Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe

Contours d'une pastorale ultramarine Les missionnaires jésuites dans les sociétés d'habitation des Antilles et Guyane françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles

Philippe Peyronnin

Numéro 126, 4e trimestre 2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1043185ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1043185ar>

[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

Peyronnin, P. (2000). Contours d'une pastorale ultramarine : les missionnaires jésuites dans les sociétés d'habitation des Antilles et Guyane françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, (126), 25–80. <https://doi.org/10.7202/1043185ar>

Contours d'une pastorale ultramarine

Les missionnaires jésuites dans les sociétés d'habitation des Antilles et Guyane françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles

par
Philippe Peyronnin

Née durant la Renaissance, à l'époque où l'Europe se lançait dans l'aventure maritime et partait à la conquête du Monde, la Société de Jésus devait naturellement s'engager dans l'action missionnaire en direction du Nouveau Monde. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, elle suivit et parfois précéda la colonisation française dans l'espace antillo-guyanais. Entrepris dès 1640 avec l'arrivée des premiers jésuites en Martinique, cet apostolat missionnaire ne s'acheva qu'au cours des années 1762/64 avec l'interdiction de l'Ordre ignatien en France et aux Antilles et Guyane françaises.

Plus que dans les missions de Chine, du Canada, du Paraguay ou bien d'autres encore, la mission jésuite des Antilles-Guyane fut confrontée à la diversité des populations, des cultures, des traditions et des religions sur un espace restreint, généralement délimité par la mer et situé au carrefour de voies maritimes. On ne peut manquer de s'interroger sur la capacité d'intégration de ses missionnaires de la Société de Jésus spécialisés dans l'apostolat missionnaire et réputés pour leur adaptabilité aux peuples et aux cultures situés hors de l'aire traditionnelle de la chrétienté, dans des sociétés antillo-guyanaises en gestation, atomisées mais reliées entre elles par la tutelle française et qui, à cette époque, se façonnent une identité à partir d'apports culturels multiples venus des trois continents africain, américain et européen. Comme le rappela le père jésuite Mongin, missionnaire à la Martinique, dans une lettre à son Provincial datée de 1679, la mission des Antilles « porte en cela le vrai caractère d'une Mission étrangère » et peut-être également, toute son originalité mais aussi toute sa difficulté.

... il y a, écrit-il alors, des Français, des Portugais, des Castillans, des Anglois, des Irlandais, des Ecossois, des Flamans, des Hollandois, des Allemands, des Africains de quasi toute la coste d'Afrique ; des Américains, tant des isles que de le terre ferme soit Septentrionale soit Mé-

ridionale. Enfin toutes les quatre parties du monde contribuent à peupler nos isles quoyqu'inégalement, car l'Afrique y a la meilleure part, et l'Asie la moindre. De là vient qu'il y a icy des Athées, des Idolâtres, des Juifs, des Luthériens, des Huguenots et des Catholiques, aussi bien que des Blancs, des Noirs, des Bruns, qui sont les Créols, nés en ce pays de parens Européens; des Tanez, fils d'un blanc et d'une noire; des Rouges qui sont des Caraybes ou Sauvages originaires de ce pais, etc. mais la Religion catholique et la Nation française sont les dominantes et la couleur noire est la plus considérable pour le seul nombre; car c'est la couleur des esclaves... »

L'espace antillo-guyanais constitue donc un véritable champ d'expérimentation pour des jésuites plutôt pragmatiques, formés pour adapter leur pastorale aux peuples les plus « sauvages » ou « barbares » et devant, par ailleurs, faire face à la concurrence des autres ordres religieux.

L'esclavage, après la diversité et l'hétérogénéité des populations, constituera le deuxième grand problème auquel furent confrontés les jésuites aux Antilles et dans une moindre mesure en Guyane. Dès 1650, celui-ci n'est plus un phénomène marginal et l'économie sucrière qui s'installe alors dans l'ensemble du bassin caraïbéen, avec comme structure économique commune, la plantation ou l'habitation, absorbe des quantités de plus en plus importantes d'esclaves transplantés des côtes ouest de l'Afrique. Or, si de nombreuses études ont été consacrées aux missions jésuites d'Amérique du Sud, en particulier à celle du Paraguay relative aux « reducciones », à « l'Empire du maté » et aux relations des jésuites avec les Tupi-Guarani, bien peu d'ouvrages se sont intéressés à l'apostolat jésuite dans les sociétés esclavagistes. L'expérience des réductions indiennes menée par les jésuites (celle du Paraguay n'étant que la plus connue) a été largement décrite, commentée, parfois admirée ou critiquée mais reconnue d'intérêt depuis l'époque de Voltaire. Par contre, l'action des jésuites auprès des esclaves noirs, au cœur même des sociétés esclavagistes, à l'exception des paroles fortes et indignées de quelques individualités remarquables, a suscité moins d'enthousiasme et peu d'études sans doute parce que le travail évangélique y a été en apparence moins spectaculaire, moins novateur et en revanche plus paradoxal, pénétré de conformisme, de compromission et même de soumission envers un système esclavagiste qui, a posteriori, jettera l'opprobre sur ceux qui l'approchèrent ou y participèrent sans en être victime. Pourtant un même travail d'évangélisation se déroule à la même époque sur l'ensemble du continent américain, avec des missionnaires ayant la même formation, issus du même Ordre et utilisant sans doute, la même stratégie d'évangélisation, celle dite de l'adaptation avec des approches différentes selon les lieux et les peuples. Pour l'évangélisation de certaines populations, la liberté apparaît comme un facteur favorisant, même s'il s'agit d'une liberté encadrée et policée dans des villages missionnaires; par contre, l'esclavage, vécu comme un des multiples malheurs de l'Humanité par ces religieux, fut aussi considéré comme une chance pour l'esclave africain et un des moyens efficaces de christianisation. Il n'y a là pour un missionnaire jésuite de l'époque, rivié à son objectif initial, gagner des âmes à Dieu, « faire du fruit », aucun paradoxe. On pourra toutefois se demander quelle fut la responsabilité des missionnaires dans le processus de déculturation/acculturation des peuples évangélisés, quelles empreintes ces moines des temps modernes

ont laissé sur les sociétés antillo-guyanaïses et si l'aboutissement de l'apostolat missionnaire, le « *donec formetur in eis christus* », ne fut pas de n'avoir pris en compte la diversité, tout au moins pour les peuples réputés « sauvages », que pour mieux aboutir à la formation d'une image ou d'un modèle unique de chrétien du Nouveau Monde.

L'originalité de l'apostolat jésuite dans l'espace antillo-guyanais tient donc certainement au fait qu'il concerna des populations différentes et permit d'expérimenter et de mettre en relation des approches variées d'évangélisation sur un même espace et à une même époque. Deux grands ensembles de populations ont été particulièrement concernés par la pastorale jésuite si l'on fait exception des Européens déjà christianisés et auprès desquels les jésuites ont mené un combat d'unicité religieuse visant à réduire sinon à exclure les présences juive et protestante de l'aire caraïbéenne sous le contrôle des Français. Deux grands types de populations donc, tous les deux composites et hétérogènes : l'un servile constitué par les esclaves noirs, « Nègres créoles » ou « Nègres bossals », partout présents dans cette région et l'autre libre, Amérindiens de la Terre Ferme regroupés en Guyane française, à partir de 1713, en villages missionnaires, modèles réduits des « réductions » jésuites du Paraguay ou de Basse-Californie et associant différents groupes ethniques à une majorité d'Indiens galibis.

I. INVENTAIRE D'UNE MISSION

1. Religion, acculturation et missiologie jésuite aux Antilles et Guyane françaises sous l'Ancien Régime

Le phénomène religieux aux Antilles-Guyane françaises plonge ses origines dans la colonisation. Les populations amérindiennes repoussées, anéanties ou marginalisées, le catholicisme, religion importée, ne s'imposa et ne se développa pas dans une société déjà constituée et structurée mais participa lui-même à l'élaboration d'une société nouvelle et originale, constituée des apports démographiques et culturels de trois continents. Partie intégrante de l'élément européen, porteur des valeurs de l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles, la religion catholique s'inscrit pleinement dans un processus d'acculturation qui façonnera les futures sociétés créoles et en constituera une des données essentielles. Contrairement à leurs voisins anglais ou hollandais des Antilles et de Guyane, protestants peu préoccupés de l'évangélisation des esclaves noirs ou des Amérindiens, les Français catholiques, tout comme les Espagnols, ont mené dans le domaine religieux, une politique plus assimilationniste. C'est durant ces deux siècles pendant lesquels l'esprit missionnaire demeure ardent, que se forgea une tradition et une culture chrétiennes catholiques, gravées et fixées dans les fondations de la société créole, encore présente et perceptible de nos jours.

Pendant la période de l'Ancien Régime, le personnel religieux de ces régions eut donc la double charge de maintenir les populations blanches européennes, coupées de leurs racines et de leurs traditions, dans la foi et la culture chrétiennes et d'autre part, de transmettre l'Evangile aux non-chrétiens, Amérindiens et Africains. Considérées comme primitives, naïves, sauvages voire quasi inexistantes, les cultures des populations

amérindiennes et africaines ne furent toutefois prises en compte par les religieux, que dans le cadre d'une stratégie d'évangélisation. Tous les ordres n'y portèrent pas le même intérêt, ni le même regard.

Les qualités d'adaptation des missionnaires jésuites aux différentes civilisations, leur capacité à rendre accessible aux non-Européens le message évangélique permettant ainsi l'élaboration d'une symbiose des cultures, ont souvent été soulignés par les historiens. Les jésuites ont été ainsi, dans de nombreux cas, les agents d'une active acculturation. On cite en exemple, l'action d'un François Xavier au Japon ou celles d'un Robert de Nobili en Inde ou d'un Matteo Ricci en Chine, initiant une méthodologie missionnaire fondée sur la reconnaissance des cultures existantes. Matteo Ricci encouragea, par exemple, une sinisation des comportements et des pratiques missionnaires dans l'empire des Ming adoptant lui-même, à partir de 1595, l'habit et le mode de vie des lettrés confucéens, faisant en cela une entorse au vœu de pauvreté de l'ordre mais naturellement par souci d'efficacité et *pour la plus grande gloire de Dieu*. A chaque aire culturelle et pour chaque peuple s'élaborait ainsi une tactique particulière permettant une adaptation spirituelle rendant possible l'évangélisation, méthode qui souleva bien des controverses et aboutit parfois à des condamnations comme ce fut le cas dans l'affaire des rites chinois pour laquelle Rome interdit, en 1705, aux chrétiens chinois, le culte des ancêtres et de Confucius que les jésuites respectaient et toléraient, le considérant comme un culte civil.

Cette stratégie d'adaptation fut théorisée dès 1576 par le père Joseph d'Acosta, le Provincial jésuite du Pérou, qui dans son livre *De Procuranda Salute Indorum*¹, proposait une classification des sociétés humaines en fonction de la complexité de leur mode de gouvernement et du degré d'acquisition d'une certaine forme de rationalité. Les peuples à évangéliser étaient ainsi regroupés en trois catégories, ce qui implicitement encourageait les futurs missionnaires à adapter leur apostolat au niveau de développement des civilisations. Si les Chinois sont, dans cette étude, placés dans la première catégorie parmi les peuples possédant *un gouvernement solide, des lois régissant le peuple, des villes fortifiées, une magistrature remarquable, des échanges commerciaux précis et riches et, ce qui commande tout, un grand usage des lettres*, dans la dernière classe, *celle des hommes vivant dans les bois, semblables aux bêtes sauvages, ayant à peine quelque chose d'humain, sans loi, sans roi, sans alliance, sans aucun magistrat et sans organisation politique...*, sont citées en exemple les populations caraïbes pour lesquelles le provincial jésuite souligne la sauvagerie et l'infantilisme. Si Acosta n'échappe donc pas à une vision ethnocentrique du monde largement partagée par ses contemporains européens et fait preuve de bien peu d'originalité en reprenant les assertions et les stéréotypes des chroniqueurs de son époque sur la bestialité, l'animalité et la quasi inhumanité des sauvages, il reconnaissait toutefois que la méthode de la « *tabula rasa* » ne convenait plus guère qu'en certains cas et qu'il ne fallait pas *parler de la même manière à tous les peuples des Indes*. L'évolution était considérable et nécessita que l'on portât attention

1. Acosta J. de, *De Procuranda indorum salute*, 1576, in Obras, Madrid, Biblioteca de autores españoles, t. LXXIII, 1954, cité par Lécivain P., *les missions jésuites*, Paris, 1991, pp. 134-137.

à la culture de l'autre, fut-il un « sauvage barbare ». Plus question donc pour lui, sauf exception, d'avancer le crucifix dans une main et l'épée dans l'autre. On s'éloignait ainsi définitivement de la théologie d'un Sépulveda, le défenseur dans la première partie du xvi^e siècle de la thèse sur l'infériorité naturelle des Indiens et l'opposant farouche du célèbre dominicain de Salamanque, Francisco de Vitoria. Cette politique de l'adaptation fut, par la suite, suivie et pratiquée par tous les jésuites. Ce fut également le cas aux Antilles et en Guyane où les missionnaires eurent pour tâche l'évangélisation de deux grandes catégories de population : des Amérindiens des îles et du continent, généralement libres, et des Africains de conditions serviles. Cette nouvelle façon de concevoir l'évangélisation exprimée dans l'ouvrage de Acosta offrait ainsi, à l'ensemble de l'Ordre, un cadre théorique de réflexion mais risquait toutefois d'imposer, à l'esprit des missionnaires, une grille de lecture quelque peu uniformisante et réductrice des sociétés indigènes rencontrées et de confondre dans un même idéal, christianité et civilité.

2. Géographie d'une pastorale ultra-marine

Le champ géographique de cette mission jésuite des Antilles et Guyane françaises concerne une partie de ce que l'on appelle communément l'espace des Caraïbes, organisé autour de cette Méditerranée américaine, mer des Antilles ou mer des Caraïbes, qui met en communication les îles antillaises, grandes ou petites avec les régions littorales de l'Amérique Centrale et Méridionale. Dans la partie Est de cet espace, celle qui nous intéressera directement et dans laquelle se trouvent Hispaniola/Saint Domingue, les petites Antilles et la côte des Guyanes, étaient installés, avant l'irruption des Européens, essentiellement deux peuples, les Arawaks et les Caraïbes, venus de l'Amérique du sud et conférant à ces espaces atomisés, reliés par la mer, une certaine identité ethno-culturelle et linguistique qui servira de substrat à la fondation des nouvelles sociétés antillo-guyanaïses.

Restées à l'écart des grandes civilisations de l'Amérique préhispanique, les tribus amérindiennes de cette région ne développèrent pas de techniques architecturales élaborées ni d'organisation sociale et politique complexe. Elles fournirent néanmoins les premières victimes d'une cohabitation obligée et douloureuse entre le Vieux et le Nouveau Monde. Aire de la première rencontre, la zone caraïbéenne devait, en effet, constituer l'épicentre d'où partit l'onde de choc qui allait détruire les sociétés de l'Amérique précolombienne. Dans les Grandes Antilles, l'impact fut particulièrement brutal et foudroyant. La porte d'entrée du continent américain, découverte à la fin de l'année 1492, fut forcée sans ménagement par les Ibériques. Ces terres insulaires servirent ainsi d'expérimentation à la colonisation castillane, de « banc d'essai » pour reprendre l'expression de Michel Devèze². En deux ou trois décennies, les premiers « Américains » colonisés, ceux des Grandes Antilles, pourtant libres « vas-

2. Devèze M., *Antilles, Guyanes, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, Sedes, 1977, p. 8.

saux » du roi d'Espagne comme le confirmèrent les lois de Burgos de 1512, disparurent.

Initialement pourtant, l'évangélisation avait été le seul objectif affirmé et reconnu des nouvelles conquêtes ibériques dans un ^{xvi}^e siècle encore animé par l'esprit et l'ardeur de la croisade. Dès 1493, les bulles pontificales d'Alexandre VI associent étroitement colonisation et évangélisation. En accordant aux monarques castillan et portugais le monopole des terres nouvellement conquises, le pape faisait aussi de la christianisation des habitants des régions découvertes, une obligation. Ce fut ainsi, à l'ombre de la croix, que la colonisation devait se développer, tirant sa raison d'être sinon sa justification de la sauvegarde des âmes indigènes du Nouveau Monde.

Le troisième panneau du triptyque formant le nouveau paysage de l'Amérique postcolombienne, l'esclavage des Noirs d'Afrique, se mit en place dès les premières années du ^{xvi}^e siècle et ne devait guère susciter d'opposition de la part des autorités religieuses. La présence grandissante de ces populations africaines déportées participa à l'élaboration d'une identité nouvelle qui devint commune à l'ensemble de l'aire « circum-Caraïbe ». L'économie de plantation, qui apparut alors, devait en constituer un des fondements essentiels. Les cultures vivrières et la culture du tabac (pétun), base de l'économie initiale des premiers Européens, déclinerent au profit d'une économie sucrière, grande utilisatrice de main-d'œuvre. Le sucre enrichit ainsi les îles qui se couvrirent de grands domaines devenus non seulement l'unité de base de la production mais aussi le véritable creuset d'une société créole en gestation³.

Sur les espaces délaissés ou inoccupés par des Espagnols trop peu nombreux pour de si vastes conquêtes et tournés très tôt vers les richesses du continent, d'autres Européens, Anglais, Français et Hollandais, présents dans la région depuis la première moitié du ^{xvi}^e siècle, comme l'a rappelé Jean-Pierre Moreau⁴, finirent par briser le monopole hispanique et s'y établir. Les Français firent leurs premières tentatives d'occupation permanente dans la région caraïbe, en Guyane, mais c'est dans l'île de Saint-Christophe que commença officiellement en 1627 la colonisation française. Par la suite, l'autorité du roi de France, déléguée dans un premier temps à des compagnies de commerce puis à des seigneurs propriétaires, devait s'étendre progressivement à la Martinique, à la Guadeloupe, à la Grenade, à Sainte-Lucie (Sainte-Alouzie), Saint-Martin, Saint-Barthélémy, Sainte-Croix dans les Petites Antilles, passer de l'île de la Tortue administrée par les Français dès 1640 à la côte occidentale de Saint-Domingue dans les Grandes Antilles, et s'implanter, avec quelques difficultés, en Guyane, autour de l'île de Cayenne.

