :

Parmi les gens de couleur libres, les mariages allèrent toujours en augmentant. Leur nombre croissait chaque année par les émancipations, surtout à partir de 1830, et les mariages croissaient à proportion. Ils tenaient en effet à se mettre en règle avec la loi, pour assurer leurs biens à leur descendance. Cependant les habitudes de l'esclavage

---

<sup>296</sup> Philippe, Delisle, Les catéchismes à la Martinique dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle révélateur d'un réveil missionnaire, art. cit., p. 201-202.

<sup>297</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres*, op.cit., t.2, lettre 260, p. 173.

pesèrent longtemps sur cette classe et il fallut du temps pour les habituer à des mœurs régulières.<sup>298</sup>

L'abolition facilitera évidemment la pratique du mariage qui n'était courante qu'à cause des mille difficultés auxquelles son actuation était soumise ; le bon niveau d'évangélisation atteint ne pourra donc qu'alimenter ce procès.

### 5.3.3 Un bilan de l'action religieuse en vue de l'abolition

En 1830, la direction prise par le gouvernement français vise à la préparation des esclaves en vue d'une possible abolition générale de l'esclavage. La démarche principale est celle d'améliorer l'action religieuse aux colonies pour moraliser et évangéliser le grand nombre d'esclaves de manière à leur infuser un sens de devoir vers le travail de sorte qu'ils n'abandonnent pas les plantations au moment de l'affranchissement, en provoquant ainsi la ruine des colonies.

La manière de réussir est d'abord celle de renouveler un clergé, qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle est désormais dépourvu du nombre et du zèle nécessaires à cette entreprise. Alors, l'arrivée d'un nouveau clergé, intéressé principalement à la situation des esclaves, capable de s'adapter aux caractères spécifiques de colonies et en mesure de faire de la créolité un instrument d'évangélisation, est la raison principale du renouveau religieux qui s'amplifie graduellement pendant la durée de son activité ; « la comparaison des chiffres est vraiment suggestive : 23 en 1816, 195 en 1849, c'est-à-dire que le nombre avait presque décuplé en trente-cinq ans. »<sup>299</sup>

Finalement, ces paroles de la mère Javouhey nous semblent bien représenter l'esprit des missionnaires à l'égard des esclaves et à l'intérêt général que la question de l'esclavage a posé aussi au-delà de l'abolition, non seulement pour les religieux, mais pour toute la société française et coloniale de l'époque :

Nous espérons que nous serons toujours employées au salut des noirs dans les colonies ; on vient de proclamer leur liberté, mais nous ne savons pas encore comment cela s'est passé. Nous allons multiplier les écoles ; nous préparons des Sœurs pour partir et se répandre dans toutes les petites colonies. Le nouveau gouvernement paraît y prendre grand intérêt.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> Joseph, Janin, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, op. cit., p. 360.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 355-356.

<sup>300</sup> Anne-Marie, Javouhey, *Lettres*, op.cit., t. 5, lettre 710, p. 24.

## CONCLUSIONS

L'étude des missions chrétiennes qui ont participé à la colonisation du Nouveau Monde, révèle une pluralité étonnante, non seulement par rapport aux énormes difficultés que les missionnaires ont rencontré tout au long de leur permanence sur le continent américain, mais aussi pour l'ensemble des problématiques liées à l'évangélisation des natifs et ensuite des esclaves transportés dans les colonies. Pendant toute la durée de l'expérience coloniale en Amérique, l'histoire religieuse européenne s'est reflétée sur les colonies ; catholicisme et protestantisme ont offert aux missions leurs traits distinctifs, en construisant une religiosité très vive et aux multiples facettes.

L'objectif de ce travail était celui de comprendre et analyser le rôle que les missionnaires ont joué au moment du débat concernant l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises ; il était impossible de réduire le discours à l'époque même de ce débat, sans avoir considéré tous les aspects fondateurs de l'édifice missionnaire colonial qui ont contribué à la construction d'un tel débat.

