

Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe



La qualité ethnographique des écrits missionnaires dans la Caraïbe francophone au XIX^e siècle

Philippe Delisle

Numéro 142, septembre–décembre 2005

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040695ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040695ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société d'Histoire de la Guadeloupe

ISSN

0583-8266 (imprimé)

2276-1993 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Delisle, P. (2005). La qualité ethnographique des écrits missionnaires dans la Caraïbe francophone au XIX^e siècle. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, (142), 59–69. <https://doi.org/10.7202/1040695ar>

Tous droits réservés © Société d'Histoire de la Guadeloupe, 2005

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

La qualité ethnographique des écrits missionnaires dans la Caraïbe francophone au XIX^e siècle

Philippe Delisle

*Maître de conférences en histoire contemporaine
Université de Lyon III-UMR CNRS 5190*

La Caraïbe fait partie des théâtres privilégiés de l'expansion missionnaire française au XIX^e siècle. En effet, à la fin des années 1830, un nouvel élan en faveur de la christianisation des esclaves trouve son champ d'application dans les deux colonies de la Martinique et de la Guadeloupe. De jeunes congrégations, comme celle des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, ou encore celle des Frères de l'Instruction chrétienne, plus communément dénommés Frères de Ploërmel, y réalisent leurs premières expériences missionnaires. La majeure partie du clergé demeure fidèle à l'idée d'une évangélisation à l'intérieur même de l'ordre esclavagiste, mais quelques ecclésiastiques, tels que les abbés Goubert et Dugoujon, choqués par les réalités du terrain, décident de s'engager en faveur de la libération des noirs. Quelques années plus tard, les vocations missionnaires françaises se tournent vers une autre île de la même région, Haïti, ancienne colonie devenue indépendante à la suite de révoltes serviles. En effet, la conclusion, en 1860, d'un concordat entre la Papauté et la jeune « République noire » crée de nouveaux besoins et ouvre de nouvelles perspectives. Dans les décennies qui suivent, un grand nombre de prêtres et congréganistes, presque tous originaires de l'Ouest français, débarquent en Haïti, pour tenter d'y fonder une « petite Bretagne »¹.

Les missionnaires français qui sont partis pour les Antilles tout au long du XIX^e siècle ont produit une abondante littérature. Soulignons

1. Voir, pour plus de précisions : Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*, Paris, Karthala, 2000, 347 p., ainsi que : *Le catholicisme en Haïti au XIX^e siècle. Le rêve d'une « Bretagne noire » (1860-1915)*, Paris, Karthala, 2003, 188 p.

dès l'abord que l'essentiel de ce matériau se trouve en Europe. Cela n'est guère étonnant, puisque les ecclésiastiques écrivent bien souvent en priorité à des supérieurs ou à des confrères restés en France. De telles lettres ont en général été soigneusement conservées au sein des archives congréganistes. En revanche, les textes qui sont restés sur place ont souvent été endommagés, voire détruits, par l'humidité, les cyclones ou encore des séismes. Songeons qu'en Martinique, la terrible éruption de la Montagne Pelée, qui, en mai 1902, raye de la carte l'opulente ville de Saint-Pierre, réduit par la même occasion à néant les archives diocésaines. En Haïti, une partie des documents conservés à l'archevêché de Port-au-Prince semblent avoir disparu, tandis que les fonds de l'évêché du Cap-Haïtien ont été partiellement détruits sur ordre de Monseigneur Jan². Ajoutons que les textes conservés en Europe se répartissent entre trois pôles : Paris, la Bretagne et Rome. Certaines congrégations ont en effet maintenu leurs archives dans les bâtiments historiques, comme les Pères du Saint-Esprit à Chevilly-Larue, tandis que d'autres les ont transférées, pour des raisons pratiques, à proximité du Saint-Siège, comme les Frères de Ploërmel.