Dans un ^{xvii}^e siècle très religieux, la France, grande puissance catholique de l'Europe, se devait d'assumer les charges spirituelles du colonisateur en faisant appel à des congrégations religieuses pour la diffusion de l'Evangile dans ces régions tropicales françaises. De France, les premiers à traverser l'Atlantique furent les jésuites. Ils atteignirent en 1611

3. De Cauna J., *la création des grands domaines*, in *Voyages aux îles d'Amérique*, publication des Archives Nationales, Paris, avril-mai 1992, pp. 201-214.

4. Moreau J.P., *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu*, Paris, Karthala, 1992.

l'Acadie dans l'Amérique septentrionale mais leur premier séjour fut de courte durée. Aux Antilles, ils furent précédés par d'autres ordres religieux, Capucins et Dominicains, mais arrivèrent toutefois à l'aube de la colonisation française, en avril 1640. Ils s'installèrent d'abord à Saint-Pierre en Martinique.

3. Le cadre chronologique : 1640-1763

Le premier établissement jésuite de la région fut donc fondé en 1640 dans le nord de la Martinique près du fort Saint-Pierre, le seul endroit relativement peuplé de l'île à cette époque. Le gouverneur Duparquet concéda à la compagnie ignatienne un grand domaine qu'elle mit rapidement en valeur. La Martinique fut sans doute l'île sur laquelle les jésuites eurent le plus d'emprise et d'influence aussi bien auprès des autorités locales, que sur l'économie et la société. C'est de la Martinique que la Compagnie de Jésus rayonna et étendit son influence dans la région. L'île était également le centre de la vie politique et administrative de toutes les terres françaises de l'Amérique méridionale. Dès 1671, Saint-Pierre abrita le siège du gouverneur général des îles, le supérieur hiérarchique des gouverneurs particuliers, choisi généralement parmi les proches du pouvoir central (jusqu'en 1714 date à laquelle fut créé un deuxième gouvernement général à Saint-Domingue). A Saint-Pierre logeait également le supérieur général des Missions jésuites de la région. Sa juridiction s'étendait, jusqu'en 1731, aux îles du Vent (Saint-Domingue), aux îles sous le Vent (Martinique, Guadeloupe, Saint-Vincent, Saint-Christophe essentiellement) et à la Guyane. Les deux autorités firent dans l'ensemble bon ménage et l'influence des jésuites fut à certaines époques, en particulier à la fin du XVII^e siècle particulièrement importante sur les gouverneurs et les intendants. Ces derniers louèrent à plusieurs reprises dans leurs rapports le comportement et la conduite exemplaires des pères jésuites. Par leur recrutement particulièrement sélectif, leur esprit d'organisation et leur discipline exigeante, les jésuites constituaient un corps d'élite apprécié des autorités insulaires. Cela est particulièrement effectif au XVII^e siècle car la Société de Jésus envoyait généralement, vers les terres françaises américaines, les éléments les meilleurs, les plus qualifiés ou les plus doués intellectuellement, les plus expérimentés aussi (parfois déjà âgés, atteignant l'âge de quarante ans ou plus). Nombre de ces pères, théologiens chevronnés, avaient été formés à la perception d'une Eglise intransigeante, unie dans une même foi et débarrassée des hérésies huguenotes. Nombre d'entre eux furent ainsi porteurs d'un projet politico-religieux pour la région : faire des terres françaises d'Amérique, des terres exclusivement catholiques, réalisant ainsi l'unicité religieuse en convertissant ou en expulsant les deux principales minorités religieuses des îles : les protestants et les juifs. Ce dessein devait aboutir en 1687, suite à l'application stricte de l'édit de Fontainebleau de 1685, révoquant l'édit de Nantes. La religion catholique accaparait ainsi, sur les terres françaises de l'espace antillo-guyanais, le monopole religieux et renforçait, de ce fait, son emprise sur une société dans laquelle les présences protestante et juive ne demeuraient plus qu'à l'état résiduel. Les jésuites jouèrent ainsi

un rôle déterminant dans l'évolution du fait religieux aux Antilles françaises.

En 1731, Cayenne et Saint Domingue devinrent à leur tour préfectures apostoliques. C'était le résultat d'une lente évolution et la consécration d'un état de fait. Dans la partie nord de Saint-Domingue, les jésuites avaient remplacé les capucins dès 1703 et la mission domingoise avait rapidement pris de l'ampleur. Elle comptait six missionnaires en 1706, douze en 1711, seize en 1721, dix-huit en 1728⁵. Comme pour Cayenne, les liaisons avec Saint-Pierre en Martinique étaient rendues difficiles par la distance. Il était donc devenu nécessaire et urgent de créer deux nouvelles préfectures. Dans les petites Antilles comme en Guyane, les jésuites ne furent jamais très nombreux. L'essentiel des effectifs était concentré en Martinique. Quatre ou cinq pères et frères dans les premières années de la mission, jamais plus de dix ou douze dans les années 1680-1690. En 1685, on compte par exemple, onze membres de la Société de Jésus en Martinique (dix pères et un frère), six à Saint Christophe (quatre pères et deux frères), trois pères en Guadeloupe, sept membres à Cayenne (six pères et un frère). En 1693, vingt membres de la compagnie sont présents dans la région : dix en Martinique, deux à Saint Christophe, deux en Guadeloupe, six à Cayenne. En 1705, vingt-quatre jésuites pour l'ensemble de l'Amérique méridionale, trente-cinq en 1714, quarante en 1723, cinquante-cinq en 1726, cinquante et un en 1734, soixante en 1737, cinquante-cinq en 1740 puis leur nombre se stabilise, cinquante-six en 1743, cinquante-quatre en 1749, cinquante-quatre en 1755. Seule nouveauté durant cette période, la création d'un établissement dans l'île de la Grenade où les jésuites desservirent une paroisse de 1736 à 1753⁶.

Au XVIII^e siècle, les ordres religieux connurent un certain relâchement dans la discipline et le comportement de leurs membres. Dès 1687, le gouverneur Blénac précise ainsi dans une note envoyée au roi :

Nous croyons estre obligé d'avertir en mesme temps Sa Majesté que les supérieurs des ordres envoient sy souvent des religieus dont ils sont bien aise de se défaire estant a charge dans leur couvent par la conduite qu'ils y tiennent et par un esprit dangereux dont ils empoisonnent ceux qui les veulent escouter...

Celui-ci, quelque peu jésuitophile, d'ajouter : *...il serait bien avantageux que tous les autres Religieus voulussent imiter les jésuites qui n'oublient rien de tout ce qui veut conserver et attirer des ames à Dieu, et qui y sont continuellement attentif...* Les jésuites, bien que conservant leur spécificité et leur rigueur, n'échappèrent pas totalement à cette évolution. Le recrutement devint plus difficile, les exigences baissèrent, l'intérêt suscité pour les missions, en général, et pour les « Indes » françaises, en particulier, était retombé. La mission Caraïbe sur l'île de Saint-Vincent avait été fermée et la lutte contre les Juifs et les Protestants appartenait désormais au passé. Les problèmes religieux n'étaient suscités que par des dissensions entre les ordres religieux pour des questions doctrinales ou tout simplement matérielles et financières. Les supérieurs majeurs de la Com-

5. Rennard J., *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, Paris, 1954, p. 189.

6. Relevé établi à partir des documents transmis par l'abbé Bernard David.

pagnie paraissaient, par ailleurs, attacher moins d'importance à ces missions françaises d'Amérique. Certains jésuites étant jugés comme des sujets très moyens par leurs supérieurs pendant leur période de formation sont reconnus « bons pour les missions »⁷. Ainsi au XVIII^e siècle, si le dévouement restait chez les jésuites une constante, les grands projets d'évangélisation du siècle dernier avaient disparu. Le service des paroisses accaparait l'essentiel des effectifs même si l'on continuait à porter un intérêt particulier aux esclaves noirs dans les îles et aux Indiens en Guyane. Ce fonctionnement presque paisible et routinier, marqué par une forte adaptation au milieu, allait être bouleversé par l'affaire Lavalette, véritable ouragan qui mit un terme à plus de cent vingt années de présence jésuite dans l'espace antillo-guyanais et provoqua l'interdiction de l'ordre dans l'ensemble du royaume français. Procureur de la mission à partir de 1745, puis préfet apostolique en 1753, le père Antoine Lavalette, véritable homme d'affaire plus que moine, profita de la renommée des jésuites auprès des autorités administratives de l'île et des négociants de Saint-Pierre pour se livrer à des opérations financières de plus en plus risquées qui menèrent la préfecture jésuite de la Martinique à la banqueroute entraînant dans sa chute l'ensemble de l'Ordre. La mission fut fermée en 1762-63, période durant laquelle le Parlement de Paris prononça la suppression de la Compagnie de Jésus le 6 août 1762, décision qui fut suivie en province et dans toutes les colonies et confirmée le 26 novembre 1764 par Louis XV⁸. En Martinique, ce fut seulement le 18 octobre 1763 que le Conseil souverain déclara nul l'établissement des jésuites dans l'île. Ces derniers ne disparurent pas immédiatement de la région. Ils parvinrent à se maintenir comme prêtres séculiers, en particulier en Guyane, pendant quelques temps, tout en étant contraints de prêter serment de fidélité au roi et d'enseigner les libertés de l'Eglise gallicane et les autres articles du clergé de France de 1682. Certains, toutefois, quittèrent rapidement la communauté, d'autres, ceux des îles, furent pour la plupart obligés de regagner la France où ils finirent leurs jours avec l'aide d'une pension allouée aux anciens jésuites. A Saint-Domingue, l'arrêt du Conseil du Cap, du 24 novembre 1763, ne donna qu'un délai de six semaines aux jésuites pour quitter l'île.⁹ Quant à l'un des jésuites de Martinique, le père Jean Margaux, il préféra gagner l'île désormais anglaise de la Dominique pour y administrer une paroisse.

En Guyane, la présence jésuite perdura jusqu'à l'époque de la Révolution française. En 1763, comme partout dans le royaume de France, l'Ordre est interdit et les missions indiennes furent donc abandonnées et rapidement désertées ou accaparées par quelques uns des quatorze mille arrivants de « l'expédition de Kourou » (1763-65). Cette expédition, organisée au sortir de la guerre de sept ans pour peupler la Guyane et lui fournir une main-d'œuvre abondante qui faisait cruellement défaut, fut un véritable désastre financier tout autant qu'humain. Entrepris avec beaucoup de légèreté par le ministre de Louis XV Choiseul, cette initiative coûta la vie à plus de dix mille colons nouvellement arrivés et oblitéra

7. C.A.O.M. Col. C8A4 F° 50, 30/09/1687, De Blénac et Dumaitz de Goimpy.

8. David B., *Le Clergé, Tome II (1716-1789) Dictionnaire biographique de la Martinique*, Fort-de-France, 1984, pp. 235-238.

9. Dhôtel J.-C., *Histoire des jésuites en France*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 54.

durablement l'avenir de la Guyane. Devant le fiasco soudain et violent de cette colonisation à marche forcée puis l'absence récurrente de prêtres en Guyane, quatre anciens jésuites portugais¹⁰ finirent par y être appelés à la demande du gouverneur. Arrivés en 1777, ils devaient réorganiser les missions indiennes de l'Oyapock jusqu'en 1792. Après cette date, les missions furent définitivement abandonnées et nombre d'Indiens passèrent en territoire portugais. Les jésuites ne reparurent en Guyane, après plus d'un demi-siècle d'absence, qu'en 1852, pour se charger cette fois de la population du bagne de Cayenne.

Naturellement, l'affaire Lavalette soulève un certain nombre d'interrogations. Si le personnage, considéré comme brillant et dynamique, mais jugé déjà très tôt par ses supérieurs comme *impétueux* et *porté aux excès*¹¹ n'est certainement pas représentatif du personnel jésuite des missions et apparaît plutôt comme atypique, on peut toutefois se demander comment celui-ci a pu se livrer à des pratiques commerciales et financières douteuses sinon frauduleuses, contraires aux lois du royaume et aux principes de la compagnie ignatienne, pendant plus de quinze années sans être véritablement inquiété. Elle confirme néanmoins la notoriété et l'importance économique de l'ordre dans la région. L'inventaire effectué par la justice lors de la vente des biens des jésuites, à partir de 1763, permet d'établir l'état précis des possessions, des richesses et des intérêts des trois préfectures jésuites des terres françaises de l'Amérique méridionale et équinoxiale au moment de leur disparition.

4. *Regard, stratégie et méthodologie missionnaires : premières interrogations*

Le regard missionnaire jésuite

Le premier regard du jésuite sur les populations à évangéliser fut avant tout un regard d'homme de terrain, d'ethnographe. Ce regard était déterminant puisqu'il conditionnait la méthodologie missionnaire future, méthodologie empirique et en perpétuelle adaptation, modelée par les succès et les échecs des expériences locales ou celles, plus lointaines, répercutées par l'Ordre. Ce regard missionnaire peut être appréhendé dans sa diversité et sa pluralité, face aux individus qui le façonnent tout d'abord puis face au double objet du regard, Indiens libres et Africains esclaves, deux populations désignées comme barbares et sauvages et dont les représentations pourraient être mises en parallèle. Ce regard missionnaire a-t-il évolué avec le temps ? Il faudrait suivre son évolution sur les cent vingt trois années que dure la mission, comprendre ce qui le détermine et le conditionne: idéaux de l'Eglise, de l'ordre et du siècle et si à l'époque du siècle des Lumières, il s'ouvre aux influences nouvelles ou se fige dans les clichés et les concepts du siècle passé. Ce regard est naturellement aussi un miroir qui peut nous permettre de mieux percevoir les hommes qui le portent, d'envisager leur univers mental, leurs interrogations et

10. Moreau de Saint-Méry, *Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le vent*, 6 vol., Paris, 1784-1790, tome IV, p. 626.

11. Par le bref *Dominus ac Redemptor* de Clément XIV, publié le 16 août 1773, la Compagnie de Jésus était supprimée.

leurs angoisses. On peut également se demander si la conversion du sauvage aboutit à une conversion du regard missionnaire ou tout au moins à son évolution. Enfin, il faudrait rechercher si le regard missionnaire permet l'élaboration et la construction d'un savoir anthropologique autonome, propre à la mission ou si celui-ci, guidé et conditionné de l'extérieur n'est que le reflet d'un modèle théorique commun à l'ensemble de l'Ordre.

Les jésuites et la société d'habitation

L'habitation, l'autre nom pour désigner la grande plantation, est le point de départ et le cœur du système économique colonial ainsi que le berceau d'une identité culturelle qui naît, dès le ^{xvii}e siècle sur ces terres américaines, de la confrontation des cultures européennes et africaines, dans le cadre de rapports de production basées sur l'esclavage. A l'échelle de la plantation, quelle fut, dans cet univers clos, lieu de confrontation entre l'esclave et le représentant du maître, la place attribuée par chacune des parties au missionnaire jésuite et quel rôle celui-ci entendait occuper auprès de tous et de chacun ?

Dès 1650, furent donc intimement liés : grands domaines, production sucrière et esclavage. Devenus dès leur arrivée grands propriétaires, suite à un legs de terres qui leur avait été octroyé par le gouverneur, les jésuites comme presque tous les autres membres des ordres religieux, s'insérèrent dans l'économie coloniale et possédèrent presque naturellement leur lot d'esclaves de « case » et de « jardin ». Au milieu du ^{xviii}e siècle, l'ordre ignatien pouvait ainsi compter sur le travail de près de deux mille esclaves sur l'ensemble de ses domaines des Antilles et de Guyane. En principe, la propriété de terres et d'esclaves n'était tolérée par l'ordre et l'administration royale que dans la mesure où celle-ci contribuait à l'entretien des membres du clergé. Ce principe a-t-il été respecté ou au contraire, a-t-il été largement ignoré ou contourné et pour quels motifs ? Pour répondre à cette question il faudrait réaliser l'inventaire le plus précis possible des richesses et possessions jésuites afin d'analyser le rôle et la place de l'ordre dans l'économie coloniale pour envisager enfin, les relations des ignatians avec la société coloniale, les colons en particulier, leur psychologie et leur mode de vie créolisée.

Pastorale de la servitude et méthodologie missionnaire

Partis évangéliser les Indiens, les jésuites réorientèrent l'objectif principal de leur mission vers la christianisation des esclaves noirs toujours plus nombreux durant le ^{xviii}e siècle, en particulier à Saint-Domingue. Refusant le plus possible la gestion de paroisses, ils devinrent en de nombreux endroits, comme à Basse-Terre en Guadeloupe ou au Cap à Saint-Domingue, les « curés des nègres ». Dans l'ensemble, ils acceptèrent l'esclavage, s'en servirent pour l'évangélisation et même le pratiquèrent comme n'importe quel colon. Naturellement, on peut s'en étonner surtout lorsque l'on sait qu'en d'autres lieux, des jésuites s'élevaient pour défendre la liberté de l'Indien et que des voix, issues de la congrégation ignatienne, s'étaient fait entendre en Angola, au Congo ou au Brésil pour condamner la traite et l'esclavage. Aux Antilles et en Guyane, si des individualités

s'étaient bien élevées ponctuellement contre des injustices trop criantes dont les esclaves étaient victimes, l'ordre ne mena aucune action et ne prit aucune position tendant à condamner le système esclavagiste. Quelles furent les raisons profondes de cette attitude ? Comment des hommes, constituant l'élite intellectuelle de leur temps, s'adaptèrent-ils à la violence de l'esclavage et comment traitèrent-ils leurs propres esclaves ? Peut-être ne faudrait-il pas rechercher la spécificité de l'action missionnaire jésuite aux Antilles et en Guyane dans la contestation de l'esclavage mais plutôt dans la qualité d'un apostolat tendant à faire de l'esclave un chrétien à part entière, le frère en l'Eglise du maître, du commandeur ou du père jésuite lui-même. C'est toute l'ampleur et la méthodologie de cette politique assimilationniste dans le domaine religieux, maintenue avec rigueur et ténacité pendant plus d'un siècle, qu'il conviendrait de découvrir et d'analyser et dont on devrait tenter de mesurer l'envergure et les résultats dans le temps et dans l'espace.