Pourtant, nous avons tracé une ligne en partant de la colonisation espagnole, puisqu'elle représente évidemment le point de départ des missions chrétiennes au Nouveau Monde, et c'est dans cette expérience que nous avons suivi les pas des premiers missionnaires. En particulier, l'œuvre missionnaire conduite par les Jésuites jusqu'à l'expulsion de l'ordre en 1773, représente le moment principal et fondateur de toute la démarche coloniale suivante. Nous avons vu, à travers l'étude des lettres que ces missionnaires nous ont laissées, comment leur présence est attestée dans l'ensemble des colonies établies en Amérique et comment cela leur a permis de s'adapter aux enjeux que chaque territoire ou population leur posaient. Néanmoins, le plus haut degré atteint par les membres de la Compagnie de Jésus est sans doute l'étonnant résultat de l'évangélisation en Amérique du Sud, notamment représenté par la création des réductions, en particulier celle du Paraguay, qui forment l'exemple plus consistant.

En analysant l'expérience des réductions jésuites, nous avons pu déterminer les traits principaux qu'identifient leurs moyens d'évangélisation ; en premier lieu, les réductions étaient fondées par des prêtres sur un système de vie profondément chrétienne ; de là, dérive une attention profonde pour l'instruction religieuse qui rejoint son premier sommet avec l'administration du baptême ; en outre, cette pratique d'instruction se mêle avec une propension des missionnaires de s'adapter eux-mêmes et d'adapter aussi les textes comme les pratiques religieuses, aux spécificités culturelles et linguistiques des populations à instruire. Deuxièmement, la religiosité est supportée par la création de noyaux familiaux soutenus par l'administration de mariages qui ont aussi comme objectif la dévalorisation des pratiques de concubinages habituelles parmi les amérindiennes aussi bien que parmi les esclaves africains ; en troisième lieu, le zèle apostolique, qui se traduit dans un dévouement total pour les peuples à évangéliser et dans un relatif détachement d'un milieu européen considéré comme porteur de vices et donc générateur d'une mauvaise influence.

La validité de l'action des Jésuites est supportée non seulement par les excellents résultats de la christianisation de l'Amérique du Sud, mais pour le fait que ce système de valeurs soit resté très vif dans l'imaginaire colonial pendant plusieurs décennies après l'expulsion de l'ordre des colonies du Nouveau Monde. En effet, en analysant le cadre colonial anglais nous avons vu comme, spécialement en Jamaïque et à Antigue, les missionnaires protestants ont été poussés par le même élan et les mêmes idées pour atteindre à une bonne évangélisation des esclaves qui étaient devenus désormais la majorité de la population coloniale. Ces deux colonies montrent effectivement la présence de missionnaires dévoués exclusivement au salut spirituel des esclaves, qui ont essayé, nonobstant l'obstination des propriétaires, de créer un milieu religieux exclusif fondé aussi sur un système moral chrétien qui poussait vers une instruction portant vers le baptême et vers la mise en place d'une communauté de familles légitimes. Tous cela nous a poussé vers la conviction que l'expérience jésuitique de l'Amérique latine ait, plus ou moins consciemment, entraîné les actions des Baptistes de Jamaïque et des Moraves d'Antigue. De plus, nous avons pu souligner comme les résultats plutôt négatifs de l'affranchissement des esclaves en Jamaïque, à l'opposé de ce qui arrive à Antigue,

ont été déterminés par la caractéristique principale qui distingue le milieu colonial antillais par rapport à la situation des réductions, c'est-à-dire le fait que l'évangélisation aux Antilles s'opère sur une tranche de population qui est soumise à la volonté de maîtres qui exercent souvent leur autorité pour réduire l'influence et donc l'action des missionnaires.

Aux colonies françaises, les souvenirs des missions du Paraguay vont de pair avec les résultats de l'affranchissement général des esclaves aux colonies anglaises, et notamment avec l'expérience très positive de l'abolition anticipée de la colonie d'Antigue. En effet, en cette colonie anglaise, la résolution du problème des rapports entre propriétaires d'esclaves et missionnaires, et donc le soutien d'une évangélisation incontestée, a permis la réalisation d'une abolition sans contraintes et le maintien d'une stabilité économique qui était la plus grande inquiétude pour les planteurs et le gouvernement.