Travaillant sur l'histoire religieuse de la Caraïbe francophone au cours du XIX^e siècle, nous avons beaucoup utilisé les sources missionnaires. Nous en avons tiré des renseignements sur les structures d'évangélisation et la stratégie du clergé catholique. Nous souhaiterions ici changer quelque peu d'optique, en nous interrogeant sur la valeur des sources ecclésiastiques pour la connaissance des sociétés antillaises. On a coutume de s'attarder sur l'apport de tel ou tel missionnaire épris d'ethnographie. Mais c'est ici l'ensemble des fonds ecclésiastiques que nous désirons interroger. Une telle approche se justifie notamment par le fait que l'action du clergé catholique se déroule dans la Caraïbe francophone de manière assez particulière. Il est tout à fait légitime de parler de « mission extérieure », puisque les ecclésiastiques se trouvent confrontés à des populations originaires d'Afrique et à des religions non chrétiennes, comme le vaudou haïtien. Mais les territoires pris en compte ont été colonisés par la France depuis les années 1630. Au XIX^e siècle, ils sont découpés depuis longtemps en paroisses régulières, et la majeure partie des habitants y reçoit le baptême à la naissance. Il n'est donc guère question de voyage d'exploration, ou encore de séjour dans des postes missionnaires avancés. L'historien ne dispose pas de diaires, et aucune grande figure d'ethnographe ne se dégage véritablement. Notons pour mémoire que la situation est différente pour la Guyane française, dont les confins restent à l'époque mal connus. Dans cette colonie, certains ecclésiastiques remontent le cours des fleuves pour entrer en contact avec les peuples de l'intérieur, et livrent de solides enquêtes ethnographiques, à l'image du Père Brunetti³. Pour revenir à notre propos, nous soulignerons en premier lieu que, selon leur nature même, les correspondances sont plus ou moins

2. J.M. Jan, *Collecta pour l'histoire du diocèse du Cap-Haïtien*, Port-au-Prince, Deschamps, 1955, t. I, p. 139.

3. Jules Brunetti, *La Guyane française. Souvenirs et impressions de voyage*, Tours, Mame, 1890, 296 p.

riches en indications sur les populations de la Caraïbe, puis nous mettrons en valeur certains apports de ces sources, et enfin nous évoquerons, en prenant l'exemple de la vie religieuse, leurs silences et leurs détours.

UN ENSEMBLE HÉTÉROGÈNE

Il convient d'observer tout d'abord que les correspondances des religieuses fournissent généralement beaucoup moins de renseignements concrets sur les sociétés antillaises que les textes émanant de prêtres ou de Frères. Mises à part celles des responsables locales, les lettres des Sœurs sont souvent irrégulières et introspectives, c'est-à-dire tournant autour de questions de spiritualité⁴. Comme la plupart du temps en histoire, le regard qui se dégage des documents est avant tout masculin. Une telle divergence n'est pas surprenante, puisque les congrégations féminines cultivent une volonté particulièrement marquée de rupture avec le monde laïc et ses tentations présumées. Même les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, pourtant actives au sein de la société en tant qu'hospitalières et enseignantes, veulent se garder de contacts trop fréquents avec l'ensemble de la population. En 1843, après avoir rappelé la nécessité d'une soumission sans faille, la supérieure de la Guadeloupe fait ainsi l'éloge d'une coupure presque totale vis-à-vis du monde laïc :

« J'ai reconnu qu'un des plus puissants moyens de maintenir l'ordre partout, c'est de tenir les Sœurs dans une grande dépendance ; je tiens essentiellement à tout connaître, à être instruite de tout ce qui concerne les maisons et les religieuses (...). Les Sœurs ne sortent pas, elles ne rendent jamais de visites et n'en reçoivent guère, on ne va pas chez MM. les curés (...). »⁵

Dans un tel contexte, les religieuses n'ont guère la possibilité de collecter et ensuite de transmettre des informations sur l'existence quotidienne des populations antillaises. Au temps de l'esclavage, elles restent cantonnées dans les villes et les bourgs, où elles ont pris en charge des hôpitaux et des écoles, le plus souvent réservés aux libres. Elles semblent ignorer presque tout de l'univers des plantations esclavagistes, qui abrite pourtant la majorité de la population noire. De manière tout à fait significative, lorsqu'en 1846, Anne-Marie Javouhey, fondatrice des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny, évoque la création d'une classe pour les jeunes esclaves sur une propriété de la Martinique, elle se heurte aux récriminations de ses subordonnées. En effet, la Mère Onésime, supérieure locale, affirme que des religieuses ne « pourront rester en sûreté de conscience » sur une plantation, obligées d'aller et venir à travers la campagne et de cohabiter avec un intendant généralement « sans mœurs »⁶.

4. Pour prendre le cas des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny en Martinique, les lettres les plus régulières et les plus informatives émanent de celle qui fut longtemps supérieure locale, la Mère Onésime. Voir : Archives des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (désormais : A.S.J.C.), dossier 2 Ah 5.