Comme pour la conversion de l'Amérindien, c'est le regard missionnaire porté sur l'esclave africain associé aux conceptions de l'Ordre qui détermina la mise en pratique d'une méthodologie missionnaire et les grandes étapes d'un véritable « projet pédagogique ». L'esclave africain, souvent jugé infantile, n'est toutefois pas reconnu comme une page vierge sur laquelle il suffirait d'écrire la volonté divine car il porte en lui de mauvaises habitudes dont il doit se débarrasser pour devenir un bon chrétien. Ainsi, non seulement la culture de l'Africain déporté est généralement très mal perçue ou non reconnue mais les coutumes et traditions qu'il apporte sont jugées sévèrement et négativement. Dans quelle proportion la culture de l'esclave est-elle reconnue par le missionnaire jésuite ? Que rejette-t-il ou que souhaite-t-il éliminer du passé de l'esclave ? Quelle part prend-il ainsi à l'entreprise de déculturation déjà entreprise par le négrier et le planteur ? Et enfin, entrant ainsi objectivement dans le cadre d'un projet d'acculturation, que projette-t-il de conserver ou d'utiliser du passé de ces futurs chrétiens ? Face à ce projet méthodique de christianisation entrepris par les missionnaires jésuites, y-a-t-il eu aux Antilles d'éventuelles résistances de la population servile et restent-ils encore, fussent-elles mutilées, perverties ou déformées, quelques paroles de l'esclave ? Dans les sources de cette époque, celui-ci, « bien meuble » selon l'article 44 du Code Noir de mars 1685, est généralement muet. Il serait naturellement bien venu de disposer pour les Antilles et Guyane françaises, d'une enquête comme celle réalisée par les Frères moraves, luthériens dissidents, dans les îles vierges danoises en 1767-68, contenant le témoignage d'une cinquantaine d'esclaves christianisés depuis plusieurs décennies¹². Il serait judicieux de s'y référer et pourquoi pas de tenter une comparaison entre cette action missionnaire protestante tardive, menée par des laïcs et celle que les jésuites ont entreprise depuis 1640.

Jésuites et Amérindiens en Guyane

Les jésuites ont eu sur la Guyane française une influence particulièrement importante. D'abord, parcequ'ils y avaient pratiquement le monopole de l'évangélisation et du ministère paroissial (les dominicains et les

12. Rochemonteix C. de, *le Père Antoine Lavalette à la Martinique*, Paris, 1907, p. 42.

capucins n'eurent en Guyane, sous l'Ancien Régime, qu'une influence passagère ou marginale), ensuite parce que la société guyanaise était peu nombreuse, enfin, parce qu'ils y sont restés plus longtemps qu'ailleurs et y sont revenus aussi plus rapidement. En effet, très regrettés par le Conseil Supérieur après 1763¹³, les jésuites furent rappelés en terre guyanaise après la dissolution de l'ordre et ne quittèrent cette région qu'en 1793 pour y revenir en 1852 afin de s'occuper des occupants du bagne de Cayenne.

Toutefois, pendant plusieurs décennies, leurs pérégrinations à travers la forêt amazonienne à la rencontre des « sauvages » indiens, furent totalement stériles mais leur permirent de faire le deuil d'une évangélisation massive et mythique, tout en envisageant de nouvelles stratégies dont les résultats seraient plus fructueux. Cet échec n'est pas spécifique aux missionnaires jésuites de Guyane et les *Lettres édifiantes et curieuses* contiennent, pour tout le continent américain, les récits de ces nombreuses infortunes pastorales.

Comparativement à la situation démographique des îles, les esclaves noirs n'ont jamais été très nombreux en Guyane. La population blanche, d'origine européenne, quant à elle, n'était constituée aux XVII^e et XVIII^e siècles, que de quelques centaines de petits planteurs, descendants de colons ou de soldats. Ce fut donc en direction des Amérindiens que les jésuites tentèrent d'investir l'essentiel de leurs énergies et de leurs effectifs. Ces derniers, protégés par la forêt, l'espace, les décrets royaux et une colonisation peu active, souffrirent assez peu de l'esclavage, la traite ne concernant généralement que les Amérindiens des régions amazoniennes sous le contrôle des Portugais.

Dans l'ensemble l'histoire religieuse de la Guyane française est assez mal connue et très peu de travaux lui ont été consacrés. L'œuvre d'évangélisation des jésuites en Guyane n'a, à ce jour, fait l'objet d'aucune étude achevée. Seul un mémoire de maîtrise a été effectué dans le cadre de l'université Lyon III sur le père Jean de la Mousse¹⁴ à partir des lettres, relations et journal rédigés par le missionnaire¹⁵ pendant ses périples en terres indiennes à la fin du XVII^e siècle. A quoi ressemblaient et comment étaient organisés les villages missionnaires regroupant quelques centaines d'Indiens à partir de 1713 et jusqu'en 1793 ? On est bien sûr étonné que le principe des *reducciones* paraguayennes (ou *aldeas* en portugais) n'ait pas été appliqué plus tôt. Il serait nécessaire d'en comprendre les raisons et de comparer ces « mini réductions » guyanaises avec leur modèle initial, référence primordiale pour tous les missionnaires jésuites et de surcroît pour ceux exerçant sur le continent américain.

13. Rupp-Eisenreich Britta, *Les Frères moraves, ethnologues de la condition d'esclave ? (îles vierges, petites Antilles, 1731-1768)* in *Naissance de l'ethnologie ?*, Paris, éd. du Cerf, 1985, pp. 124 à 172.

14. Contrairement à ce qui se passa dans les îles, en Guyane, les jésuites ne furent pas expulsés après la dissolution de l'Ordre en 1762/64 et purent rester à titre individuel.

15. Bianchi M.P., *Un missionnaire jésuite en Guyane pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle : Jean de la Mousse (1650-1699)*, mémoire de maîtrise, Lyon III sous la direction de Ch. Frostin, 1982, 222 p.

Certains historiens de la Guyane¹⁶ ont par ailleurs souligné le lien existant entre l'action des missionnaires jésuites et la colonisation. Les Indiens des missions auraient été utilisés par les administrateurs et les colons pour des travaux généralement rémunérés en nature, ce qui aurait suppléé modestement à la pénurie de travailleurs. De quelle façon ces communautés s'inséraient-elles dans la société et l'économie guyanaïses ? Quelles furent leur fonctionnement et leur vie quotidienne (l'ouvrage de Maxime Haubert peut servir de référence en ce qui concerne les missions du Paraguay¹⁷) ? Il serait également nécessaire de retrouver le projet socio-religieux dans lequel elles s'inscrivent qui inévitablement repose avec acuité le problème de l'acculturation.

II. LE CHAMP D'UNE PASTORALE

Cette deuxième partie sera consacrée à la présentation de l'ensemble des activités missionnaires jésuites dans l'espace antillo-guyanais contrôlé par la France aux XVII^e et XVIII^e siècles. Il ne s'agit naturellement que d'une approche superficielle visant avant tout à inventorier des domaines d'investigation, à dégager des centres d'intérêt, à souligner les aspects obscurs ou paradoxaux de l'action missionnaire, à cerner les permanences et les ruptures de la pastorale ignatienne ou encore à apporter les premiers éléments de réponse aux problématiques posées.

1. L'Ordre jésuite et l'apostolat missionnaire en 1640

Lorsque les premiers jésuites arrivèrent aux Antilles le Vendredi Saint 6 avril 1640, la Compagnie de Jésus achevait son premier siècle d'existence. Fondée en 1540, elle avait été façonnée, en pleine crise de la chrétienté, par la volonté d'un homme, par les réflexions d'un mystique pérégrinant à travers l'Europe des premières décennies du XVI^e siècle. Contemporain d'Erasme et de Luther, son fondateur aurait pu être un moment confondu avec les « illuminés », ces prédicateurs submergés d'incessantes visions et de révélations intérieures car lui aussi cherchait les indispensables passerelles vers le divin. Mais en rassemblant, en ces temps schismatiques, les premières énergies qui devaient constituer l'embryon du futur corps d'élite de la chrétienté, Ignace de Loyola, ce « pèlerin de l'absolu »¹⁸ souhaitait avant tout insuffler un dynamisme spirituel à une Eglise profondément déchirée dans sa foi et de laquelle une partie de l'Europe s'était déjà éloignée sinon détachée.

Un tel projet, à cette époque, n'avait rien d'unique car les groupes de clercs assemblés autour d'une règle commune, exhaltant la pauvreté et menant une vie sacerdotale exemplaire parmi les fidèles ou les « hérétiques », étaient nombreux. Ils allaient devenir par la suite, le fer de lance

16. Bibl. Mun. de Lyon, *Relations des missions des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, ms 813. fol. 24 à 201.

17. Mam-Lam-Fouck Serge, *Histoire générale de la Guyane française*, Ibis Rouge éd. Cayenne, 1996, p. 61.

18. Haubert M., *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*, Paris, Hachette, 1967.

et les promoteurs d'un renouveau pastoral dont l'idéal inspirera les décisions du Concile de Trente. Apparurent ainsi, pendant la première moitié de ce siècle, des regroupements de mystiques comme ceux des théatins, des barnabites ou des somasques qui, comme celui des jésuites, inaugurèrent un type nouveau d'ordre religieux refusant avant tout de se couper du monde. De tous, la Compagnie de Jésus devint la plus célèbre et la plus puissante, sans doute à cause de son organisation rigoureuse et de la formation poussée de ces membres. Son essor fut particulièrement rapide. A la mort de son fondateur en 1556, l'ordre comptait déjà mille membres et administrait cent cinquante fondations. Un siècle plus tard, quinze mille jésuites géraient cinq cent cinquante établissements dans le monde.

Dans l'Europe post-tridentine, les congrégations religieuses ont bien souvent constitué les meilleurs et souvent les seuls prosélytes de la réforme catholique. Avec l'Ordre des capucins, la Compagnie de Jésus se plaça aux avant postes des combats menés par l'Eglise romaine pour son nécessaire renouveau et la reprise en main d'une partie de l'Europe qui lui avait échappé. La qualité et la vigueur des prédicateurs et théologiens de la Compagnie ignatienne, la renommée de ses collègues et de ses maîtres contribuèrent sans doute très largement au nouvel essor de la foi romaine. Ayant clairement tracé les nouvelles frontières de l'orthodoxie du dogme, l'Eglise catholique retrouva sa cohésion et la position du Saint-Siège en sortit renforcée. Ainsi consolidée, elle pouvait désormais s'atteler à la poursuite de son expansion extra-européenne.

Le xvi^e siècle et les deux siècles qui suivirent, et ceci jusqu'aux grands bouleversements révolutionnaires de la fin du xviii^e siècle, furent donc propices à l'extension planétaire du catholicisme dont la cause se superposa à la conquête coloniale de quelques Etats européens. Agents les plus assidus de la propagation de la foi catholique dans le monde, les jésuites se comptèrent aussi parmi les plus aptes. Née à l'époque de la Renaissance, la Compagnie de Jésus dont la plupart des membres n'étaient admis définitivement qu'après une quinzaine d'années d'études et de formations philosophique, théologique et scientifique, possédait, plus que d'autres ordres aux origines moyenâgeuses, cette capacité de capter, d'ingérer, de comprendre les nouveaux courants d'idées, d'analyser pour mieux les combattre les « hérésies » protestantes, d'aborder enfin avec quelques chances de conversion les civilisations nouvellement découvertes par les Européens. Les jésuites se montrèrent également les champions d'une juridiction papale universelle comme l'avaient été, avant eux, au xiii^e siècle, leurs prédécesseurs franciscains et dominicains, avec toutefois comme spécificité, ce quatrième voeu prononcé par les membres de la Compagnie, les plaçant sous l'autorité directe du pape conformément à la lettre et à l'esprit des « Constitutions », charte fondatrice de l'ordre dont une première ébauche avait été rédigée dès 1539 par Ignace de Loyola.

Ainsi, les Ignatiens, indifférents à eux-mêmes, espéraient avant tout être utiles à l'Eglise et « s'offrir en holocauste » « pour la plus grande gloire de Dieu » ; le reste, le lieu ou le temps consacré, importait peu. Comme des militaires, auxquels on les a souvent comparés, ces hommes d'action considéraient comme une piètre fin de mourir dans un lit. Pour preuve de cette indifférence, toute la Compagnie se soumettait à la seule

volonté du souverain pontife, le représentant du Christ. Ignace de Loyola écrivait ainsi dans le chapitre relatif aux missions désignées par le Saint-Siège: *Il s'agissait d'être envoyé parmi les fidèles ou les infidèles partout où il jugerait que ce serait utile pour une plus grande gloire divine et un plus grand bien des âmes. La Compagnie n'est pas faite, en effet, pour un lieu déterminé, mais pour être répandue à travers le monde, en différentes régions et en différents pays, avec le désir pour y mieux réussir de laisser au Souverain Pontife le soin de la répartition.*¹⁹

Cosmopolite dès sa fondation et dirigée par un homme exercé aux longs et fréquents déplacements sur les chemins d'Europe, la Compagnie de Jésus n'était certainement pas faite pour un lieu déterminé. Si parfois, à certains endroits, elle est devenue sédentaire, ce fut pour se faire enseignante, par nécessité ou sur sollicitation. Elle conserva toutefois l'âme et la vocation missionnaires avec l'objectif de se tenir en permanence en état de mission comme l'avait été son fondateur auprès du pape Paul III. *Tout ce que Sa Sainteté nous ordonnera pour le bien des âmes ou la propagation de la foi*, précise l'ébauche des Constitutions de 1539, *nous sommes tenus de l'exécuter sans tergiversation ni excuse, immédiatement et autant qu'il est en notre pouvoir, qu'il nous envoie chez les Turcs, aux nouveaux mondes, chez les Luthériens ou chez n'importe quels autres fidèles ou infidèles*²⁰.

Toutefois, le terme « mission » employé par Loyola dans les *Constitutions* n'avait pas encore le sens restrictif qu'il prit par la suite au XVIII^e siècle. L'auteur l'employait dans son acception du Haut moyen-âge. Pour lui, la mission ne désignait qu'un mandat, qu'une tâche que l'on accomplissait pour une personne ou une institution. Comme l'Apostolos chez les Grecs, le Missus chez les Latins, le missionnaire était l'émissaire, le représentant, l'envoyé et s'identifiait ainsi à l'apôtre du premier siècle chrétien, « chargé de mission » par le Christ, porteur de l'Évangile. Dans tous les cas, le mot ne présupposait pas une destination géographique précise et déterminée. Rappelons que durant les règnes de Louis XIII et Louis XIV, toutes les régions et les provinces françaises furent également des terres de mission pour les ordres religieux. Dans certaines, comme la Bretagne ou le Limousin, la pratique religieuse des populations rurales conservait des survivances de paganisme, de cultes agraires, de pratiques magiques et de superstitions, naturellement peu en conformité avec l'écclésiologie post-tridentine²¹. Ce n'est qu'au cours des XVI^e et XVII^e siècles, avec les découvertes et les conquêtes européennes dans le monde, que l'évolution sémantique se produisit. Le mot se spécialisa alors pour ne désigner exclusivement que l'apostolat exercé sur les terres païennes éloignées ou situées aux marges de la chrétienté. Partir en mission signifia alors quitter l'aire culturelle chrétienne pour les lointains royaumes africains du Congo ou de l'Angola, pour la mythologique Chine des Mings ou des Mandchous, pour parcourir jusqu'au Tibet l'empire des grands Moghols, prêcher auprès des daimyos du Kyushu, des « sauvages » Hu-

19. Lécirvain P., *Pour une plus grande gloire de Dieu, les missions jésuites*, Gallimard, Paris, 1991, p. 13.

20. Ignace de Loyola, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, trad. du texte officiel, notes et index F. Courel, Paris, éd. Desclée de Brouwer, 1988, p. 190.

21. Cité par Jean Lacouture, *Les Jésuites*, tome I, Paris, éd. du Seuil, 1991, p. 104.

rons ou Iroquois du Canada ou bien porter l'Évangile sur les terres des indiens Guaranis du Paraguay ou Araucans du Chili.

Car, pour l'Occident chrétien, le monde s'était en quelques décennies brusquement dilaté, gonflé d'espaces immenses, de terres innombrables qui depuis des siècles avaient échappé à l'évangélisation. Les possibilités de destination semblaient infinies, la tâche à accomplir considérable. Ce changement de dimensions culturelles et géographiques qui participait à la césure entre Moyen-âge et Renaissance, devait immanquablement susciter des interrogations, provoquer en Europe des changements dans les façons de penser, de concevoir l'Homme, de percevoir Dieu, soulevant chez certains des espoirs de conquêtes et chez d'autres, des perspectives de conversions nouvelles.

En s'immergeant aux confins de ces nouveaux paganismes, le missionnaire semblait renouer avec les toutes premières prédications chrétiennes, avec l'isolement des premiers croyants, avec également les persécutions dont fut victime l'Eglise originelle. Souffrir pour Dieu et les Hommes à l'image du Christ n'était-ce pas la meilleure façon de se comporter comme un Saint ? La martyrologie missionnaire, évoquée et transmise par les lettres et les relations régulièrement publiées en Europe, stimulera plus d'une vocation. Toutefois si l'Évangile à l'époque de Néron ou de Domitien se diffusait de proche en proche par les premiers chrétiens transformés en missionnaires spontanés, les missionnaires des ^{xvi^e} et ^{xvii^e} siècles furent avant tout les hérauts d'une Eglise puissante et hiérarchisée soutenue par des Etats et des rois tout aussi puissants, fervents catholiques certes, mais subjugués par l'étendue des terres et des richesses qui semblait désormais à portée de voile de n'importe quel brigantin ou autres caravelles. La différence est donc de taille et le problème de la « distance culturelle » se posait ici avec encore plus d'acuité que lors du premier siècle quand il s'agissait pour l'apôtre Paul de transmettre un message chrétien, né dans une culture judéo-palestinienne à un monde hellénistique bien différent. Compagnons de route des soldats, des commerçants et des aventuriers, les missionnaires, porteurs de la parole du Christ, risquaient naturellement d'intégrer des peuples dont on déconsidérerait ou niait la culture, à une Eglise plus latine qu'universelle. Un des grands mérites des jésuites fut peut-être d'avoir pris en compte, plus que toute autre congrégation, dans une stratégie mondialiste d'évangélisation, la culture des populations rencontrées, pour y adapter, afin de mieux l'y enraciner, le message chrétien.