L'analyse de quelques textes écrits par les missionnaires françaises qui étaient présent au moment du débat relatif à une possible abolition générale de l'esclavage, nous a montré encore une fois les traits distinctifs enracinés par le zèle apostolique des Jésuites. Évidemment, le cas unique de la mission de Mana en Guyane française, ne peut que corroborer cette proposition. En fait, la mère Javouhey ne se limite simplement à établir une mission pour le salut des habitants de Guyane, mais elle le fait précisément pour se consacrer entièrement aux esclaves arrachés à la traite d'abord et, dans un deuxième temps, à l'instruction de tous les jeunes noirs de la région. En outre, ses lettres contiennent, comme nous l'avons vu, des références explicites de l'intention de la mère supérieure des Sœurs de Cluny, de vouloir faire de la mission de Mana un nouveau Paraguay, cette fois, évidemment, par rapport à la situation des esclaves. De plus, la mission de Mana, qui suit donc la même démarche spirituelle des réductions jésuites, représente aussi un premier exemple d'affranchissements pacifiques et d'esclaves libérés et insérés, sans difficultés, comme travailleurs salariés et nouveaux propriétaires, dans l'apparat colonial français.

Un regard sur les missionnaires actants aux Antilles, nous permet aussi de définir des procédés en commun, que ces prêtres ont proposé et que le gouvernement a

pris en considération au moment de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises de 1848. Les textes que nous avons vus, bien que finalisés à des propositions pour l'affranchissement parfois différentes, participent d'une même démarche fondée sur la nécessité absolue de christianiser et moraliser les esclaves avant de leur donner la liberté. Dans ces propositions nous avons observé des traits qui unissent les différents points de vue. Premièrement, il y a une urgence de renouvellement du clergé colonial, qui devrait non seulement être poussé par un zèle missionnaire, mais aussi par un dévouement particulier et exclusif pour l'évangélisation des esclaves. Néanmoins, si les moyens d'atteindre ce premier objectif varient, il reste la conviction de l'importance de l'envoi de prêtres destinés seulement à l'évangélisation des noirs. En deuxième lieu, les missionnaires soulignent comme l'instruction religieuse devrait suivre et s'adapter aux enjeux de la créolisation de la population noire, en adaptant les textes et les sermons aux langages que les esclaves ont développé tout au long de leur permanence aux colonies. Cela se traduit, comme nous l'avons mentionné, en l'apparition de plusieurs écrits religieux en langues créole, et notamment des catéchismes. Dernièrement, le débat se penche sur les difficultés que les propriétaires et l'esclavage en général posent à la construction des familles chrétiennes, et donc à l'importance de la pratique du mariage. En revanche ces mêmes missionnaires soulignent comme une bonne évangélisation préventive, suivie par l'abolition, ne peut qu'améliorer cette condition, et qu'effectivement parmi les esclaves affranchis les mariages sont déjà devenus plus communs. Il nous semble donc assez facile d'envisager ce débat en le rapportant à l'expérience des jésuites, étant ces propositions plus ou moins correspondantes aux fondements des réductions, évidemment réadaptées non seulement à la situation particulière de l'esclavage, mais aussi aux conditions pour lesquelles les colonies françaises, surtout aux Antilles, se différencient de la colonisation espagnole de l'Amérique du Sud.

Encore, il ne nous semble pas étonnant qu'aussi parmi des interlocuteurs laïques qui nous avons lu, et qui fournissent leur point de vue sur la question de la préparation des esclaves à la libération, soit traitée l'importance d'une instruction religieuse, moralisante envers la centralité du travail en support de l'économie coloniale, et qui doit être conçue en relation aux résultats obtenus après l'abolition à

Antigue, qui reflètent, elle aussi, la démarche de la Compagnie de Jésus au Paraguay.

En conclusion, les trois décennies qui précèdent l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises sont caractérisés par l'établissement d'un plan pour mener à un bon résultat l'affranchissement général. Ce plan se fonde sur l'action essentielle des missionnaires qui, à travers une évangélisation de la masse de futurs libérés, doivent les préparer à être inscrits, en tant qu'hommes libres, dans une société coloniale profondément modifiée par l'abolition. L'évangélisation est conçue sur toute une série de procédés qui trouvent leur fondement dans l'ensemble des expériences missionnaires qui ont participé à la colonisation du Nouveau Monde. En particulier, les pères jésuites, avec leurs actions en Amérique du Sud, et spécialement au Paraguay, ont laissé une trace permanente dans l'imaginaire colonial qui, à cinquante ans de la disparition de l'ordre, continue à pousser les actions des religieux qui partent de l'Europe pour propager la chrétienté. Finalement, la France jouit de ces expériences et s'en sert pour soutenir la fin de l'esclavage et du système colonial tel qu'il était jusqu'à ce moment.