5. A.S.J.C., 2 Ag 4, lettre de la Sœur Léonce à la supérieure générale, 1843.

6. Philippe Delisle, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique : 1815-1848*, Paris, Publisud, 1997, p. 257-259.

Les prêtres et les religieux sont bien mieux à même de porter un regard informé sur les sociétés caribéennes. Cependant, une fois encore, tous les fonds n'offrent pas le même intérêt. Certaines communautés se distinguent par leur capacité à générer une correspondance à la fois abondante et riche en informations pratiques. C'est en particulier le cas des Frères de Ploërmel, qui sont impliqués aux Antilles françaises depuis la fin des années 1830, et en Haïti à partir de 1864. Issus presque en totalité des vieilles terres chrétiennes de l'Ouest français, ceux-ci font preuve d'un élan particulier pour l'évangélisation des sociétés antillaises dans leur ensemble. À l'image du Frère Arthur en Martinique ou du Frère Hyacinthe en Guadeloupe, ils n'hésitent pas à chevaucher à travers les campagnes pour atteindre les esclaves. En général peu instruits, et bénéficiant donc d'une capacité de rédaction limitée, ils livrent sans détours le fruit de leur expérience. On est d'ailleurs surpris par la grande quantité de missives écrites par les Frères affectés aux Antilles. Les seuls instituteurs congréganistes de la Guadeloupe ont par exemple envoyé, entre 1838 et 1852, quelque 400 lettres à leur supérieur général ou à leurs confrères restés en France⁷. Cette apparente prolifération doit être mise en relation avec l'organisation de la communauté, et notamment avec la personnalité de son fondateur, l'abbé Jean-Marie de La Mennais. À l'inverse d'autres responsables ecclésiastiques, comme Anne-Marie Javouhey, ce dernier ne partira jamais outre-mer. Animé d'un fort esprit centralisateur, et manifestant donc la volonté de tout diriger depuis la Bretagne, il exerce une très forte pression sur les Frères des Antilles pour qu'ils lui envoient des informations. Dans le règlement qu'il rédige au mois de novembre 1837 pour les instituteurs partant en Guadeloupe, il souligne que chacun devra lui écrire « à peu près tous les trois mois », afin de lui « rendre compte de ce qui le concerne »⁸. Jean-Marie de La Mennais rappelle d'ailleurs régulièrement ses subordonnés à leurs devoirs épistolaires. Ainsi, en juin 1840, il fait observer au Frère Arthur, qui dirige une école primaire en Martinique, que la pérennité de l'œuvre dépend des informations transmises :

« Et d'abord, je veux vous tranquilliser sur l'avenir de votre établissement ; soyez sûr que [...] ni votre école ni aucune autre ne sera détruite [...] cependant on peut les contrarier ; mais il ne faut pas vous en effrayer et il faut avoir toujours bien soin de me rendre compte de tout ce qui vous arrive, afin que je puisse en cas de besoin écrire au Ministre et demander un appui qui est indispensable dans de pareilles circonstances : je suis parfaitement sûr de l'obtenir. »⁹

Mais on peut changer d'échelle, et remarquer qu'au sein même d'une congrégation ou d'un corps ecclésiastique donné, se dégagent certaines individualités particulièrement actives en matière d'écriture. Ainsi que nous l'avons rappelé dans l'introduction, on ne trouve pas au XIX^e siècle

7. Archives des Frères de l'Instruction Chrétienne (désormais A.F.I.C.), dossiers 168 et 169.

8. Jean-Marie Robert de La Mennais, *Correspondance générale*, t. III : 1833-1837, textes réunis et annotés par le Frère Philippe Friot, Presses Universitaires de Rennes, 2001, p. 553-555.