2. *Projet politico-religieux et ministère apostolique auprès des Européens*

Les premiers pas des ignatiens aux Antilles, nous sont connus grâce à une relation et une lettre du père Bouton²² qui nous fournissent des témoignages précis sur la vie, les occupations et les difficultés des habitants des îles françaises et nous renseignent également sur les perspectives missionnaires que pourraient envisager la Compagnie dans une ré-

22. Elisabeth Labrousse, Robert Sauzet, *La lente mise en place de la réforme tridentine (Histoire de la France religieuse)*, sous la direction de J. Le Goff et de R. Rémond, tome II, éd. du Seuil, 1988, p. 434.

gion qui lui était auparavant inaccessible car réservée à d'autres ordres religieux. Le RP Bouton, professeur de théologie et de philosophie de presque cinquante ans, à la santé fragile, et qui éprouve quelques difficultés à passer de l'enseignement à une activité apostolique, a sans doute été choisi par la Compagnie pour ses qualités et ses capacités intellectuelles, pour son sens de l'observation. Selon lui, *ceux qui font le négoce des âmes peuvent espérer une triple moisson dans ces régions insulaires*²³. Trois populations bien spécifiques seraient concernées par l'évangélisation et l'action apostolique : les Français, les barbares nègres et les sauvages Caraïbes.

Jésuites et colons

La première population citée dans la relation du RP Bouton, celle des Français, peu nombreuse et isolée en 1640, devait ultérieurement connaître une progression numérique constante. Celle-ci constitue la raison initiale mais aussi l'objectif obligé de la présence des jésuites en Martinique. La Compagnie des Isles d'Amérique ne pouvait en effet, laisser un millier de Français dépourvus de secours et de soins spirituels en un siècle où tout bon chrétien au crépuscule de sa vie ne mourait et n'était mis en terre qu'en présence d'un prêtre. Cette même Compagnie de commerce se devait également d'attirer la main d'œuvre, les compétences et les capitaux nécessaires à la mise en valeur de ces terres lointaines françaises et s'obligeait donc à en présenter une image positive. Comme le rappelle le RP Bouton, le nombre des Français *croîtra encore plus lorsqu'on saura que les moyens n'y manquent pas d'y faire aussi bien son salut qu'en France*²⁴. Celui qui fut le fondateur de la première mission jésuite aux Antilles (appelée aussi *mission des Isles d'Amérique* ou *mission des îles du vent*) ne paraît donc pas ignorer l'active propagande de la Compagnie pour peupler les îles. Sans doute, avait-il lu avant son départ le récit, rapporté par la Gazette de Théophraste Renaudot dans son supplément du 26 février 1638, des *Exploits et logements des Français dans l'isle de la Guadeloupe*. D'essence profane ou religieuse, ces chroniques du Nouveau Monde provoquent le départ d'engagés ou suscitent tout aussi bien des vocations mystiques servant ainsi deux causes : celle du commerce et celle de l'évangélisation. Peut-être faut-il comprendre ainsi la dédicace du RP Bouton *A MM. de la Compagnie des îles de l'Amérique* qui, en exergue de l'édition de 1640 de sa relation, rappelait :

C'est à ce dessein que j'ai repassé les mers, que je suis ici, et que j'ai pris la résolution de donner au public ce petit narré sous votre nom. Je ne le puis présenter à d'autres sans préjudicier à vos droits. Et comme il est tout à vous, j'espère aussi qu'il recevra un accueil favorable. On connaîtra bien à son langage qu'il vient du pays des sauvages, puisqu'il ne parle pas beaucoup mieux français qu'eux. Mais, néanmoins, tel qu'il est, il prétend paraître pour votre service, désabusant ceux qui ne

23. Bouton J., *Relation de l'établissement des Français depuis 1635, en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, 1640.

24. Bouton J., *Relation...*, op. cit., p. 131.

*peuvent croire qu'il y ait maintenant tant de bien en cette île que vos soins et votre piété y en ont procuré...*²⁵

Cette déclaration d'allégeance envers les dirigeants de la Compagnie des Isles de l'Amérique s'explique aussi certainement par l'âpre concurrence que les ordres religieux se livraient sur ces territoires éloignés. Pour les jésuites qui n'avaient pas encore obtenu les autorisations de Rome pour l'exercice de leur apostolat aux Antilles²⁶, il fallait entretenir et consolider le seul véritable soutien qu'ils possédaient, celui du principal dirigeant de la Compagnie des Isles, François Foucquet (1587-1640), le père du célèbre surintendant de Louis XIV, membre du Conseil d'Etat où il était chargé des affaires de la mer. Là, comme en de nombreuses occasions, les jésuites firent preuve de pragmatisme. Enfin, le dernier intérêt, pour le RP Bouton, de s'intéresser à ces Français qui sont laissés en *état d'abandonnement* consiste à éviter que ces derniers ne deviennent *barbares et sauvages*, d'abord par devoir et charité chrétienne, mais également parce que ces chrétiens non encadrés spirituellement ne peuvent transmettre qu'une image dégradée et négative du christianisme aux populations amérindiennes destinées à l'évangélisation et compromettre ainsi cette dernière.

Cette deuxième catégorie de la population des îles, *ces sauvages* dont parle le père Bouton, constitue la cible essentielle, le sens profond, le but essentiel de la mission jésuite aux Antilles. ... *il n'est pas moins nécessaire et agréable à Dieu d'empêcher que les anciens chrétiens ne deviennent sauvages que d'attirer les sauvages à se faire chrétiens* précisera-t-il dans sa relation. En fait, les jésuites n'avaient certainement pas traversé l'Atlantique pour exercer un simple ministère paroissial. Cela ne correspondait ni à leur vocation, ni à leurs ambitions. La Compagnie avait toujours interdit à ses membres de gérer des paroisses. Le Général de la Compagnie de Jésus le rappellera fermement au supérieur des jésuites de la Martinique en 1654²⁷ lui demandant de n'accepter la charge d'une paroisse que provisoirement en attendant que des prêtres séculiers puissent parvenir en plus grand nombre. Toutefois, aux Antilles, ce provisoire dura longtemps et les jésuites poursuivirent l'administration des paroisses *ex charitate* et non *ex justitiâ* comme il leur était recommandé mais ces derniers n'en furent pas entièrement responsables car le recrutement de prêtres séculiers fut toujours problématique et la création d'un évêché ne se fit qu'en 1851.

L'obsession de l'unicité religieuse

A la différence des autres ordres religieux présents dans l'espace antillo-guyanais, les jésuites ont été porteurs d'un véritable dessein politico-religieux pour la région. De façon intangible et avec assiduité, ils défendirent à travers leurs correspondances, leurs interventions auprès des autorités locales ou leur action missionnaire, l'objectif d'un monopole total de l'Eglise catholique sur la vie religieuse. Ce projet répondait, en

25. Bouton J., *Relation...*, *op. cit.*, p. 133.

26. Bouton J., *Relation...*, *op. cit.*

27. En principe depuis 1623, aucun missionnaire ne pouvait exercer son ministère sans patente de la Congrégation de la Propagande.

fait, à la vocation originelle et intrinsèque d'un Ordre, né au milieu du ^{xvi}^e siècle pour défendre et redynamiser avant tout, une Eglise catholique assiégée par les « hérésies » protestantes. Par ailleurs, loin de l'Europe, de ses déviances et de ses perversions, sur les terres d'un monde neuf, il était tentant de rêver à une Eglise unie et unique. Pourtant le danger était déjà dans la place. Les protestants hollandais et anglais avaient investi une partie de l'espace délaissé par les catholiques hispaniques. De plus, la colonisation française avait même été menée et dirigée à certains endroits, par des protestants français. Sur l'île de la Tortue, « l'hérétique » Le Vasseur n'avait-il pas fondé une véritable « République huguenote » de 1640 à 1652 ? La présence protestante sur les terres françaises de l'Amérique méridionale était donc, dès le début de la colonisation, une réalité non négligeable comme l'a montré Gérard Lafleur dans son étude sur les Protestants aux Antilles²⁸. Cette communauté protestante était particulièrement influente dans les milieux du commerce et de la banque et fut généralement appréciée des gouverneurs locaux. Elle se renforça même par la suite, avec l'arrivée des Hollandais du Brésil, chassée de leurs plantations sucrières du Nordeste brésilien par les Portugais en 1654. Pendant plusieurs décennies, cette communauté fut tolérée par les autorités locales qui fermèrent les yeux sur le profil religieux des nouveaux émigrants. Elle se fit toutefois assez discrète car les règlements royaux depuis la création des premières compagnies à l'époque du Cardinal de Richelieu, interdisaient formellement la présence de non-catholiques sur ces terres françaises d'Amérique et la pratique de tout autre culte que celui de la religion Catholique, Apostolique et Romaine. Les protestants n'eurent ainsi officiellement ni pasteur, ni temple et se faisaient enterrer sur leurs habitations. Leurs esclaves devaient en outre, systématiquement être encadrés par les ministres du culte catholique.

La communauté juive quant à elle, connut jusqu'à son expulsion en 1683²⁹, une assez large liberté de culte et possédait synagogues et cimetières particuliers. Arrivée elle aussi, pour une part, du Brésil, menacée par les pogroms et l'Inquisition portugaise, elle s'installa vers 1654-55, dans les Antilles françaises, essentiellement en Martinique, en particulier dans le quartier marchand, en contrebas du fort Saint-Pierre où elle vécut du commerce transatlantique mais aussi pour quelques uns de ses membres, ce qui est plus surprenant, de l'agriculture³⁰.

Face à ces deux communautés, les jésuites se montrèrent intransigeants et intolérants même si, sur le plan commercial, ils n'hésitèrent pas à utiliser les services des uns et des autres. Dans le domaine du spirituel, aucun compromis, aucune ouverture n'était possible car à terme, il s'agissait bien de faire disparaître ces deux minorités et d'affirmer le monopole de la religion catholique sur les îles de l'Amérique française. Toutefois, pour les jésuites, ces deux populations nécessitaient deux approches différentes et deux démarches spécifiques. Les premiers, protestants, à force de persuasion et d'un travail méthodique et rigoureux pouvaient toujours renier leur hérésie et retourner dans le giron du catholicisme. Pour cer-

28. Rochemontais C. de, *le Père...*, op. cit., p. 23.

29. Lafleur Gérard, *Les protestants aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime*, Société d'histoire de la Guadeloupe, Basse-Terre, 1988.

30. Ordonnance royale du 24 septembre 1683, CAOM, coll. B10, F^o 29.

tains, la manière forte, l'expulsion, serait envisageable. Les femmes et les enfants des protestants, considérés comme moins fermes dans leur conviction religieuse, devaient faire ainsi l'objet d'une attention particulière de la part des jésuites et chaque conversion de protestant fut, pour les missionnaires, une vraie victoire et l'aboutissement d'un long combat. Pour les seconds, les juifs, la chose était entendue depuis longtemps. Ils étaient inconvertibles. Dans leurs relations épistolaires, les religieux l'écrivirent et le répétèrent. Seul, le scalpel de l'exclusion ou l'enfermement ghetto pouvaient avoir une réelle efficacité et protéger la communauté catholique. A partir de 1681, les *jesuites firent quelques remontrances sur la conduite des Juifs* précise un rapport établi et cosigné par le gouverneur de Blénac et l'intendant Bégon³¹. En fait, le mémoire rédigé par les jésuites contre les juifs, intitulé *Remontrances que font les pères jésuites à la Martinique à l'égard des juifs habitués dans cette isle*³², permit au gouverneur de Blénac de plaider la cause de l'expulsion de la communauté juive des Antilles auprès du roi en 1683. Dans le mémoire en question, le Supérieur de la Mission, le père François le Mercier, réclamait pour les juifs, l'interdiction de posséder des esclaves chrétiens, de pratiquer leur religion, d'occuper une charge publique, d'être employés dans les domaines et les fermes et l'obligation d'assister régulièrement *chaque semaine ou chaque mois* à une instruction religieuse dirigée par un ecclésiastique. Il ressuscita pour l'occasion la proposition du pape Innocent II au Concile de Latran en 1215, de faire porter un signe distinctif aux juifs et qui deviendra par la suite généralement, la rouelle, cette pièce d'étoffe ronde et jaune portée sur la poitrine. Le mémoire des jésuites de Martinique se contenta de mentionner et de préconiser « *le port d'une marque spéciale* » pour les juifs qui souhaitaient encore demeurer dans les îles françaises.

En 1683, les juifs furent expulsés. En 1687, avec l'application stricte de l'édit de Fontainebleau, ce fut au tour des protestants. Après cette dernière date, on peut considérer que l'unité religieuse sur les terres françaises de l'Amérique méridionale et équinoxiale était réalisée, les présences juive et protestante ne demeurant plus qu'à l'état résiduel. La politique religieuse intransigeante menée aux Antilles françaises par Louis XIV avait-elle été guidée, influencée par les pères jésuites ou bien les mémoires des jésuites sur les Juifs et les Huguenots³³ ne servirent-ils que d'argumentaire, de justification d'une politique déjà décidée? L'attitude et l'influence réelles des jésuites durant cette période restent encore à démontrer.

3. L'évangélisation des Amérindiens

Le modèle des jésuites américanistes : les « reducciones » paraguayennes

L'évangélisation des Indiens fut donc l'option première qui devait marquer durablement l'orientation de la mission. Outre qu'originellement

31. Lafleur Gérard, *Les juifs aux îles françaises du vent (xvi^e-xviii^e siècles)*, bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe n° 65-66, 1985, pp. 77-126.

32. CAOM, col. C8A3 F° 251, rapport du 13 février 1683.

33. CAOM, col. C8B1, 13 février 1683. Transmission de "*Remontrances..*" signé par J.J. Farganel et François Le Mercier, Supérieur de la Cie de Jésus, rédigé le 26/12/1681.

la colonisation avait été conçue et présentée comme le moyen d'évangéliser tous les peuples restés dans l'ignorance du message christique, l'apostolat auprès des peuples amérindiens correspondait, en particulier chez les jésuites, à ce qui se pratiquait déjà sur tout le continent sud-américain. Fondées dès 1610, les *reducciones* jésuites du Paraguay comptaient quarante villages indiens en 1640 regroupant entre 150 000 et 200 000 âmes guaranis³⁴ et mobilisaient plus de deux cents jésuites. Le modèle avait essaimé ensuite à travers tout le continent et se retrouvait, avec des écarts et des différences notables, sur les territoires du nord-ouest mexicain, en Basse-Californie, au sud du Chili chez les Araucans, chez les Moxes du nord bolivien ou encore chez les Maynas de l'est équatorien pour ne citer que ceux-là. Incontestablement, les premiers jésuites arrivés aux Antilles connaissaient cette expérience des « réductions », celle-ci étant devenue une référence pour tout jésuite en mission. Une île comme celle de la Martinique, dans laquelle les Amérindiens disposaient, encore en 1640, librement de la moitié du territoire, a certainement dû susciter, dans l'esprit du RP Bouton, des projets de conversions dans le cadre de « *reducciones* » antillaises. Car de ces *sauvages*, oisifs, *cruels*, *inconstants*, *trompeurs*, *sans foi*, *sans loi*, *sans appréhension de la justice divine*, Dieu et des *hommes assités de sa grâce et puissance* pourraient de ces pierres faire des *enfants d'Abraham* et les « réduire » peu à peu à la loi civile et religieuse (*ad ecclesiam et vitam civilem reducti*). Cette orientation des missions jésuites aux Antilles se confirma par la suite. Plus encore, les îles ne seraient qu'une étape vers le continent où les possibilités de conversion apparaissaient innombrables. Le père Pelleprat note ainsi dans sa Relation de 1655 : *Le zèle que nos missionnaires ont toujours eu pour le salut de ces barbares, leur a fait rechercher toutes les occasions de travailler à leur conversion; puisque c'était le principal motif qui les avoit attirés dans l'Amérique. Ils jugèrent à propos de commencer par ceux de la Martinique, qui étoient comme les domestiques des François, afin que les ayant gagnés, on s'ouvrit par leur moyen un chemin dans la Terre ferme, où l'on savoit qu'il y avoit des peuples innombrables*³⁵. L'action des jésuites dans l'espace antillo-guyanais semblait ainsi s'inscrire dans le cadre d'un vaste projet englobant l'ensemble du continent sud-américain, projet soutenu dès 1609-10 par le général Claudio Aquaviva, le quatrième successeur de Loyaola, et visant à multiplier les créations de « réductions » permettant aux jésuites d'acquérir, de fait, le monopole de l'évangélisation dans certaines régions et sur certains peuples.