## BIBLIOGRAPHIE

### BIBLIOGRAPHIE PRIMAIRE

*Arrêté portant promulgation à la Martinique des Divers Décrets relatifs à l'Abolition de l'Esclavage et à l'Organisation de la Liberté*, Fort-de-France-Martinique, E. Ruelle & Cr. Arnaud, Imprimeurs du Gouvernement, 1848.

Castelli, Pierre-Paul, *Exposé des motifs et projet d'organisation pour l'amélioration des classes inférieures de la Martinique, par l'instruction religieuse*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et C<sup>ie</sup>, 1837.

Castelli, Pierre-Paul, *Esclavage en générale, et de l'émancipation des noirs, avec un Projet de réorganisation de l'action religieuse, considérée comme le premier élément et le plus efficace, pour préparer et mener à bonne fin l'œuvre sainte de l'Émancipation des esclaves dans les Colonies Françaises*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1844.

Castelli, Pierre-Paul, *Mémoire sur la nécessité d'une bonne et prompte réorganisation de l'action religieuse dans les colonies françaises des deux indes*, Paris, Comptoir des imprimeurs-unis, 1845.

De Lacharière, André, *De l'affranchissement des esclaves dans les colonies françaises*, Paris, Eugène Renduel, 1836.

Dugoujon, Casimir, *Lettres sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, 1845.

Duque de Estrada, Nicolás, *Doctrina para negros. Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales*, La Havane, 1818.

Focher, P. Juan, *Itinerario del misionero en América*. Texto latino con versión castellana. Introducción y notas de P. Antonio Eguiluz, OFM. Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960.

Goubert, Edouard, *Pauvres nègres ! Ou quatre ans aux Antilles françaises*, Paris, 1840.

Goux, Jean-Claude, *Catéchisme en langue créole*, Paris, H. Vrayet de Surcy, 1842.

Granier De Cassagnac, Bernard-Adolphe, *Colonies françaises. De l'esclavage et de l'émancipation*, Paris, Imprimerie de H. Fournier et C<sup>ie</sup>, 1836.

Hardy, J., *La religion catholique peu seule préparer les esclaves à la liberté et les faire jouir de ses bienfaits*, Paris, 1837.

Hardy, J., *Liberté et travail, ou Moyens d'abolir l'esclavage sans abolir le travail*, Bibliothèque Nationale de France, 1838.

Janin, Joseph, *Le clergé colonial de 1815 à 1850*, Toulouse, Imprimerie H. Basuyau, 1935.

Javouhey, Anne-Marie, *Lettres*, t. 1-5, Paris, 1994.

*Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par des missionnaires de la Compagnie de Jésus*, t. 4-5, Lyon, Vernarel et Cabin, 1819.

Levavasseur, Charles, *La question coloniale*, Paris, Delaunay, 1839.

Levavasseur, Charles, *L'esclavage de la race noire aux colonies françaises*, Paris, César Bajat, 1840.

M.F., *L'apôtre des nègres, ou vie du B. Pierre Claver*, Lefort, imprimeur-libraire, Lille, 1854.

Macquet (Abbé), *Six années à l'île Bourbon*, Tours, Alfred Cattier, 1893.

Petit, E., *Traité du gouvernement des esclaves*, t. 1, Paris et Genève, 1771.

Schoelcher, Victor, *Colonies étrangères et Haiti*, t. 1, Paris, Pagnerre, 1843.

#### BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

Bouton, Jacques, *Relation de l'établissement des françois depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, 1640.

Chatillon, Marcel, L'évangélisation des esclaves au XVII<sup>e</sup> siècle. Lettres du P. Mongin. Dans : *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 61-62, 1984.

Dutertre, J.-B., *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, t. 4, Paris, 1667-1671.

Labat, Jean-Baptiste, *Nouveau voyages aux isles de l'Amérique*, t. 1,2,8, Paris, Delespine, 1713.

*Le Code Noir ou Édit du roy servant de règlement pour le Gouvernement et l'Administration de Justice et la police des Isles Françaises del l'Amérique, et pour la Discipline et le commerce des Nègres et Esclaves dans ledit Pays. Donné à Versailles au mois de Mars 1685*, Paris, Veuve Saugrain, 1718.

Pelleprat, Pierre, *Relation des missions de P.P. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, Paris, 1655.

Pisani, Paul, *Mission protestantes à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Bloud & C<sup>ie</sup>, 1903.

Rocheftort, Charles de, *Histoire naturelle et morale des iles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam, 1681.