9. *Ibid.*, t. IV : 1838-1842, p. 332.

de grandes figures de missionnaires ethnographes dans les Antilles francophones, comme ce fut le cas au XVII^e siècle¹⁰. Reste que certains ecclésiastiques, dotés d'un talent de plume ou désireux de diffuser leurs idées, écrivent plus que d'autres, et portent un regard plus acéré sur ce qui les entoure. On peut citer l'exemple de François Bardy, qui fut curé de Case-Pilote puis du François, en Martinique, durant la première moitié du XIX^e siècle. À l'inverse de beaucoup de ses confrères, il a étudié un certain temps au séminaire du Saint-Esprit, chargé en théorie de recruter le clergé colonial. Une fois arrivé aux Antilles, il prend soin d'envoyer régulièrement au directeur de la maison parisienne des lettres remplies de détails sur la société martiniquaise. D'abord cantonné comme tous les curés dans une gestion paroissiale classique, il fournit plutôt des informations sur la population libre vivant dans les agglomérations. Mais il s'engage peu à peu dans l'évangélisation des esclaves, et il élargit son champ d'observation. Bernard David, grand connaisseur de l'histoire religieuse de la Martinique, appelait au début des années 1980 à la publication de cette passionnante correspondance¹¹. On pourrait encore citer le cas de l'abbé Dugoujon. Faisant partie des rares prêtres gagnés à l'idéal abolitionniste, ce dernier a publié en 1845 les lettres qu'il avait adressées à divers correspondants pendant un séjour de dix-sept mois en Guadeloupe. L'ouvrage regroupe une vingtaine de missives, toutes assez longues, et remplies d'indications sur le fonctionnement des sociétés esclavagistes¹². Le fait qu'un tel ensemble ait été publié, et qu'il soit donc facilement accessible, explique que de nombreux chercheurs l'aient déjà exploité. Dans sa belle synthèse sur l'intégration des Noirs à la Guadeloupe, l'historienne Josette Fallope s'y réfère par exemple plusieurs fois¹³. De même, l'anthropologue Jean-Luc Bonniol, spécialiste du racisme et des phénomènes de créolisation, s'appuie sur les lettres de Dugoujon pour évoquer la pérennisation du préjugé de couleur dans les îles françaises¹⁴.

DES APPORTS INCONTESTABLES

Après avoir souligné l'hétérogénéité des sources, il importe de revenir sur les données précises qu'elles contiennent. Il est évidemment impossible de dresser ici un tableau exhaustif des éléments qui permettent de mieux appréhender les sociétés de la Caraïbe. On s'en tiendra donc à

10. On pense par exemple au Père Raymond Breton, qui a fait partie de la première expédition de colonisation en Guadeloupe en 1635, et qui a publié trente ans plus tard un *Dictionnaire Caraïbe-Français meslé de quantité de remarques historiques pour l'esclaircissement de la langue*.

11. Bernard David, *Dictionnaire biographique de la Martinique (1635-1848)*, *Le Clergé*, t. III : 1790-1848, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984, p. 9-11.

12. Casimir Dugoujon, *Lettre sur l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris, Pagnerre, 1845, 120 p.

13. Josette Fallope, *Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX^e siècle dans les processus de résistance et d'intégration (1802-1910)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe, 1992, par exemple p. 199-200, sur les associations serviles, ou encore p. 326-327, sur la vente d'esclaves français à l'étranger.

14. Jean-Luc Bonniol, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des « Blancs » et des « Noirs »*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 87-91.

quelques exemples significatifs. On peut évoquer pour commencer les renseignements collectés sur la population asservie, dont on a déjà dit qu'elle était largement majoritaire aux Antilles françaises avant l'émancipation générale. L'ouvrage de Casimir Dugoujon étant bien connu, nous avons choisi l'exemple plus original des lettres envoyées en France par les Frères de Ploërmel à la fin des années 1840, au moment même où les tournées sur les plantations se multiplient. Sans jamais occuper une place prédominante au sein de l'ensemble, des notations sur la catégorie servile apparaissent plus ou moins régulièrement. Elles présentent une qualité ethnographique assez évidente. Ainsi, en novembre 1847, le Frère Elric livre un témoignage de première main sur la situation matérielle, et en particulier sur les difficultés d'alimentation, des esclaves en Guadeloupe :