Aux Antilles, les jésuites n'étaient pas les premiers à s'intéresser aux Amérindiens. Un dominicain, le père Raymond Breton, qui avait connu les premiers jours de la colonisation en Guadeloupe à partir de 1635 et devait rester dix neuf années sur cet archipel, passa, à l'occasion de plusieurs séjours, près de cinq années chez les Caraïbes de la Dominique. De cette rencontre et de cette expérience, il laissa plusieurs ouvrages dont une grammaire et un dictionnaire de la langue caraïbe. Chez les jésuites, c'est le père Denys Mesland, grand admirateur de Descartes à qui il écrivit

34. CAOM, col. C8B1, *Mémoire sur les Huguenots de l'Amérique donné par les pères jésuites*, 1685.

35. Lacombe Robert, *Guaranis et jésuites*, Paris, 1993, p. 102.

à plusieurs reprises son dessein de convertir les sauvages³⁶, qui fut dès 1645 le premier missionnaire auprès des Caraïbes de Martinique et, plus tard, le fondateur de la mission de la Terre ferme dite *Mission de Cayenne* ou de la *Guyane française*. En 1651, il se rendit dans l'île de la Grenade et profita de la première occasion pour se rendre sur le Continent. Il prit alors contact avec des indiens Galibis et remonta l'Ouarabiche sur l'une de leurs pirogues durant quarante lieues et demeura parmi eux pendant près d'une année. Lui aussi étudia de près le mode de vie de ces Amérindiens en apprenant leur langue et en composant une grammaire et un dictionnaire³⁷. Deux années plus tard, en juin 1653, de la Martinique, il repartit à destination du continent américain en compagnie du P. Ignace Pelleprat avec ordre de bouche de passer en Gouyane, c'est-à-dire entre Irinoque et la rivière des Amazones³⁸ afin d'établir un poste avancé pour les jésuites dans cette région. Sollicité par les autorités espagnoles, il partit prêcher l'évangile dans les villages de l'Orénoque, de l'Amazone et de la Cordillère des Andes auprès d'une soixantaine de populations amérindiennes différentes. Le père Pelleprat tenta de poursuivre le travail entrepris par son prédécesseur parmi les Indiens Galibis mais dut faire face à de nombreuses difficultés. L'auteur en 1655 d'une relation sur la mission des Pères de la Compagnie de Jésus dans les Isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale avec une introduction à la langue des Galibis, est, comme tous les autres jésuites de cette époque, arrivé volontairement aux Antilles après en avoir fait la demande auprès de ses supérieurs (lui, la renouvela à cinq reprises). Ce Bordelais a également étudié la philosophie, la théologie, enseigné la grammaire; il ne correspond peut-être pas à l'image traditionnelle du jésuite telle que la Compagnie entendait la façonner, image d'un militant aux humeurs tempérées, respectueux des règles et des préceptes, s'efforçant de tout prévoir avec minutie³⁹. En fait, parmi les jésuites déjà rencontrés, beaucoup, isolés, sont amenés à prendre des initiatives, à suivre leur intuition sinon leur exaltation et parfois à ignorer les recommandations ou les « ordres » de leur supérieur direct. C'est le cas de Pierre Ignace Pelleprat débordant de projets grandioses pour la conversion des Indiens. Malgré l'avis négatif de ses confrères et de son supérieur, celui-ci, lecteur et admirateur de Bartolomé de Las Casas, l'auteur de l'*Historia de la Indias* et le pourfendeur de l'*encomienda*, envisage de créer un Etat et une Eglise, d'organiser une colonie française dans la région de l'Ouarabiche avec la fondation d'une ville aux frontières de sept nations où il est fait usage des principales langues, et y installer des collèges pour les garçons et des pensionnats pour les filles, de jeter les fondements d'une vice-province, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'attendre de France des réponses⁴⁰.

36. Pelleprat I., *Relation des missions de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale avec une introduction à la langue des Galibis*, Paris, 1655, p. 57.

37. David B., *Dict...*, op. cit., tome I, p. 235.

38. David B., op. cit., tome 1, p. 172.

39. Mesland D., Arsi : Catalogues, Gall. 106. lettre du 23 sept. 1654.

40. Polzer C., *Rules and precepts of the Jesuit Missions of North-Western New Spain*, Tucson, The University of Arizona Press, 1976, 141 p. - instructions édictées entre 1610 et 1763 pour les missionnaires jésuites travaillant au Nord-ouest du Mexique, cité par Frostin C., actes du 109 congrès national des sociétés savantes.

Après s'être entretenu avec le général des jésuites, le père Pelleprat participe à une expédition au cours de l'année 1656 organisée par une nouvelle Compagnie pour la colonisation de la Terre Ferme de l'Amérique méridionale. Comme les tentatives précédentes, en particulier celle de 1652 dont deux témoins⁴¹ ont conté les vicissitudes, celle-ci est un échec et une véritable débâcle. Mal préparée, dispersée rapidement par les attaques indiennes, l'expédition termina sa course à la Jamaïque. Les pertes furent nombreuses. Les missionnaires avaient une fois de plus lié le sort de l'évangélisation à la réussite de la colonisation française dans cette région revendiquée par les Espagnols, occupée et défendue par plusieurs tribus amérindiennes, infestée de moustiques vecteurs de paludisme. Trop souvent improvisées, affaiblies par des dissensions internes, les tentatives d'implantation coloniale ne pouvaient qu'être vouées à l'échec car le climat était rude pour des Européens non avertis, mal acclimatés, pour ces engagés au ventre creux recrutés facilement dans les campagnes et les ports de Normandie, épuisés de surcroît par une longue traversée. Aussi, les missionnaires, sans aucune base arrière, sans une colonie solidement enracinée, sans un espace durablement mis en valeur, peu nombreux et peu accoutumés à ces régions humides et chaudes ne pouvaient que s'épuiser à la tâche tout en continuant à s'émerveiller devant *ces régions blanches pour la moisson et ces peuples barbares... dont on ne peut rien dire de plus doux, de plus chaste et de plus innocent*⁴². Malgré tout, les « hommes en noir » pensaient tenir là leur Eldorado, immense, riche de promesses mais qui, comme l'autre, celui des chercheurs d'or, se révélera tout aussi inaccessible et mythique.

1652-1704 : l'échec des missions en terres caraïbes

À la recherche d'une autre voie d'accès vers le continent, les Jésuites tentèrent en 1652 de créer un établissement sur l'île de Saint-Vincent, lieu de rencontre et de commerce entre les Caraïbes des îles et ceux de la Terre Ferme. Ce premier essai se termina tragiquement. Deux missionnaires, les pères Aubergeon et Gueimu, suite à une altercation entre quelques Français et les Caraïbes, furent massacrés par ces derniers en janvier 1654. La mission fut interrompue et laissa la place à une répression commandée de la Martinique par le gouverneur général, le sieur Du Parquet, inquiet des agressions qui se multipliaient contre les Français non seulement à Saint-Vincent mais également en Dominique ou dans l'île de la Grenade. La paix retrouvée, les jésuites poursuivirent leur œuvre missionnaire avec difficultés et peu de résultats. Ils tentèrent de s'y maintenir malgré les tensions fréquentes entre les autorités françaises et les Amérindiens insulaires. Devant le peu de progrès réels de la mission c'est-à-dire devant le peu de conversions, certains s'interrogèrent sur l'utilité de maintenir des pères dans cette « République caraïbe ». Le gouverneur général de Baas note ainsi en 1674 :

41. ARSI, Gall n° 294-296, 01/11/1655. P. Pelleprat.

42. Biet A., *Voyage de la France équinoxiale en l'île de Cayenne entrepris par les Français en l'année 1652*, Paris, 1664. Laon J. de, *Relation du voyage des Français au cap de Nord*, Paris, 1654.

*L'isle de Saint-Vincent n'estant habitée que par des Caraybes, les pères jésuites y ont presque toujours tenu un de leur religieux pour travailler à la conversion de ces barbares. La résidence de ce père a toujours esté assez pacifique, et a duré jusques à ce que le R.P. Mercier, visiteur général, est arrivé de France en cette isle, où après avoir examiné les fonctions des missionnaires de son ordre, il jugea que le religieux qui estait à St Vincent, estait plus nécessaire pour instruire les Chrestiens et les nègres que non pas les Caraïbes parmi lesquels on n'a encore fait aucun progres... cela l'obligea d'écrire au Père de s'en revenir à la Martinique, à quoi il obéit*⁴³.

Toutefois comme l'a montré Gérard Lafleur dans son ouvrage sur *Les Caraïbes des Petites Antilles*⁴⁴, les missionnaires jouèrent un rôle essentiel dans les relations franco-caraïbes et ceci pour trois raisons : d'abord, en informant régulièrement les autorités françaises de l'humeur et de l'état d'esprit de ces populations, ils permettaient aux premières de réagir à bon escient car en connaissance de cause et aux secondes d'éviter de se lancer dans des conflits meurtriers. Ils remplirent ainsi le rôle d'intermédiaire entre les deux parties, servant à la fois d'interprète et de temporisateur auprès des « capitaines », ces chefs des populations caraïbes. Ensuite, leurs actions s'inscrivirent dans le cadre des rivalités franco-anglaises, tentant de soustraire à l'influence « hérétique » anglaise, les populations indiennes des îles « neutres »⁴⁵ comme celle de Saint-Vincent. Enfin, dans un contexte politique, celui du début des années 1680, marqué par une intensification de la lutte contre les minorités religieuses dans tout le royaume y compris sur les terres françaises d'Amérique, les missionnaires et en particulier les jésuites, généralement peu portés à l'irénisme, apparaissaient aux yeux des autorités royales comme des instruments d'une uniformisation administrative et religieuse. Leur présence permanente sur l'île de Saint-Vincent pouvait ainsi être considérée par les administrateurs royaux comme une façon de poursuivre la lutte contre ces « minorités » caraïbes indociles et réfractaires à la colonisation en tentant par l'évangélisation de les combattre de l'intérieur, sur leur propre territoire, autrement dit d'estomper sinon de supprimer la spécificité de leurs coutumes et de leurs cultures « barbares ». C'est ici plus globalement le problème de la responsabilité des missionnaires dans la colonisation et dans l'acculturation/déculturation des populations évangélisées, celui du discours et de la méthodologie missionnaires dont il est question et qu'il serait nécessaire d'analyser précisément.

Toujours est-il qu'en 1687, alors que les missions jésuites ne bénéficiaient pas jusqu'à présent d'aide financière particulière, celle de Saint-Vincent fut financée par l'intendant Dumaitz de Goimpy et réactivée par décision royale, ce qui naturellement pouvait changer le sens de la mission. L'intendant demande ainsi de faire payer *aux jésuites pour la mission qu'ils ont entrepris à St Vincent 1406 £ suivant l'estat qu'ils envoient. Cette dépense paraistra un peu forte mais pour avoir la facilité de s'insinuer parmi ces sauvages ils n'ont pu se dispenser de leur faire quelques libéra-*

43. Pelleprat A., *Rel...*, op. cit., p. 177.

44. CAOM col. C8 A1 P° 279, 08/06/1674, De Baas.

45. Lafleur G., *Les Caraïbes des Petites Antilles*, éd. Karthala, Paris, 1992.

litez. Les pères jésuites supplient affin de n'estre pas dans la suite obliger d'importuner d'un pareil détail de leur régler ce que l'on jugera à propos⁴⁶. Les jésuites qui n'ont pas perdu de vue leur objectif initial, la christianisation des Indiens de la Terre Ferme, revendiquèrent auprès des autorités compétentes le monopole de l'évangélisation des Caraïbes dans les îles et sur le continent. *Ils souhaiteroient aussy s'employer, poursuit Dumaitz de Goimpy, pour la conversion des sauvages de la terre ferme et n'estre point borner à St Vincent seul, ainsy ils demandent qu'on comptienne dans la fondation de cette mission toutes les terres occupées par les Caraybes à la réserve de la Dominique dont les Jacobins sont depuis longtemps en possession pour y faire les mêmes fonctions*⁴⁷.

La mission jésuite de Saint Vincent n'en porta pas vraiment beaucoup plus de « fruits » et le père Labat, jacobin, dans un style incisif dont il a le secret, le remarque lors de son passage dans cette île en septembre 1700 :

*Je descendis à terre pour voir le P. le Breton, jésuite, qui y fait la mission depuis bien des années, et bien inutilement. Il était seul alors, c'est-à-dire qu'il n'avait point de religieux avec lui, car d'ordinaire il y a un père coadjuteur. Il n'avait pour compagnie qu'un Français, et deux jeunes nègres pour le servir ; il était toujours à la veille d'être massacré par les Caraïbes, comme l'ont été plusieurs autres des ses confrères, quand les sauvages sont ivres, ou qu'ils s'imaginent que c'est la demeure d'un missionnaire parmi eux qui les rend malades, ou qui empêche qu'ils ne soient heureux à la chasse ou à la pêche...*⁴⁸

L'auteur du *Nouveau voyage aux îles d'Amérique* poursuit par quelques phrases assassines qui dressent un bilan plutôt terne de l'action jésuite auprès des Caraïbes :

Tout le progrès que les missionnaires ont fait jusqu'à présent chez ces sauvages a été de baptiser quelques enfants qui étaient à l'article de la mort, car pour les adultes, on y a été trompé tant de fois qu'on ne s'y fie plus, à moins qu'ils ne soient prêts à rendre les derniers soupirs, et que l'on ait des raisons très fortes pour être persuadé que c'est avec sincérité qu'ils demandent le baptême. Ce bon père eût bien voulu que je lui eusse tenu compagnie pendant quelques jours, car en vérité sa vie était bien triste, bien dure, et plus digne d'admiration que d'imitation.

Le père Le Breton⁴⁹ dont il est question ici (à ne pas confondre avec le dominicain Breton), issu d'une famille noble de Blois, fit plusieurs séjours à St Vincent sans en tirer effectivement de grands profits pour l'Eglise. Il a laissé d'abondantes notes sur les mœurs des Caraïbes et les plantes de leurs îles. Ce missionnaire botaniste est l'auteur, entre autres, d'un *Relatio historica de Sancti Vincentii Insulâ Karaòbica* et d'un *Dictionnaire Caraïbe-Français*. Il serait également possible de lui attribuer la rédaction d'un manuscrit intitulé *Description de l'Isle de Saint-Vincent* ré-

46. 1660, traité franco-anglais-caraïbe voir Lafleur G., *op. cit.*, p. 262.

47. CAOM C8A4 F° 321, 22/04/1687, Dumaitz de Goimpy (intendant).

48. CAOM C8 A4 F° 321, 22/04/1687, Dumaitz de Goimpy.

49. Labat J.B., *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique*, La Haye, 1722, p. 298.

digé, semble-t-il⁵⁰, au début du XVIII^e siècle par un missionnaire ayant vécu longtemps parmi les Caraïbes de Saint-Vincent. Hormis son intérêt stratégique pour les Français, la présence des jésuites dans cette île fut, à la fin du XVII^e siècle, remise en cause par les officiers et commissaires royaux et les jésuites eux-mêmes. On manquait alors « d'ouvriers apostoliques » pour les cures de la Martinique et pour évangéliser et catéchiser les esclaves noirs qui, chaque année, arrivaient en plus grand nombre. Le supérieur général des jésuites, le père Pierre Combaud, avait aussi d'autres projets dans les Petites et les Grandes Antilles : d'abord réinstaller les jésuites à Saint-Christophe qui après la paix de Ryswick en sept. 1698 avait été rendu à la France, ensuite fonder une mission à Saint-Domingue (1703) en remplacement de celle des capucins. En 1704, la mission de Saint-Vincent fut donc définitivement abandonnée. Cette décision constitua sans doute un tournant dans l'orientation que prit par la suite l'action missionnaire jésuite aux Antilles. Après un demi-siècle d'apostolat auprès des Caraïbes insulaires, ceux-ci semblaient toujours aussi imperméables à la pratique et aux discours religieux des pères. Devant le manque d'effectifs, il était désormais nécessaire de reconnaître les échecs et de choisir des solutions efficaces. Dans les îles, l'objectif initial proclamé de la mission, la « conversion des sauvages » caraïbes, fut donc abandonnée dès les premières années du XVIII^e siècle (ou ne fit l'objet, par le suite, que d'actions ponctuelles ou isolées) au profit d'une amplification de l'œuvre d'évangélisation auprès des esclaves noirs. Dans un rapport adressé au général Michel-Ange Tamburini, le Père Combaud justifie ainsi ses décisions et ses choix :

Jusqu'à l'année 1704, nous avons eu des missionnaires dans l'île Saint-Vincent, place où se sont retirés le reste des Caraïbes qui occupaient nos îles. On leur a accordé cette île, où ils vivent en repos et en liberté. Durant plus de trente ans qu'on a travaillé à les instruire, en vivant avec eux et presque comme eux, à peine en a-t-on pu convertir trente ou quarante, et il se trouve que durant ce temps, on a baptisé plus de vingt mille noirs esclaves. La raison de cette différence vient de ce que les Caraïbes étant libres, se trouvant dans cette île où il n'y a aucun exercice de religion, n'étant sollicités que par nous, ne craignant et n'espérant rien de nous, ne pouvant se résoudre à quitter leur manière de vivre, ils ne sont nullement touchés de nos raisons, de nos menaces. Il arrive de là que tout ce qu'ils voient et entendent, les éloigne de notre religion, tout, d'autre part, les engageant à rester comme ils sont. Ou ils ne nous écoutent pas, ou, s'ils nous écoutent, c'est sans dessein de se convertir ; ou, s'ils sont tant soit peu touchés, l'indolence qui leur est naturelle, le respect humain qui est leur défaut, et la peine qu'ils ont à se faire violence, les empêcheraient de se convertir ; ou, quand ils auraient assez de courage et de raison pour vouloir être chrétiens, on aurait peine à leur donner le baptême, à moins qu'on ne fût assuré qu'ils quitteraient leur terre pour vivre parmi les Français, ce qu'on ne peut

50. Le Père Le Breton ne ménagea pas ses critiques envers le père Labat : « Le père Labat, écrit-il, semble être du gout de ceux qui aiment mieux composer quantité de livres, que d'en faire peu d'exact... » (cité par B. David, op. cit., T. I, p. 154).

*presque obtenir d'eux. Leur conversion étant par tous ces obstacles presque impossible, on a jugé à propos de les abandonner*⁵¹.