Rocheftort, Charles de, *Récit de l'estat présent des célèbres colonies de la Virginie, de Marie-Land, de la Caroline, du nouveau Duché d'York, de Penn-Sylvanie, et de la nouvelle Angleterre, situées dans l'Amérique septentrionale, entre les trente deuxième et quarante sixièmes degrés de l'élévation du Pole du Nord, et établies*

*sous les auspices, et l'autorité souveraine du Roi de la grand' Bretagne*, Rotterdam, Reinier Leers, 1681.

## BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE

Aedo Fuentes, Maria Teresa, El doble discurso de la frontera : los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. Dans : *Acta literaria*, n°30, Universidad de Concepción, Chile, p. 97-110.

Andriot, Cédric, La Guyane vue par les jésuites. Dans : *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 41, 2017, p.157-187.

Barbiche, Jean-Paul, *Les Antilles britanniques*, Paris, 1989.

Bastin, Georges L., La Traduction des catéchismes et la conquête spirituelle dans la province du Venezuela, dans : *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, t. 20, n° 1, 2007, p. 215-243.

Benoit, Jean-Louis, L'évangélisation des Indiens d'Amérique. Dans : *Amerika*, n° 8, 2013.

Bouchaud, J., Évangélisation et colonisation. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 54, n°194-197, Année 1967 1967. Hommage à Robert Delavignette. p. 39-43.

Chaliand Gérard, Mousset, Sophie, *L'Héritage Occidental*, 2002, p. 547-550.

Chatillon. M, Fabre C. et Rosemain, J., Messe en cantique pour les esclaves (1763). Dans : *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 52, 1982.

Costantini, Alessandro, *De quelques catéchismes créoles anciens : oubliés, pertes, disparition, réapparition, découvertes*, Annali di Ca'Foscari, t. 49, Venise, septembre 2015, p. 75-114.

Dauzat, Albert, L'étymologie du nom de l'Amérique. Dans : *Onomastica. Revue Internationale de Toponymie et d'Anthroponymie*, 2e année n° 3-4, septembre-décembre 1948, p. 217- 218.

Debien, Gabriel, La christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 20(4), 1967, p. 525–555.

Delanglez, Jean, Louisiana in 1717. Dans : *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1949, t. 3, n° 1, p. 94–110.

Delisle, Philippe, Les catéchismes à la Martinique dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle révélateur d'un réveil missionnaire. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 82, n°307, 2e trimestre 1995. p. 193-204.

Delisle, Philippe, Colonisation, christianisation et émancipation. Les sœurs de Saint-Joseph de Cluny à Mana (Guyane française), 1828-1846. Dans : *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 85, n°320, 3e trimestre 1998. p. 7-32.

Delisle, Philippe, Église et esclavage dans les vieilles colonies françaises au XIXe siècle. Dans : *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 84, n°212, 1998. p. 55-70.

Dorsainvil, Justin Chrysostome, Manuel d' *histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, 1934.

Frostin, Charles, Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique française aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles : Le cas de Saint-Domingue. Dans : *Cahiers d'histoire*, t. 24, 1979, p. 19-43.

García Ahumada, Enrique, La inculturación en la catequesis inicial de América. Dans : *Anuario de Historia de la Iglesias*, t. 3, 1999, p. 215-232.

Gérard, Léon, La première tentative de colonisation française en Amérique. Dans : *Report of the Annual Meeting / Rapport annuels de la Société historique du Canada*, t. 10, n° 1, 1931, p. 49-60.

Girard, Pascale, "Giovanni Pizzorusso, Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)". Dans : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 46, n°4, Octobre-décembre 1999. p. 813-816.

Grégoire, Vincent, La conquête du Mexique entre la panique et l'audace. Dans : *Sens-Dessous*, n° 15, 2015, p. 65-75.

Hernán Baez, Emiliano, *El arte jesuítico-guaraní y la primer imprenta confeccionada en América*, Instituto Superior Antonio Riu de Montoya, 2002.

Jennings, Lawrence-Charles, Réflexions d'un observateur sur l'émancipation des esclaves à l'île Maurice. Dans : *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 29, n° 3, juillet-septembre 1982, p. 462-470.

Joblin, Alain, L'idée de mission chez les protestants (XVI<sup>e</sup> s.-début XX<sup>e</sup> s.). Dans : *Outre-mers*, t. 92, n°348-349, 2<sup>e</sup> semestre 2005, p. 203-220.