« Hier, c'est-à-dire le 12 novembre, j'étais sur une habitation [c'est-à-dire une plantation] et j'eus occasion de parler à un esclave et même j'entrais chez lui parce qu'il pleuvait beaucoup, il me dit : « Oh mon Père, j'ai faim, j'étais absent depuis trois mois et je n'ai pu rien planter pour moi, et mon maître ne me donne qu'un petit bol de maïs pour un jour. Vous savez, dit-il en prenant un sac, vous savez que ce sac quand il n'est pas plein, il ne peut pas tenir debout, eh bien je suis comme cela, je n'ai rien dans mon ventre et je ne puis tenir debout » ; il me disait cela en créole, et vraiment j'aurais bien pleuré. Partout comme cela ils crient tous la faim, bientôt ils diront, comme la fille de la perdition : « Du sang, du sang, du sang, il faut du sang »... De plus, je suis à même de voir leurs cases, il y en a où ils sont sept et plusieurs moutons, il n'y a pas la place de coucher deux personnes. Plusieurs préfèrent coucher à la porte ou dans quelque champ de cannes à sucre, d'autant plus qu'ils ont toujours les mêmes lits. Il faut vous dire aussi que tous ne sont pas de même. J'ai été chez deux habitants [c'est-à-dire des planteurs] qui sont assez pauvres, ils sont fort contents de leurs esclaves et eux sont également contents d'eux, parce que ce ne sont pas des vauriens comme tous les autres. »¹⁵

Les renseignements contenus dans d'autres lettres du même type permettent de mieux saisir les enjeux et les évolutions du problème. Toujours en novembre 1847, le Frère Donatien vient confirmer que les esclaves « n'ont souvent que très peu de nourriture pour se substantier (*sic*) ». Toutefois, il donne une explication souvent méconnue, en remarquant que des maîtres pauvres « préfèrent louer leurs sujets aux usines qui se trouvent établies sur divers points de la Grande-Terre que de les faire travailler leurs petites propriétés vivrières ». Contraints de rester toute la semaine dans ces nouveaux lieux de production, les esclaves sont dans l'impossibilité de cultiver le petit lopin de terre que le propriétaire leur avait laissé afin qu'ils améliorent leur ordinaire¹⁶. L'intérêt des sources missionnaires du XIX^e siècle est aussi qu'elles permettent de mettre en valeur des évolutions fines. Au début de l'année 1847, le Frère Lambert observe par exemple que la situation matérielle des esclaves subit une relative dégradation. Il note en effet que les propriétaires, qui accordaient autrefois de menus avantages aux travailleurs, par souci de conserver en

15. A.F.I.C., 169 A 64, lettre du Frère Elric au Père de La Mennais, Moule, 13 novembre 1847.

16. A.F.I.C., 169 A 65, lettre du Frère Donatien au Père de La Mennais, Moule, 14 novembre 1847.

état les forces de production, sont décontenancés par les progrès des théories abolitionnistes et que, persuadés de n'avoir plus guère d'avenir, ils épuisent dorénavant leur main-d'œuvre¹⁷.

Toujours à propos des possessions françaises, on peut remarquer, pour aller au-delà de la seule période esclavagiste, que les sources missionnaires livrent de nombreuses indications sur le préjugé de couleur. Nous avons déjà fait observer que des chercheurs qui travaillent sur l'évolution du racisme antillais se sont appuyés sur les lettres publiées de Casimir Dugoujon. Les curés, qui doivent composer avec les diverses catégories de paroissiens, sont bien placés pour recueillir des détails éclairants. Mais les congrégations enseignantes sont probablement confrontées encore plus directement au préjugé, puisque les colons blancs désirent préserver leur identité en maintenant à tout prix une ségrégation au sein du système scolaire. Les Frères de Ploërmel, qui sont venus dans les colonies à la fin des années 1830 pour ouvrir des écoles gratuites et accessibles à tous, se retrouvent donc une fois encore en première ligne. Écrivant en janvier 1840 au supérieur général, le responsable de la communauté en Martinique fournit un témoignage sans équivoque sur l'intransigeance de la minorité dominante :

« Quant à ce qui regarde les habitants de la Martinique, je vous dirai qu'il est impossible de réunir les Blancs avec les gens de couleur [c'est-à-dire les affranchis]. Quand ils ont entendu dire que nous ne ferions point de classe particulière pour les Blancs, ces Messieurs nous ont dit qu'ils étaient montés et ils ont ajouté que si je ne vous demandais pas une permission pour qu'il y eût une classe particulière pour eux, ils ne pourraient nous souffrir. »¹⁸

Comme précédemment, les sources ecclésiastiques du XIX^e siècle mettent en évidence des inflexions assez fines. Ainsi, les instituteurs congréganistes notent une relative érosion des préjugés racistes dans les mois qui suivent l'émancipation générale. Le Frère Marcellin-Marie rapporte, en juillet 1848, que l'école du Marin, en Martinique, accueille dorénavant des élèves blancs, qui « font fusion complète avec les autres couleurs ». Il précise que les colons qui ont décidé d'envoyer enfin leurs enfants ont été sensibles à la bonne réputation de l'établissement. Toutefois, le Frère Marcellin-Marie prend soin d'observer que l'évolution des esprits demeure assez limitée. Il indique en effet que « l'établissement du Marin est le seul à la Martinique qui possède une bonne quantité de Blancs »¹⁹.