Ces constatations ne sont guère différentes de celles que faisaient le Provincial jésuite du Pérou, José d'Acosta, dans son *Histoire Naturelle et Morale des Indes Occidentales*⁵² en 1557, constatant que les Indiens vivant en totale liberté étaient particulièrement difficiles à christianiser contrairement à ceux qui avaient connu à l'époque précolombienne des organisations politiques autocratiques et autoritaires et qui acceptaient plus facilement la colonisation et l'évangélisation. Il fallait quelque peu dompter, assujettir, policer ces natures sauvages et ignorantes portées naturellement au vice et au péché. Mais contrairement à ce qui s'était passé en Amérique du Sud et en particulier au Paraguay, les jésuites des Antilles n'étaient pas parvenus à structurer et à modeler la société caraïbe, pourtant relativement isolée du monde européen et de ses éventuelles perversions par l'insularité, ils n'avaient pu élaborer ce contrat entre religieux et Amérindiens, qui avait été à la base de la création des « *reducciones* » paraguayennes. Cette société caraïbe, celle de Saint-Vincent en particulier, ils n'avaient pu que l'approcher et l'étudier de près, s'y plonger et s'y insérer sans toujours bien la comprendre. Mais si la « République Caraïbe » n'avait jamais ressemblé à la « République des Guaranis », les pères jésuites furent ceux qui, à cette époque, la décrivent le mieux et laissèrent le plus d'études et de témoignages à son sujet. Les jésuites ont véritablement autopsié la nation caraïbe selon la méthode savante du XVII^e siècle, l'observant, la classifiant, l'inventoriant, la décrivant avec la plus grande exactitude et précision possible. L'échec de la mission n'en était pas moins patent et il nous faudra tenter d'en analyser toutes les causes ; celles, objectives, liées aux conditions de la mission, spécifiques au milieu caraïbéen et aux populations caraïbes d'abord, puis celles plus subjectives, conditionnées par l'approche, la vision et la démarche des missionnaires jésuites de cette région.

1667-1712 : la stérilité des pérégrinations en Terre Ferme

Les résultats furent à peine plus réjouissants en Terre Ferme. Etablie en 1667, la mission de Cayenne dirigée par le père Jean Grillet projeta, en collaboration avec le gouverneur général de Tracy, un travail d'évangélisation auprès des Indiens à une période où le littoral des Guyanes était devenu un enjeu pour les puissances anglaises, hollandaises et françaises qui transféraient ainsi leurs rivalités et conflits d'Européens vers les rivages du Nouveau Monde. La Guyane française et Cayenne devaient en dix années connaître deux assauts et deux invasions, celle des Anglais en 1667 et celle des Hollandais en 1676. Le père Mongin, arrivé en Martinique, à Saint-Pierre, le 7 février 1676, écrit ainsi à son provincial de la Province de Toulouse en décembre 1678 :

51. Anonyme, *Description de l'Isle de Saint-Vincent*, in *Annales des Antilles*, *Bulletin de la Société d'histoire de la Martinique*, n° 9, pp. 31-81, 1961. Présentation du R.P. Pinchon.

52. R.P. Combaud P., *Mémoire concernant la Mission des Pères de la Compagnie de Jésus dans les isles françaises de l'Amérique*, septembre 1707, cité par Rochemontaux C., *op. cit.*, p. 18.

*Tout ce que je puis dire de la mission de Cayenne, c'est qu'elle est très désolée ; ayant été ruinée deux fois, par les Anglois en 1667, et en 1676 par les Hollandois ; et de plus, grandement affligée par la perte du vaisseau qui y portoit quatre des nôtres avec tout ce qui étoit nécessaire pour son établissement. C'est néanmoins le poste du monde le plus avantageux pour la conversion d'une infinité de nations indiennes qui habitent ce vaste pays, qui sont très dociles, d'un naturel très doux, dont les langues sont fort aisées à apprendre et à prononcer, et qui vivent toutes en une parfaite intelligence avec les François*⁵³.

Cela n'empêcha pas les jésuites d'installer leurs premières cures et habitations et de parcourir l'intérieur de la Guyane à la rencontre des nations indiennes comme le recommandait le supérieur général de la mission, le père Lemercier, un des pionniers des missions canadiennes chez les Hurons et les Iroquois. Le père Grillet, le premier organisateur de la mission de Cayenne, devait ainsi remonter l'Oyac à bord d'une pirogue en compagnie du père Béchamel et voyager au cœur du territoire indien pendant cent cinquante deux jours. De ce périple, ils laissèrent un *journal de voyage*⁵⁴ qui nous livre leurs impressions immédiates sur les moeurs des peuples Nourages, Acoquas et Galibis, document riche qui nous permettra de mieux cerner la perception du monde amérindien de la Guyane du xvii^e siècle par ces jésuites qui, à l'exemple de leurs confrères sud-américains, s'écarterent, dès qu'ils le purent, de la corruption et des mauvaises moeurs des Européens, pérégrinant dans les forêts équatoriales à la recherche d'une christianisation idéale. La confrontation avec la réalité du mode de vie des peuples rencontrés fut pour eux parfois rude et décourageante, tant la capacité de ces « sauvages » à recevoir le message évangélique, leur apparaissait prodigieusement réduite. Tout à la fois séduits et choqués, émerveillés et affligés par le mode de vie amérindien, les missionnaires déployèrent une somme prodigieuse d'ingéniosité pour tenter d'abord de se faire accepter, puis écouter pour enfin transmettre en termes acceptables pour le dogme et compréhensibles pour les Amérindiens, le message du Christ. Ce fut peut-être une des spécificités de l'apostolat jésuite que de s'adapter aux conditions objectives de chaque région et à la culture des peuples rencontrés. Toutefois, ce travail ingrat de première évangélisation, effectué dans des conditions particulièrement difficiles, découragea plus d'un missionnaire, même jésuite.

Seule consolation pour les pères, les « Indiens » de la Terre Ferme ne ressembleraient pas aux belliqueux et indomptables Caraïbes des îles. On pense alors à appliquer la méthode sud-américaine, celle des « réductions », qui semble une nouvelle fois la plus appropriée au terrain et à la « nature » de ces peuples. Le père Combaud, déjà cité, le rappelle en 1707 :

A l'égard de Cayenne, outre le soin des Français et des esclaves, il y a une mission de sauvages Galibis ; ceux-ci, bien différents des Caraïbes, peuples féroces et indolents, sont fort dociles et beaucoup plus

53. Acosta J. d', *Historia natural y moral de las Indias*, Séville 1590 cité par Lacombe R., *op. cit.*, p. 82.

54. Mongin R.P., *lettre du 29 déc. 1678*, bibliothèque municipale de Carcassonne, Ms 82, F° 50 à 67, publiée et présentée par Chatillon Marcel in *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe* n° 61-62, 3° et 4° trim. 1984.

*affectueux. Deux de nos pères, qui depuis quelque temps travaillent parmi eux avec un grand zèle, espèrent y faire une bonne moisson en séparant ceux qui se convertiront et composer des bourgs de ceux-ci, les accoutumer au travail et les engager à faire des établissements fixes et commodes; moyen unique et sûr pour faire des conversions permanentes et solides parmi ces nations, moyens qu'ont pris nos pères portugais dans le Brésil et nos pères Castellans dans le Paraguay, moyen qui leur a réussi avec de très grandes bénédictions*⁵⁵.

Mais comme devaient le constater tous ceux qui se sont intéressés à l'histoire religieuse de cette région, le père Rochemontais au début du siècle ou l'abbé Rennard plus tard, la mission de Cayenne des jésuites ne parvenait pas à se développer et pendant de longues années n'eut guère à son actif qu'un *ministère paroissial qui s'adressait surtout aux colons européens, les indigènes restant réfractaires à toute entreprise religieuse*⁵⁶. Ainsi le père Jean de la Mousse, qui laissa de nombreuses relations et lettres⁵⁷, missionnaire en Guyane de 1683 à 1698, ne parvint pas à réaliser une seule conversion. *Tous les fruits de ses travaux et de ses courses apostoliques s'étoient bornés à baptiser en danger de mort quelques enfants* écrivit un de ses successeurs⁵⁸. Cette situation rappelle naturellement les difficultés rencontrées par les jésuites auprès des Caraïbes de Saint-Vincent. Pourtant, en Guyane, on retrouve sous la plume des jésuites les mêmes remarques que celles des jésuites du Paraguay et celles-ci aboutissent aux mêmes conclusions. Les références au Paraguay furent toujours présentes dans les lettres ou les relations quelles que soient les époques, reflétant ainsi un langage et une démarche propres à l'ensemble de la Compagnie et cela malgré la diversité des situations et des adaptations possibles. Elles rappelaient qu'en règle générale, pour aboutir dans l'évangélisation des « sauvages », deux conditions devaient être réunies; tout d'abord isoler les Indiens « du mauvais exemple des Européens », comme cela était souvent le cas : les Indiens vivant soit à l'écart du littoral soit à l'écart des habitations ; ensuite, tenter de mettre un terme à la « vie errante » des « Sauvages », les sédentariser et isoler les chrétiens du reste du groupe. Le père Lombard pouvait ainsi écrire le 24 février 1732 au ministre de la marine, M. de Maurepas :

*... la vie errante que menoient ces Sauvages étoit la principale source du mal. Il me vint donc en pensée que si je pouvais rassembler en un lieu tous les Indiens convertis pour en faire une bonne peuplade, et obtenir en même temps du roi une pension pour l'entretien d'un missionnaire, j'arriverois à mon but, qui étoit de rendre la mission fixe et perpétuelle.*⁵⁹

55. Grillet J. R.P., *Journal du voyage que les Pères Jean Grillet et François Béchamel, de la Compagnie de Jésus ont fait dans la Guyane en 1674*, in *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, éd. F. de Montézon, Paris, 1857.

56. Combaud P. R.P., *op. cit.*, p. 23.

57. Rennard J., *op. cit.*, p. 187.

58. La Mousse J. de R.P., *Relation du troisième voyage du Père Jean de la Mousse chez les Indiens Galibis*, 1686, bibl. mun. de Lyon, Ms 813, f° 94-117 et *Extraits de quelques lettres du R.P. J. de la Mousse, missionnaire de l'Amérique, écrites de Cayenne*, 1687, Ms 813, f° 120 à 141.

59. Lombard A. R.P., *lettre du P. Lombard, supérieur des missionnaires de la compagnie*

C'est sous l'impulsion de ce jésuite et devant le peu de résultats acquis depuis plus de quarante années, que la mission de Cayenne s'oriente alors vers une nouvelle stratégie : le regroupement systématique des Indiens chrétiens en villages.

1713-1763 : l'expérience des villages missionnaires

A partir de 1713, on tenta d'imiter le même modèle socio-religieux des « reducciones » paraguayennes. Le résultat fut loin d'être probant et positif. Il semblerait que la Compagnie de Jésus ne se soit pas donné, dans cette région, les moyens d'aboutir à de véritables résultats. En Guyane comme dans les îles, les missionnaires durent toujours se justifier et défendre, auprès de leurs supérieurs hiérarchiques, leur mission qui n'avait peut-être pas le prestige et la réputation des missions d'Amérique du Sud, du Canada ou de Chine. Le père Brisejon, qui fut le deuxième supérieur de la mission en 1644, se souvient ainsi dans une lettre écrite de France vingt années après son retour d'Amérique : ... *j'ai remarqué, voici bien des années, le peu d'intérêt suscité par ces missions où, pense-t-on, les nôtres ne jouent que le rôle d'un chargé de paroisse, alors qu'ici, s'ils jugent qu'ils y ont pouvoir, ne se font pas faute de fournir ce qui porte au salut des âmes, en laissant de côté ce qui est proprement paroissial.*⁶⁰ On manqua donc en permanence de moyens et d'effectifs d'autant que l'espérance moyenne de vie d'un missionnaire sur ces terres françaises d'Amérique était réduite et qu'au fil des années, le recrutement deviendra plus difficile. La Guyane fit donc partie de cette vaste région, s'étendant de l'Orénoque jusqu'à l'embouchure de l'Amazone, restée à l'écart de la colonisation ibérique, et dont l'espace sauvage et peu hospitalier ne fut jamais véritablement maîtrisé et colonisé. Ainsi, sans une colonisation puissamment implantée, la présence d'ecclésiastiques et le mouvement d'évangélisation ne pouvaient être que superficiels. Par ailleurs, les pères jésuites se firent également accaparer, absorber par la société coloniale et ses obligations, délaissant ainsi leurs projets initiaux. Comme devait le préciser dans un courrier daté de mai 1678 le supérieur général de la mission, le père Lemercier, les jésuites n'acceptèrent de se détourner du travail d'évangélisation auprès des Indiens *qu'à contre-cœur, ... étant donné, expliquera-t-il encore, que les colons ne cessent de pousser de hauts cris, disant que nous étions venus pour leurs intérêts et à leurs frais et qu'il ne leur paraissait pas très équitable qu'ils soient délaissés au bénéfice des barbares.*⁶¹ A la demande donc des autorités et des colons, et devant la pénurie de prêtres, ils finirent par cumuler leurs activités missionnaires avec des fonctions curiales tournées vers les Européens ou même vers les esclaves noirs. Le père Montézon, de la Compagnie de Jésus, recherchant plus tard, en 1857, les raisons pour lesquelles les *religieux ont tardé si longtemps à réaliser le projet, conçu dès l'origine d'évangéliser et de civiliser les tribus sauvages de ces contrées* proposa cette explication :

de Jésus dans la Guyane à son frère le R.P. J. Lombard de la même compagnie in *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, éd. F. de Montézon, Paris, 1857, p. 272.

60. Lombard A. R.P., *lettre du 24 février 1732 in Mission de Cayenne...*, op. cit., p. 270.

61. Lettre du R.P. Nicolas Brisejon, 29/04/1664, ARSI, Gall. 106.

*Parmi les obstacles qui ont concouru à empêcher ou, pour mieux dire, à ajourner l'exécution de ce dessein, on doit signaler d'abord le changement notable opéré dans la position des jésuites de Cayenne, en 1674, l'année même du voyage du P. Grillet. Les pères n'avaient été d'abord appelés dans la Guyane qu'en qualité de missionnaires, pour y travailler à la conversion des nations infidèles du Continent. Et si jusque-là, à raison de la mort ou de l'absence des curés, ils avaient dû presque habituellement desservir les paroisses de l'île de Cayenne, ce n'était qu'une occupation temporaire et dont ils espéraient, tôt ou tard, être déchargés. Mais dans le courant de l'année 1674, les directeurs de la colonie conclurent un arrangement avec ces religieux, par lequel ceux-ci s'obligeaient à remplir désormais toutes les fonctions du saint-ministère, tant à l'égard des colons français que des populations indigènes.*⁶²

La « disette de prêtres », le manque d'effectifs suffisants, handicapèrent fortement l'action missionnaire auprès des Indiens. Après des années de pérégrinations infructueuses, un jésuite, le père Lombard décida de concentrer les Indiens chrétiens en un même endroit. Ce regroupement devait permettre aux missionnaires d'agir plus efficacement sur le comportement des nouveaux baptisés en évitant des rechutes si souvent constatées lorsque ces populations se trouvaient dans leur biotope naturel. On évitait ainsi le retour à des us et coutumes traditionnels, comme la polygamie, et on limitait de même le nombre des apostats.

*j'en connois très peu, explique ainsi le père Lombard dans une de ses lettres, ou, pour mieux dire, je n'en sache presque aucun qui puisse vivre longtemps en chrétien quand il est mêlé avec d'autres sauvages non baptisés. Aussi, je me suis fait une loi de ne baptiser que ceux qui veulent venir s'établir dans la mission : je me contente de les y attirer, et c'est ce que j'ai fait avec assez de succès...*⁶³

L'installation de ces villages évitait également aux missionnaires de parcourir inutilement de longues distances. Ces créations provoquaient aussi de nouveaux besoins chez des Indiens devenus sédentaires, diffusaient, par ailleurs, l'instruction et l'éducation régulière des enfants et rendaient, de surcroît, le missionnaire indispensable à la communauté. *Je suis tout ici missionnaire, curé, médecin, chirurgien, juge, arbitre des différends, etc. Tout passe par mes mains ; il faut que je réponde à tout, que j'accorde tout, que j'écoute patiemment toutes les petites affaires...*⁶⁴ devait s'exclamer le créateur du premier établissement chrétien des Indiens de Guyane.

Installée à Kourou, la première « réduction » guyanaise regroupa quatre nations indiennes : Arona, Koussari, Maraone et surtout en majorité des Galibis qui se trouvaient, en fait, sur leurs territoires. Chaque peuple conservait son organisation et son propre « carbet ». Cette mission in-

62. Archives de la congrégation de la propagande, Scrittura Originali congregazioni Generali, 1680, f° 71-82, lettre du R.P. François le Mercier du 19 mai 1678 de St Christophe (écrite en latin).

63. Lettre du père Lombard (1723) in *Mission de Cayenne et de Guyane française*, éd. F. de Montézon, Paris, 1857, p. 315.

64. Lettre du père Lombard, *op. cit.*, p. 317.

dienne devait regrouper au total près de six cents Amérindiens dans les meilleurs moments mais les épidémies devaient réduire de moitié les effectifs. L'établissement de Kourou servit de modèle et l'exemple fut rapidement suivi par d'autres jésuites présents en Guyane et travaillant auprès des Indiens. Les *Lettres édifiantes et curieuses* contiennent le récit de l'évolution de ces bourgs missionnaires de 1730 à 1744. L'une d'elles décrit la mission de Kourou en 1733 : grande place centrale avec une église, rues rectilignes. Le modèle des réductions sud-américaines semble avoir été appliqué.