Le Roux, Yannick, Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. Dans : *In Situ. Revue des patrimoines. Les patrimoines de la traite négrière et de l'esclavage*, 2013.

Mignot, Dominique Aimé, Le fait religieux aux Antilles et la règle fondamentale de la catholicité. Dans : *Pouvoirs dans la Caraïbe. Revue du CRPLC*, 2007.

Nonone, Josette, *Émergence d'un paradoxe religieux dans un contexte esclavagiste à la Martinique aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Analyse psychanalytique*, Thèse, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal, Décembre 2016, p. 71-118.

Pérez Arreaza, Laura, Bastin, George L., Las traducciones franciscanas en Venezuela : entre la práctica y la teoría. Dans : *Lingua, cultura e discorso nella*

*traduzione dei francescani*, Bueno Gracia e Miguel Angel Vega Cernuda, Università per Stranieri di Perugia, 2011, p.521-541.

Pizzorusso, Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Prefazione di Luca Codignola, Rome, Publications de l'École française de Rome, n° 207, 1995, p. 4-336.

Pizzorusso Giovanni, Sanfilippo, Matteo, *Dagli indiani agli emigranti. L'attenzione della Chiesa romana al Nuovo Mondo, 1492-1908*. Dans : *Archivio storico dell'emigrazione italiana. Quaderni – 1*, Viterbo, Editore Sette Città, 2005.

Poggi, Alfredo, *Los primeros del Río de la Plata, una resistencia simbólica impresa con yerba mate en las misiones jesuíticas guaraníes*. Dans : *Dieciocho* 40.2, 2017.

Price-Mars, Jean, *Puissance de la foi religieuse chez les nègres de Saint-Domingue dans l'insurrection générale des esclaves de 1791 à 1803*. Dans : *Revue d'histoire des colonies*, t. 41, n°142, premier trimestre 1954. p. 5-13.

Prudhomme, Claude, *Missions chrétiennes et colonisation XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

Resines Llorente, Luis, *Un catecismo para escalvos*, *Estudio Agustíniano*, n°35, 2000, p. 291-356.

Tardieu, Jeanne-Pierre, *L'évolution de l'esclavage dans les Amériques espagnoles des XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*. Dans : *Esclaves, une humanité en sursis*, Presse Universitaire de Rennes, 2012, p. 161-183.

Valdivia Paz-Soldàn, Rosario, *La traducción de los franciscanos en el Perú : historia y evangelización. Sobre Jerónimo de Oré : investigador, misionero y traductor*. Dans: *Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani*, Bueno Gracia e Miguel Angel Vega Cernuda, Università per Stranieri di Perugia, 2011, p.543-556.

Vila Vilar, Enriqueta, *La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano*. Dans : *Negros, mulatos, zambaigos : derroteros africanos en los mundos ibéricos*, 2000, p. 189-206.

Zajíková, Lenka, *Algunos aspectos de las reducciones jesuíticas del Paraguay : la organización interna, las artes, las lenguas y la religión*. Dans : *Acta Universitatis Palackianae olomucensis facultas philosophica philologica* 74, Université Palackého, République tchèque, 1999, p.145-157.

## Ringraziamenti

Desidero ringraziare in primo luogo il mio relatore, il professor Costantini, per avermi introdotto a delle tematiche e a dei testi a me sconosciuti, che hanno suscitato il mio interesse e hanno reso possibile questa tesi. Lo ringrazio particolarmente per la sua pazienza, la sua professionalità e il suo entusiasmo nell'explorare delle realtà poco note e per avermi seguito nella costruzione di questa tesi; è stato per me fonte di ispirazione e di profonda stima.

Ringrazio i miei amici, Alessia, Adriana e Francesco, compagni di una vita, la loro amicizia è per me costante motivo di gioia e ispirazione. Grazie di cuore per avermi sostenuto nei momenti più difficili di questo percorso e per aver celebrato con me i traguardi più importanti.

Un grazie sincero a tutta la mia famiglia, colonna portante della mia vita, ai miei fratelli e a mia sorella, supporto immancabile e amica sincera. Grazie, in particolare, a mia madre e mio padre, senza il loro sostegno incondizionato non avrei mai potuto raggiungere questo traguardo. Nonostante la distanza che ci separa non ho mai sentito venire meno il loro supporto e il loro affetto. A loro dedico questa tesi, coronamento degli studi che, senza di loro, non sarebbero stati possibili.