Pour prendre un dernier exemple, les lettres des missionnaires permettent de confirmer l'ampleur de la coupure entre monde urbain et univers rural en Haïti. Les anthropologues ont largement insisté sur le fait que les élites des villes se réfèrent à la culture européenne, tandis que les paysans isolés dans des régions souvent escarpées restent fidèles à leurs

17. A.F.I.C., 169 A 29, lettre du Frère Lambert au Père de La Mennais, Pointe-à-Pitre, 8 février 1847.

18. A.F.I.C., 172 A 4, lettre du Frère Saturnin au Père de La Mennais, Saint-Pierre, 19 janvier 1840.

19. A.F.I.C., 173 A 107, lettre du Frère Marcellin-Marie au Père de La Mennais, Marin, 8 juillet 1848.

traditions et à l'oralité²⁰. Les sources missionnaires du XIX^e siècle fournissent sur ce thème des indications moins directes et précises que dans le cas des préjugés que nous venons d'examiner. En effet, les ecclésiastiques ressentent la césure entre les deux mondes à travers leur pratique pastorale, mais ils ne livrent guère d'arguments précis. Leurs témoignages n'en restent pas moins tout à fait significatifs. Les responsables ecclésiastiques observent par exemple assez régulièrement que le ministère à exercer dans les régions rurales est presque totalement différent de celui qui peut être accompli dans les villes ou les bourgs. En janvier 1878, l'abbé Ribault, secrétaire de l'archevêque de Port-au-Prince, s'adressant à l'Œuvre de la Propagation de la Foi, ne manque pas d'insister sur cette divergence :

« Le progrès religieux serait bien plus marqué si nous avions les ressources nécessaires à l'évangélisation et à l'instruction de nos pauvres gens des montagnes qui, quoique baptisés pour la plupart, vivent et meurent en infidèles faute des moyens nécessaires à leur éducation religieuse. Nous sommes dans un pays soi-disant catholique, mais en dehors des villes et bourgs, nous avons un véritable territoire de mission à évangéliser, des centaines de mille âmes vivant comme des sauvages et sur lesquelles l'action de l'Église ne peut s'exercer d'une manière suffisante [...]. »²¹

Les curés se livrent à des observations similaires au niveau de leur circonscription, en fournissant parfois un peu plus de détails concrets. Ainsi, en novembre 1871, le Père Ruppin, en charge de la paroisse de Saint-Louis du Nord, fait observer que la population vivant sur les hauteurs ne se rend guère au bourg que les jours de marché. Il ajoute que les cultivateurs sont si farouches qu'ils ne veulent même pas confier leur nom de baptême, de peur de donner prise à quelque pouvoir occulte et maléfique²².

SILENCES ET DÉTOURS

Mais on ne peut s'arrêter à l'idée que les sources missionnaires du XIX^e siècle livrent, même de manière éparsée et plutôt indirecte, des renseignements éclairants sur les sociétés de la Caraïbe francophone. Il importe en effet de souligner que les ecclésiastiques engagés dans la région sont loin de toujours faire preuve d'une distance acceptable vis à vis de leur sujet, et que leurs témoignages doivent bien souvent être analysés avec la plus grande circonspection. On s'étonnera notamment de certains silences et détours pour ce qui concerne la vie religieuse antillaise. C'est naturellement sur ce sujet que les missionnaires s'étendent le plus. Cependant, les sources ecclésiastiques se révèlent des plus

20. On peut notamment se reporter aux deux ouvrages de Gérard Barthélemy : *L'univers rural haïtien. Le pays en dehors*, Paris, L'Harmattan, 1990, 189 p., et : *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*, Petit-Bourg, Ibis rouge, 2000, 390 p.

21. Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi (désormais A.O.P.F.), F 236, lettre de l'abbé Ribault au trésorier général, Port-au-Prince, 10 janvier 1878.