*Cette peuplade est située dans une fort belle anse, arrosée de la rivière Kourou, qui se jette en cet endroit dans la mer. Nos sauvages l'ont assez bien fortifiée; elle est traitée, palissadée et défendue par des espèces de petits bastions. Toutes les rues sont tirées au cordeau et aboutissent à une grande place, au milieu de laquelle est bâtie l'Eglise, où les Sauvages se rendent matin et soir, avant et après le travail, pour faire la prière et écouter une courte instruction.*⁶⁵

De Kourou, la nouvelle stratégie d'évangélisation devait par la suite se répandre du Nord au sud de la Guyane française. Trois nouvelles missions indiennes furent créées, dans la région de l'Oyapoc, entre 1725 et 1763 mais ne connurent qu'un développement limité en raison des épidémies qui s'y développèrent. Elles comptèrent, selon les *Lettres édifiantes et curieuses* quelques centaines d'Indiens (deux cents dans celle de Saint-Paul sur les bords de l'Oyapock). Au Nord de Cayenne, une autre mission fut fondée, à Sinnamary, regroupant également près de cinq cents Indiens mais avec un habitat plus dispersé, la mission étant située au centre et les villages indiens à sa périphérie.⁶⁶ On peut ainsi estimer que toutes les missions jésuites réunies de Guyane ont regroupé au mieux un millier d'Amérindiens. Nous sommes naturellement très loin des effectifs des « reducciones » paraguayennes qui comptèrent jusqu'à cent cinquante mille individus avec un encadrement de deux cents jésuites. Toutefois, le regroupement des Indiens dans des missions eut des conséquences plutôt dramatiques et non prévisibles par les missionnaires. Au contact des Européens, les Amérindiens et surtout ceux de la forêt, à la fécondité plutôt faible, furent atteints de maladies pulmonaires ou de la grippe qui les décimèrent. *De 20 000 à 30 000 au début du XVII^e siècle, les Indiens de Guyane passent à 4000 à 5000 vers 1730, 2000 vers 1750, quelques centaines en 1950 ; le phénomène est identique chez les tribus du littoral et celles de l'intérieur. Parmi les premières, les Galibi passent de 5500 en 1600 à 200 en 1787...*⁶⁷

65. *Lettres édifiantes et curieuses*, Tome VII, p. 325, lettre du père Lombard du 11 avril 1733.

66. Pouliquen M., *Deux civilisations originales en Guyane : les Indiens et les Boni*, in *Voyage aux Isles d'Amérique*, publié par les Archives Nationales, Paris, 1992.

67. Pouliquen M., *Deux civilisations...*, op. cit., p. 100.

4. *Missio nigritarum*

Les jésuites et les sociétés esclavagistes antillo-guyanaises

L'évangélisation des Indiens, de ceux qui habitent tant dans les îles que sur le continent depuis le célèbre fleuve Amazone jusqu'à l'Orénoque, avait donc été la cause et le but essentiel des missions, comme devait le rappeler, le père François le Mercier, supérieur de la Compagnie de Jésus dans une lettre écrite en 1678⁶⁸. Il fallait toutefois se rendre à l'évidence. Plus le temps passait, plus les effectifs des Amérindiens diminuaient. A l'inverse, ceux des esclaves noirs africains, les *nègres* ou *sauvages nègres* ainsi désignés dans les correspondances ecclésiastiques ou profanes, ne cessaient de croître. Le père Pelleprat signale déjà dans sa Relation de 1655 :

*Le nombre des esclaves qui sont dans les îles est grand; il se monte bien à présent à douze à treize mille. C'est une marchandise qui ne coûte pas beaucoup de valeur. Les marchands amènent tous les ans plusieurs navires chargés d'esclaves. Trois de ces bâtiments arrivés l'année passée à la Martinique en mirent à terre six à sept cents, ils font horreur et compassion ; on diroit à les voir que ce sont néanmoins des âmes rachetées du sang du Fils de Dieu et les trésors des îles. Un homme passe pour aisé en ce pays, quand il possède vingt-cinq à trente esclaves. M. le général de Poincy en a six à sept cents pour sa part.*⁶⁹

La progression des effectifs, relativement lente lors des premières décades de la colonisation, s'accélère à la fin du XVII^e siècle, pour atteindre, avec l'intensification de la traite, un rythme élevé pendant tout le XVIII^e siècle. En Guadeloupe, la population servile fit plus que décupler de 1700 à 1765, passant de 6 396 esclaves pour une population totale de 10 929 individus à 75 575 esclaves pour une population totale de 88 145 individus. En Martinique, le phénomène fut identique : en 1660, 2 723 esclaves furent recensés, (*Pop. Tot.* : 5 310), en 1670, 6 171 (*P.T.* : 10 065), en 1700 : 14 566 (*P.T.* 21 579), en 1730 : 43 272 (*P.T.* : 56 385), en 1751 : 65 905 (*P.T.* : 79 442), en 1764 : 68 395 (*P.T.* : 81 880)⁷⁰. A Saint-Dominique, le père jésuite Pierre-François Xavier de Charlevoix dénombre, en 1726⁷¹, 100 000 esclaves sur les 130 000 habitants. Ils seront 154 000 en 1754 et 206 539 au moment de la disparition de l'ordre en 1763⁷². Seule, la Guyane, en marge des voies commerciales des navires négriers, échappa à cette évolution, les colons y étant peu nombreux et de surcroît, pauvres, pour la plupart.

Les jésuites se tournèrent donc naturellement vers cette population désolée, *ignorante des choses divines*, et s'attachèrent avec rigueur et attention au soin et à la formation de ces esclaves africains, *les plus mal-*

68. Arch. de la Cong. de la Prop., Scrittura Originali Congregazioni Generali, 1680, f° 71-82, lettre du père Le Mercier du 19 mai 1678.

69. Pelleprat, *Relation...*, op. cit., p. 49.

70. Schnakenbourg C., *Statistiques pour l'histoire de l'économie de plantation en Guadeloupe et Martinique (1635-1835)* in *Annales de la Martinique* n° 21, Année 1977.

71. R.P. de Charlevoix, PFX (CJ), *Histoire de l'Isle espagnole ou de Saint-Domingue*. Paris, 1733, IV, p. 225, cité par Devèze, op. cit., p. 161.

72. Devèze M., *Antilles, Guyanes, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, Sedes, 1977.

heureux de tous les mortels, possédés habituellement par leurs maîtres comme des mulets et des bêtes de somme et ne recevant aucun secours tant pour le corps que pour l'âme⁷³. L'enthousiasme fut d'autant plus grand que l'on ne rencontrait parmi les nègres, aucun des obstacles extérieurs qui se retrouvaient chez les indociles Caraïbes. Bien au contraire, on constate avec une certaine ingénuité que tout ce qu'ils voient et entendent les porte à désirer d'être chrétiens. Leur misère et leur esclavage contribuent à augmenter ce désir quand ils voient qu'étant chrétiens, ils sont consolés et soulagés par les Pères, aimés de leurs maîtres et égaux. L'esclavage devenait ainsi l'allié objectif de l'évangélisation alors que l'apostolat auprès des Caraïbes apparaissait de plus en plus vain et dérisoire. Le père Mongin, missionnaire auprès de deux mille cinq cents esclaves noirs sur l'île de Saint-Christophe, laissa paraître dans un rapport, son désappointement sinon son agacement envers les populations amérindiennes insulaires et pour mieux se faire comprendre de son « provincial », plaça sur un même plan « Caraybes » et « Juifs », les derniers étant considérés comme incontritables et portant en eux de grandes marques d'une nation réprouvée dans leur brutalité et dans leur obstination qui s'est augmentée depuis que leur perfidie a obligé les François de les chasser de nos isles à la réserve d'un fort petit nombre. Une comparaison qui sonne comme un véritable constat d'échec. Aussi, après des décennies d'une évangélisation stérile effectuée auprès des Caraïbes, l'œuvre de christianisation des esclaves de l'autre continent apparaissait presque simple, exténuante certes, mais sans grandes difficultés. Les résultats, par ailleurs, se révélaient dès les premiers moments du travail d'évangélisation, sans comparaison avec ce qui avait été réalisé jusqu'à présent dans la région. Les nègres, tant ceux que l'on porte tous les ans en très grand nombre, que ceux qui naissent icy tous les jours, sont une moisson assurée, peut-on lire sous la plume d'un jésuite de la Martinique, en 1679, et celui-ci d'ajouter que l'... on fait de ces nègres une église très florissante⁷⁴. Le supérieur Lemer cier de constater également à la même époque que les nègres baptisés par nous ont été jusqu'à ce jour plus de trente mille. Presque trois décennies plus tard, le supérieur de la mission avait naturellement changé mais les commentaires et les réflexions étaient identiques et nul ne songeait à changer l'orientation prise alors par la mission, ni même à regretter la fermeture au début du siècle de la mission de Saint-Vincent auprès des Caraïbes : ... durant plus de trente ans qu'on a travaillé à les instruire (les Indiens) en vivant avec eux et presque comme eux, à peine en a-t-on pu convertir trente ou quarante, et il se trouve que durant ce temps, on a baptisé plus de vingt mille noirs esclaves⁷⁵. En fait, les jésuites semblèrent avoir enfin trouvé, dans l'évangélisation des esclaves qui arrivaient chaque année en plus grand nombre, leur Eldorado, leur œuvre authentiquement missionnaire, qui occupera désormais la plus grande partie de leurs effectifs, de leur temps et de leur énergie. De nombreux rapports et lettres insistent particulièrement sur ce ministère dès le début des années 1660, sur cette « missio migritarum »

73. Lettre du père Lemer cier, 18/05/1678, *op. cit.*

74. Lettre du R.P. Mongin du 10 mai 1679 envoyée de la Martinique, ancienne bibliothèque Sainte Geneviève, ms, f° 23 à 39, publiée par M. Chatillon in *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe* n° 61-62, 3° et 4° trim. 1984.

75. Lettre du R.P. Combaud, sept. 1707, *op. cit.*

née pour partie de l'échec de l'évangélisation des Indiens et, pour l'autre, d'une évolution inéluctable des sociétés et des économies insulaires bouleversées par la traite. Pour ces missionnaires pragmatiques, indifférents à eux-mêmes, venus sauver des âmes, vendanger les vignes du Seigneur sur ces terres de l'Amérique française, une récolte spirituelle fructueuse imposait des choix, d'autant que les effectifs des jésuites étaient limités. Courir après d'hypothétiques conversions d'Indiens paraissait désormais, certes, louable mais bien peu rentable et guère raisonnable pour ceux qui, chaque jour, côtoyaient ces foules esclaves, toujours plus nombreuses, dociles, bien disposées au baptême et dont on pouvait aisément contrôler la rectitude de l'engagement chrétien et de la foi. L'évangélisation des esclaves devint ainsi l'objectif principal, le souci permanent des jésuites des Antilles. Les meilleurs éléments de la Compagnie, ceux qui possédaient la plus grande expérience et la meilleure formation théologique, y furent affectés.

Toutefois, on pourrait être surpris, à la lecture des diverses correspondances des jésuites, de ne trouver que très rarement un regard critique sur l'esclavage, de ne percevoir, de la part de ces « lettrés » du XVII^e et XVIII^e siècles que peu d'interrogations, de remarques personnelles, de doutes sur le sens d'un apostolat effectué au sein de sociétés esclavagistes comme si, une fois les quelques instants de réticence et d'étonnement passés au cours du premier contact avec le système esclavagiste, le missionnaire finissait par accepter la servitude et l'anéantissement des corps pour pleinement se consacrer à la conquête des âmes, la seule et unique cause qui vaille et la seule qui lui était autorisée au sein de ces microcosmes insulaires. Le père Labat, certes dominicain et moine à ses instants, exprime peut-être avec son franc-parler habituel ce que ressent l'Européen du XVII^e siècle arrivant aux îles et se trouvant pour la première fois confronté à l'esclavage. L'auteur du « Nouveau Voyage aux Isles de l'Amérique », décrit les premiers esclaves rencontrés, alors que son vaisseau vient à peine de mouiller dans la grande et profonde rade de Saint-Pierre en Martinique : *Il vint beaucoup de nègres à bord ; ils n'avaient pour tout habillement qu'un simple caleçon de toile, quelques-uns un bonnet ou un méchant chapeau, beaucoup portaient sur leur dos les marques des coups de fouet qu'ils avaient reçus : cela excitait la compassion de ceux qui n'y étaient pas accoutumés, mais on s'y fait bientôt*⁷⁶. Un instant de compassion donc, puis l'accoutumance. Par ailleurs, on ne venait pas dans les îles sans savoir, sans avoir lu ou entendu surtout lorsque l'on était jésuite. Certains attendirent plus de dix années avant de partir vers ces missions lointaines et eurent donc tout le loisir de consulter les lettres et relations de leurs prédécesseurs qui circulaient certainement dans la Compagnie ignatienne lorsqu'elles ne servaient pas directement à la formation des candidats au départ. L'esclavage n'était donc pas une découverte à l'arrivée mais plutôt une donnée avec laquelle il fallait s'habituer à travailler et dont on savait qu'elle était l'axe essentiel sur lequel s'articulait toute une société. Pour certains, l'esclavage, banalisé, finit ainsi par se fondre dans le paysage et l'atmosphère générale de ces îles à sucre au même titre que la chaleur et l'humidité constante, la végétation sempervirente ou le

76. Labat R.P. J.B., *Voyage aux Isles*, op. cit., p. 38.

« mal du Siam » ; pour d'autres, moins nombreux, il fut plus difficile à accepter et à vivre au quotidien. Naturellement, on peut se demander comment un Ordre qui produisit des Antonio Vieira, infatigable défenseur des Indiens du Maranhão et des esclaves noirs du Brésil, un Ordre qui, sur une partie des terres de la vice-royauté du Pérou, avait fait de la liberté une condition nécessaire à l'évangélisation, agissant pour libérer les Tupi-Guarani du Paraguay de la « commende » (*l'encomienda*), cette servitude due au maître, au colon espagnol, à *l'encomendero* et qui transformait l'Indien en véritable esclave, comment cet Ordre acceptait si facilement les règles et le cadre de ces sociétés esclavagistes, étroitement mercantiles et matérialistes. La réponse à cette question ne peut naturellement se concevoir qu'en évitant les deux écueils de la condamnation et de la justification systématiques et en recherchant les raisons d'agir de ces missionnaires dans les conditions et les mentalités qui étaient celles de l'époque.

Les quelques historiens qui se sont penchés sur le travail accompli par les religieux dans ces sociétés antillo-guyanaïses sont parfois perplexes ou portent des appréciations nuancées et diversifiées sur l'œuvre missionnaire accomplie. Philippe Lécivain, historien et jésuite, écrit dans un petit ouvrage à l'abondante iconographie et portant sur les missions jésuites : *Aux Antilles... les jésuites ne prennent pas de positions révolutionnaires. Ils respectent le « Code Noir » de 1685 et vivent avant tout la moralisation des rapports maîtres-esclaves – une gageure*⁷⁷.

Antoine Gisler, l'auteur d'un ouvrage sur *l'esclavage aux Antilles Françaises*⁷⁸ en 1964, n'hésitera pas à déclarer lors d'un colloque tenu en 1989 sur *le phénomène religieux dans la Caraïbe*, après avoir analysé le comportement des missionnaires envers les esclaves et l'esclavage : *l'attitude des missionnaires reste pour moi une énigme*⁷⁹. Il remarque également que peu de missionnaires protestèrent contre les exactions commises envers les esclaves et que la fuite (marronnage), même consécutive à de mauvais traitements, est présentée par les religieux, y compris les jésuites, comme un « péché grave passible de l'enfer ». Celui-ci cite à ce propos le père Fauque, jésuite missionnaire en Guyane, qui dans une des *lettres édifiantes et curieuses* de 1751, reproduisit le discours qu'il fit auprès d'un groupe de fugitifs marrons. Après avoir constaté que maîtres comme esclaves partageaient la même religion, le père Fauque exhorte ces derniers à l'obéissance :

... ceux qui ne vivent pas chrétiennement tombent après leur mort dans les enfers. Quel malheur pour vous si, après avoir été les esclaves des hommes en ce monde et dans le temps, vous deveniez les esclaves du démon pendant toute l'éternité. Ce malheur pourtant vous arrivera infailliblement si vous ne vous rangez pas à votre devoir, puisque vous êtes dans un état habituel de damnation : car, sans parler du tort que vous faites à vos maîtres en les privant de votre travail, vous n'entendez point la messe les jours saints; vous n'approchez point des sacrements;

77. Lécivain P., *Les missions jésuites*, découvertes Gallimard, Paris, 1991, p. 105.

78. Gisler A., *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècle)*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1965.

79. Gisler A., *L'Eglise et l'esclavage aux Antilles françaises* in *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, sous la direction de Laënnec Hurbon, CIDINCA, Montréal, 1989.

*vous vivez dans le concubinage, n'étant pas mariés devant vos légitimes pasteurs.*⁸⁰

Le marronnage lésait donc à la fois le colon et l'Eglise. Le retour à la vie sauvage, s'il permettait le retour à la liberté des corps, conduisait également à la régression du sentiment chrétien et à la perversion des âmes. On pourrait ajouter pour compléter ces propos du père Fauque, ceux du père Margat qui, de Saint-Domingue, en février 1729, au procureur jésuite des missions de l'Amérique se demandant si l'envoi d'un missionnaire auprès des « nègres marons » ne serait pas utile, répondait de la façon suivante :

*Jugez de-là, mon R.P. quelle figure feroit un Missionnaire parmi ces sortes de gens : s'aviserait-on en France de donner des Curés aux voleurs de grand chemin ? Ce seroit pourtant l'emploi d'un missionnaire qu'on destinerait aux Negres marons. Nous nous contenterons d'exhorter nos Negres à ne point faire ce détestable métier, et quand quelqu'un d'eux a eu le malheur de s'y engager, s'il vient nous trouver, nous tâchons d'obtenir son pardon, et de le remettre en grace avec son Maître.*⁸¹

Cette attitude et ce discours pourraient aisément passer pour un véridique aveu de soutien sinon d'adhésion au système esclavagiste. C'est, en partie, ce que pense A. Gisler considérant que le message chrétien était ainsi mis, par le déni du droit de fuite à l'esclave, au « service d'un ordre social injuste » et que les missionnaires servaient et perpétuaient l'ordre esclavagiste en « cherchant à inhiber à sa racine toute velléité de révolte, en paralysant la conscience par la menace de l'enfer. »⁸²

Difficile de ne pas reconnaître que les jésuites se sont effectivement montrés dans l'ensemble peu contestataires et plutôt respectueux des lois de la cité esclavagiste que cela soit dans les Petites ou les Grandes Antilles ou même encore en Guyane. On ne remarque pas de figures marquantes, d'individualités fortes condamnant l'esclavage ou s'opposant avec vigueur aux mauvais traitements infligés aux esclaves. Pas de Vieira donc aux Antilles et en Guyane. A cela, on peut trouver des raisons objectives. Tout d'abord, le clergé était étroitement surveillé, non seulement par les intendants et gouverneurs, par les conseils souverains mais aussi et surtout par les colons, toujours inquiets que l'on s'occupât d'un peu trop près de leurs esclaves. Plus les sociétés étaient réduites et plus le moindre écart des religieux était remarqué. Sermons et catéchèse furent toujours soumis à une surveillance très attentive de la part de colons qui considéraient les religieux comme un personnel à leur service et à leur gage. Ces derniers étaient généralement hostiles à toute entrave de leur autorité domestique, fut-elle civile ou religieuse. Naturellement, la soumission de prêtres séculiers, mal formés, peu considérés, isolés et sans projet était certainement plus simple et plus facile que celle de réguliers comme les jésuites, solidement reliés à leur Ordre, suivant des directives précises et

80. *Lettres édifiantes et curieuses*, tome 13, p. 156 cité par Gisler A., *op. cit.*

81. *Lettres édifiantes et curieuses*, père Margat de St Domingue 02/02/1729, tome VII, p. 149.