22. Archives des Pères montfortains, 17-6, lettre du Père Ruppin, Saint-Louis du Nord, 24 novembre 1871.

décevantes pour la connaissance des pratiques non chrétiennes. Une telle lacune est particulièrement évidente en Haïti où nous savons, par les récits de voyage et par les analyses postérieures des anthropologues, que le vaudou, culte recomposé à partir d'éléments africains, exerce une très forte emprise sur toute la population. Dans les décennies qui suivent la signature du concordat, les lettres des missionnaires restent en effet avant tout centrées sur les pratiques chrétiennes. Ainsi, en juillet 1872, Monseigneur Guilloux, archevêque de Port-au-Prince, dresse pour l'Œuvre de la Propagation de la Foi un tableau de la situation religieuse dans lequel le vaudou n'est même pas mentionné, comme si le catholicisme ne se heurtait pas à d'autres obstacles que l'ignorance :

« Nos populations sont admirablement disposées. J'arrive, il y a peu de jours, d'une longue tournée de 200 lieues que je viens de faire dans les diocèses de Port-de-Paix et du Cap-Haïtien, suffragants de cette métropole mais soumis à ma juridiction par le Saint-Siège parce qu'il n'y a pas d'évêques. Je ne saurais vous dire, Monsieur le Président, toutes les consolations que m'ont données ces populations profondément catholiques par le cœur et les traditions, mais plongées dans la plus complète ignorance par suite du manque de prêtres. J'ai confirmé 10 761 personnes pendant ces deux mois de courses à travers nos paroisses. Quel beau mouvement partout ! [...] Les renseignements que je reçois de MM. les curés m'apprennent que, dans toutes les paroisses, le nombre des premières communions et des mariages s'accroît d'une manière remarquable. M. le curé de la Petite-Rivière de l'Artibonite publiait, il y a peu de semaines, 28 mariages en un seul dimanche. Celui du Bainet préparait 230 premières communions pour la fête de Saint-Pierre, patron de la paroisse. On peut évaluer cette année au moins à 800 le nombre de personnes qui auront le bonheur de s'asseoir pour la première fois à la Sainte table, dans la seule ville de Port-au-Prince. »²³

On peut évidemment avancer qu'en Haïti, les missionnaires catholiques n'ont guère la possibilité d'assister aux cérémonies vaudou, réputées mystérieuses et parfois sanglantes. Les non-initiés prendraient même de gros risques, selon certains auteurs, à tenter de s'y introduire. Les ecclésiastiques préféreraient finalement ne pas évoquer un sujet qu'ils ne connaissent pas. Mais l'explication paraît un peu courte. Dans les possessions françaises, les pratiques reliées à l'Afrique sont apparemment bien plus éparses, et par conséquent moins opaques. Au temps de l'esclavage, certains missionnaires font d'ailleurs état de confrontations directes. Toutefois, la plupart du temps, eux non plus ne fournissent pas d'indications précises. Le témoignage livré depuis la Guadeloupe, au mois de mars 1844, par le Frère Ambroise, est tout à fait significatif. Le congréganiste mentionne une cérémonie funéraire d'inspiration africaine, mais il n'apporte aucun détail concret, et laisse finalement son lecteur dans la plus grande frustration :

« Dans ce moment, nous nous portons tous passablement bien, à l'exception de quelques fiévreux, mais qui ne sont pas très mal. Hier dimanche, nous fûmes tous les trois nous promener au cimetière des nègres [c'est-à-dire des esclaves] qui est assez considérable et nous y vîmes, dans l'enterrement d'un

23. A.O.P.F., F 236, lettre de Mgr Guilloux au président de l'Œuvre, Port-au-Prince, 8 juillet 1872.

nègre, un spectacle le plus curieux et le plus baroque qu'il est possible de voir, que cela me prêtait au sentiment, un effet magique très touchant et propre à faire rire et pleurer en même temps ; rien de plus curieux, le détail en serait trop long, cela tient aux mœurs sauvages, très difficiles à décrire pour en donner une juste idée, il faut voir. »²⁴

De tels silences et détours doivent certainement être mis en relation avec le fait que le clergé catholique exerce son ministère au sein de la Caraïbe francophone dans des conditions assez particulières. Comme nous l'avons déjà souligné, les différentes îles ont l'apparence de terres chrétiennes. Elles sont depuis longtemps découpées en paroisses régulières, la majorité de la population y est baptisée à la naissance, et des diocèses seront même institués durant les années 1850-1860. Les ecclésiastiques ne sont donc guère disposés à admettre la persistance de cultes reliés au continent noir. Ils estiment sans doute être confrontés à de simples résidus superstitieux, qui auront tôt fait de s'évanouir, lorsque les structures d'évangélisation auront été définitivement renforcées. Par conséquent, il ne leur apparaît pas nécessaire de chercher à décrypter les manifestations non chrétiennes. Un tel état d'esprit est particulièrement évident en Haïti. Après la signature du concordat en 1860, le nouveau clergé, venu principalement de Bretagne et sans doute persuadé de son prochain triomphe, n'accorde pas un grand intérêt au vaudou. Il ne nourrit aucune réflexion sur la religion haïtienne, se contentant de stigmatiser la persistance de certaines « superstitions ». Ainsi, à la fin de l'année 1865, le Frère Athénodore affirme déceler au sein de la population « un grand fond de foi » et « un profond respect pour la religion », c'est-à-dire le catholicisme. Il déplore seulement, sans donner plus de précisions, que cette foi soit « mal éclairée », et que subsistent de nombreuses « pratiques grossièrement superstitieuses »²⁵. Les missionnaires ont sans doute d'autant plus de mal à considérer comme une réalité à part entière les cultes issus du continent noir que, dans la Caraïbe, ceux-ci se sont très vite mêlés avec les rites chrétiens. On sait par exemple que pour se développer, au temps de la colonisation et de l'esclavage, le vaudou a dû revêtir des oripeaux catholiques, et donner aux esprits l'apparence des Saints européens²⁶. Une telle stratégie de dissimulation conforte le clergé dans l'idée que le christianisme occupe une position largement dominante. Évoquant en juillet 1861 le manège des fidèles qui vont, un cierge à la main, « faire des grimaces » devant les statues des Saints dans les églises, le Père Pascal en conclut simplement que « les Haïtiens ont une grande dévotion pour les bougies »²⁷. Il faudra attendre les toutes dernières années du XIX^e siècle pour que, sous la pression d'observateurs extérieurs, le clergé prenne conscience de la puissance du vaudou, et qu'il s'attache à produire un discours de combat mobilisant des notations un peu plus précises²⁸.

24. A.F.I.C., 171 A 79, lettre du Frère Ambroise au Frère Théodose, Moule, 5 mars 1844.

25. A.F.I.C. 425-21, lettre du Frère Athénodore, Port-au-Prince, 5 décembre 1865.

26. Voir par exemple : Roger Bastide, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau-Monde*, Paris, 1967, rééd. L'Harmattan, 1996, p. 158-167.

27. Archives de la congrégation des Pères du Saint-Esprit., 817 A I, lettre du Père Pascal au supérieur général, Port-au-Prince, 6 juillet 1861.

28. Voir à ce sujet : Philippe Delisle, *Le catholicisme en Haïti au XIX^e siècle [...]*, p. 91-98.

CONCLUSION

La position occupée au sein du corps ecclésiastique détermine évidemment en partie la capacité d'observation. Les membres des congrégations masculines les plus dynamiques et les plus centralisées, qui sont engagés à se déplacer et à transmettre des rapports réguliers, livrent souvent des informations éclairantes sur les sociétés caribéennes. Dans les colonies françaises, avant l'émancipation générale, les Frères de Ploërmel font ainsi partie des rares observateurs extérieurs qui approchent directement les esclaves noirs sur les plantations. Mais l'histoire de la région, et notamment l'évolution des structures ecclésiastiques, conditionne aussi le regard. Desservant des paroisses dans des îles qui bénéficient d'un long passé chrétien, voire dans des diocèses réguliers, les missionnaires accordent peu d'attention aux cultes hérités du continent noir. Ils ne se livrent pas au même travail de recension et de décryptage que leurs homologues opérant dans une Afrique considérée comme païenne et mystérieuse. De manière paradoxale, jusqu'à l'extrême fin du XIX^e siècle, le vaudou haïtien reste donc peu évoqué dans les sources ecclésiastiques, et presque toujours réduit à l'état de « superstition » résiduelle. Un tel silence contraste très nettement avec les débats ouverts à partir des années 1840 par les missionnaires affectés sur la Côte des Esclaves et en pays yoruba, pour savoir si le « fétichisme » représente une simple idolâtrie, une forme de polythéisme, ou un « monothéisme dégradé »²⁹.

29. Bernard Salvaing, *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIX^e siècle (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 261-299.