82. Gisler A., *op. cit.*

appliquant une méthodologie missionnaire éprouvée. Cette rigueur et cette régularité des jésuites dans leur apostolat, les autorités administratives la remarquèrent et l'apprécièrent à de nombreuses reprises. Les rapports des intendants et gouverneurs, commençant réglementairement par les questions religieuses, soulignèrent ainsi régulièrement le comportement exemplaire de ces « ouvriers évangéliques » contrastant avec un personnel religieux qui, en particulier au XVIII^e siècle, fut de moins en moins motivé et qualifié et de plus en plus contesté et critiqué. Individuellement pauvres, les Ignatiens se firent également remarquer pour leur zèle apostolique auprès des esclaves noirs. Très investis dans ce travail, certains jésuites s'attirèrent néanmoins à plusieurs reprises l'animosité des autorités civiles et des colons. On peut ainsi noter ponctuellement quelques conflits montrant que l'ordre conservait son indépendance et son esprit critique envers la société coloniale. En 1725, par exemple, les jésuites de Guadeloupe prirent la défense d'esclaves condamnés à mort pour empoisonnement et déclarèrent innocents les suppliciés. Deux d'entre eux, les pères Levacher et Frévier furent rapidement rappelés en France. En 1733, toujours en Guadeloupe, le père Marcé provoque un véritable scandale en déclarant le dimanche à l'église de Basse-Terre lors d'un prêche qu'il ne faut châtier les esclaves qu'avec modération. Les maîtres agissant autrement désobéissent ainsi à Dieu, leur esclaves pourraient donc en faire de même en désobéissant à leur maître. A Saint-Domingue, les jésuites furent bien souvent perçus comme les avocats des esclaves. Gabriel Debien étudiant les esclaves aux Antilles et en particulier à Saint-Domingue écrit ainsi que *les esclaves regardaient les jésuites comme leurs protecteurs, et les jésuites se regardaient comme leurs défenseurs*⁸³ et de citer le cas du père Boutin, curé des nègres au Cap, qui malgré les murmures des blancs enterrait les esclaves suppliciés, ou encore le père Duquenoy qui fut rappelé en France pour avoir pris la défense d'une jeune esclave, accusée d'empoisonnement et torturée afin qu'elle livre ses complices. Il constate de même que les jésuites ont été les plus rebelles envers les directives et la pression coloniales. Pierre Pluchon, quant à lui, reconnaîtra, qu'à Saint-Domingue, « les jésuites, convaincus de leur mission tutélaire, l'ont accomplie avec fermeté »⁸⁴. Mais ce fut surtout l'ascendant que les jésuites eurent sur les esclaves noirs qui suscita la plus grande animosité de la part des colons et du Conseil Supérieur du Cap. Les jésuites furent ainsi accusés en 1758 de rassembler illégalement les esclaves dans leurs églises après le coucher du soleil. Un fait anecdotique, mais révélateur de l'inquiétude des blancs propriétaires ou procureurs-gérants de domaines, devant la mainmise et l'emprise grandissantes de ces moines zélés sur des populations serviles trop nombreuses pour ne pas être en permanence sous la surveillance et sous le contrôle direct de l'esclavagiste. Le lien étroit unissant moines jésuites et esclaves noirs était donc devenu suspect, dans la deuxième partie du XVIII^e siècle, aux yeux d'une population blanche gagnée au idées anticléricales venues d'outre-Atlantique, de plus en plus réfractaires au sentiment religieux et franchement hostiles à des sermons sur l'égalité des âmes devant Dieu, susceptibles de dissimuler

83. Debien G., *Les esclaves aux Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Basse-Terre-Fort-de-France, 1974, p. 285.

84. Pluchon P., *Histoire de la colonisation française*, Fayard, Paris, 1991, p. 427.

l'idée subversive d'une égalité plus terrestre entre les hommes, remettant en cause l'existence même de l'esclavage. Rappelons pour mémoire, qu'entre les mains des jésuites passa un certain François Dominique Toussaint dit Toussaint Louverture, né esclave en 1743 sur une plantation proche du Cap, futur héros national haïtien qui, nommé gouverneur général de Saint-Domingue, favorisa la pratique du catholicisme, seul culte autorisé par la constitution autonomiste de 1801, au détriment du vaudou.

D'autres raisons peuvent également expliquer l'attitude globalement neutre des jésuites envers l'esclavage. D'abord le fait que celui-ci était aux XVII^e et XVIII^e siècles solidement implanté, reconnu par les autorités civiles et religieuses généralement impuissantes à soustraire les esclaves de l'autorité absolue des maîtres ou des commandeurs ; aux Antilles françaises, le « Code Noir » de 1685 pourtant très contesté par les colons-propriétaires, n'apporta guère d'amélioration aux conditions de vie des esclaves. Par ailleurs, l'esclavage a, dès son implantation sur les territoires français d'Amérique, trouvé sa justification dans l'évangélisation. On sait que Louis XIII, réticent envers l'esclavage, finit par céder à l'argument religieux comme le rappela le père Labat :

*C'est une loi très ancienne, que sur les terres soumises aux rois de France rendent libres tous ceux qui s'y peuvent retirer. C'est ce qui fit que Louis XIII, de glorieuse mémoire, aussi pieux qu'il était sage, eut toutes les peines du monde à consentir que les premiers habitants des Iles eussent des esclaves, et ne se rendit enfin aux pressantes sollicitations qu'on lui faisait de leur octroyer cette permission que parce qu'on lui remontra que c'était un moyen infailible et, l'unique qu'il y eût, pour inspirer le culte du vrai Dieu aux Africains, les retirer de l'idolâtrie, et les faire persévérer jusqu'à la mort dans la religion chrétienne qu'on leur ferait embrasser.*⁸⁵

On retrouvera dans la correspondance des jésuites ces mêmes considérations envers un esclavage salvateur des âmes africaines. Car par la foi, l'esclave, soumis et humilié, accède à la liberté évangélique. Si donc dans leurs relations épistolaires, les fils de Loyola reconnurent la *condition extrêmement rude des esclaves* qui sont utilisés *comme des bêtes de charge*, ils soulignèrent également comme le fait le père Pelleprat que *toutes ces disgrâces leur sont l'occasion d'un bonheur inestimable, puisque dans leur esclavage ils jouissent de la liberté des enfants de Dieu* et de citer l'exemple d'un *jeune nègre* de Martinique préférant sa captivité chez les Français qui lui permettait d'*avoir été fait enfant de Dieu* à la liberté dans son pays⁸⁶. En fait, si les jésuites ne tentèrent pas de révolutionner la société esclavagiste, ni même de la condamner, c'est d'abord parce que cela leur était totalement impossible et qu'un combat contre l'Etat, l'Eglise et les colons était naturellement perdu d'avance et jugé inutile. Même le célèbre jésuite Antonio Vieira au Brésil qui, dans ses premiers sermons, comparait les souffrances de l'esclave à celles du Christ sur la croix, ne cessa de réclamer la liberté pour l'Indien, se résigna cependant à l'esclavage des Noirs, devant les impératifs économiques et les mentalités de

85. Labat R.P. J-B., *op. cit.*, p. 422 tome IV et p. 221, éd. Phébus, Paris, 1993.

86. Pelleprat R.P. I., *op. cit.*, p. 46.

l'époque⁸⁷. Ensuite, si la décimation et parfois le génocide des populations amérindiennes sur leur propre territoire avaient suscité quelque émotion, l'utilisation d'une main-d'œuvre servile, d'origine africaine ne souleva guère d'opposition. L'Africain déporté n'était-il pas déjà esclave en son pays ? L'esclavage n'était-il pas simplement déplacé géographiquement d'Afrique en Amérique ? Ces commentaires, sous des plumes de profanes ou de religieux, sont récurrents aux XVII^e et XVIII^e siècles. Aussi, depuis que les Indiens avaient été déclarés « Veri Homines » par la bulle papale « Sublimis Deus » de Paul III en 1537, s'attachait-on, en s'inspirant de théories d'origine aristotélicienne, à retrouver chez les « nègres barbares » importés d'Afrique les données naturelles qui pourraient justifier leur servitude, telles que la force et la puissance des corps associées à la faiblesse de l'esprit et du raisonnement. Las Casas, lui-même, n'avait-il pas préconisé pendant quelques temps, afin d'éviter la disparition des populations indigènes d'Hispaniola, d'utiliser des esclaves africains ? Les jésuites du Paraguay en 1607, pour leur part, suivirent à la lettre les instructions de leur général, le père Aquaviva, leur demandant de libérer les Indiens servant dans les maisons jésuites, et peu à peu utilisèrent, à côté d'Indiens salariés, des nègres esclaves⁸⁸. Politique du moindre mal ou compromis nécessaire avec la société coloniale ? On sacrifie à la stratégie apostolique du lieu qui recherche avant tout la plus grande efficacité. Or, le succès jésuite au Paraguay reposait en partie sur le fait que les Guarani convertis par les jésuites échappaient à la servitude en étant exempts du service personnel et de la Commende.

Enfin, les jésuites accoutumés au « perinde ac cadaver » n'avaient guère de penchant pour la subversion ou la contestation. Ils étaient avant tout présents dans les îles françaises pour évangéliser et non pour libérer ou même civiliser. Indifférents à eux-mêmes, ils furent également indifférents à l'existence terrestre si courte et si passagère des hommes en général et des esclaves en particulier lorsqu'elle n'était pas mise au service des intérêts supérieurs et éternels de l'âme. Leur stratégie ne s'élabore qu'en fonction de ce dessein, de cet objectif supérieur. Lorsque la liberté des populations est nécessaire à l'évangélisation, ils optent et combattent pour cette liberté, comme ce fut le cas au Paraguay. Par contre, ils n'hésitèrent pas à se servir de l'esclavage pour conquérir des dizaines de milliers d'âmes. Ils eurent cette logique, ils travaillèrent à ce dessein unique avec méthode et assiduité, avec une remarquable capacité d'adaptation aux milieux, aux peuples et aux situations les plus singulières, les plus controversées, les plus étranges. Défenseurs des droits de l'âme, ils se situaient dans l'esprit des épîtres de Saint-Paul prêchant au premier siècle à la fois l'obéissance des esclaves aux maîtres et l'indivision de l'âme humaine. Les jésuites avaient sans doute en mémoire ce passage de l'épître aux éphésiens :

Esclaves, obéissez à vos maîtres d'ici-bas avec crainte et tremblement, d'un cœur simple, comme au Christ, non parce que l'on vous surveille, comme si vous cherchiez à plaire aux hommes, mais comme

87. Cantel R., article Vieira de l'*Encyclopaedia Universalis*.

88. Lacombe R., *Guaranis et Jésuites*, éd. Karthala, Paris, 1993, p. 94.

des esclaves du Christ qui s'empressent de faire la volonté de Dieu.
(VI,5-6)

Aussi, ce n'est pas dans le rejet ni la contestation du système esclavagiste qu'il faudrait rechercher la spécificité et l'originalité de l'œuvre accomplie par les jésuites aux Antilles mais plutôt dans la qualité de leur apostolat, dans leur façon univoque de concevoir l'évangélisation. Dans les missions de Bretagne et dans celles de l'Amérique française, les méthodes étaient, certes, différentes, mais la qualité du résultat devait être identique. Par ce biais, l'esclave accédait ainsi au sentiment d'appartenir intrinsèquement à l'humanité, tout au moins à la chrétienté au même titre que le colon, que « l'habitant » ou le commandeur. Plus que les autres religieux présents dans la région, les jésuites ont, sur le terrain et en particulier auprès des esclaves noirs généralement délaissés par les autres ordres, accompli un travail de christianisation en profondeur. Leur place et leur rôle dans la société esclavagiste apparaît plutôt atypique, singulière. Ils n'ont pas libéré l'esclave de ses chaînes mais en ont fait un chrétien à part entière comme le constate Marcel Chatillon : *En aucun cas, il n'est question d'une instruction au rabais. Les jésuites, sur le plan religieux, se montrent profondément assimilationnistes : les esclaves participent aux mêmes offices, dans les mêmes églises avec le même rituel pour l'administration des sacrements.* C'est peut-être là que se situe l'aspect subversif de cet apostolat tenace des jésuites. En se servant des institutions, des autorités en place et même du « Code Noir », ils tentèrent de développer sans restriction, le seul droit de l'esclave, le seul qui soit soumis à son libre arbitre, le droit de devenir chrétien et d'occuper dans l'Eglise une place identique à celle de tous les autres fidèles.

Des moines propriétaires d'esclaves

Aux Antilles et en Guyane, pour son entretien, le clergé en règle générale ne pouvait compter sur la dîme qui n'avait jamais pu être instaurée. Les seuls subsides alloués aux religieux ayant la charge d'une cure, consistaient en une pension versée dans les premiers temps de la colonisation par les Compagnies de commerce, puis ensuite par les finances royales. Celle-ci était payée en livres de sucre que l'on échangeait ensuite contre différentes denrées et s'avérait généralement insuffisante et de plus, sujette à dévaluation car dépendante du marché et des cours du sucre. La plupart des ordres religieux, à l'exception des capucins, eurent donc des revenus complémentaires leur permettant d'acquérir une certaine indépendance financière. A l'abri des problèmes de subsistance, chaque missionnaire pouvait ainsi se consacrer exclusivement à des tâches purement spirituelles et apostoliques. Mais les religieux ne se contentèrent pas de simples cultures vivrières, trop aléatoires et qui ne les mettaient pas totalement à l'abri du besoin. Ils implantèrent sur leurs propriétés des cultures commerciales destinées à l'exportation s'insérant pleinement dans le système colonial. Ils jouèrent ainsi un rôle économique non négligeable et tirèrent de leurs propriétés foncières et immobilières des revenus confortables. Pour faire fructifier leurs domaines, à moins d'entrer en conflit ouvert avec la population des planteurs, ils ne purent faire d'autres choix que d'utiliser une main d'œuvre servile aussi bien pour leurs travaux domestiques, que pour pour l'entretien de leurs plantations et possédèrent

donc, comme tout colon de cette époque, leurs nègres de case et de jardin. Dès leur arrivée en Martinique en 1640, le gouverneur Duparquet avait ainsi concédé aux jésuites, deux cent soixante dix-sept hectares de terre non loin de leur habitation de Saint-Pierre, faisant d'eux de grands propriétaires fonciers les invitant de ce fait, à se conduire en planteurs⁸⁹. A Saint-Pierre, plus de cent vingt à cent trente esclaves travaillèrent donc les champs de cannes des jésuites. J. Rennard, qui s'est intéressé à l'histoire religieuse des Antilles françaises, remarqua que les religieux, les jésuites y compris, amassèrent peu à peu dans ces îles à sucre, plus qu'ils n'auraient dû pour assurer leur propre subsistance⁹⁰. Comme devait le constater pour la Guadeloupe, le lieutenant général Phélypeaux de 1710 à 1713, les *religieux possèdent plus de terres, meilleures, et plus de nègres que n'en possèdent ensemble tous les habitants de la Basse-Terre*⁹¹. L'administration royale, quelque peu inquiète de cette propension à l'accumulation de terres et à l'enrichissement des ordres religieux, tenta même de limiter les acquisitions foncières ainsi que le nombre des esclaves possédés par les ordres. Les autorités coloniales furent relativement laxistes et le quota de cent esclaves, fixé par exemple, pour chacune des petites Antilles et pour chaque congrégation, ne fut guère respecté. Ainsi, en 1763, au moment de la dissolution de l'ordre jésuite, le père Moreau profitant de l'occupation anglaise en Guadeloupe, vendit la grande propriété jésuite de la Basse-Terre avec l'habitation, la sucrerie et ses dépendances et surtout « trois cent douze nègres grands et petits ». Or en Guadeloupe, les jésuites n'avaient jamais été très nombreux, un à trois tout au plus. En Martinique, ce furent deux cents esclaves qui furent vendus à peu près à la même époque. Si l'on se réfère aux chiffres avancés par le légiste Ernest Petit dans un ouvrage de 1771, les jésuites possédaient en Guyane au moment de leur disparition, « deux belles sucreries, une cacaotière considérable, une vaste ménagerie; et sur ces différentes possessions au moins 900 noirs »⁹². Chiffres considérables lorsque l'on constate qu'en 1763, il n'y avait en Guyane française que 6996 esclaves recensés.

Si donc l'on comprend aisément que les ordres religieux et en particulier les jésuites, s'adaptèrent à la société coloniale, qu'ils acceptèrent l'esclavage pour mieux évangéliser les esclaves, qu'ils acquirent, y compris comme c'était en fait l'usage dans les îles où peu de monde se souciait de réglementation, des esclaves asservis illégitimement et dont la détention était condamnée par l'Eglise, il paraît, toutefois, plus difficile de saisir les motivations qui poussèrent les ignatiens des Antilles et de la Guyane, individuellement pauvres comme tous les membres de l'ordre, à étendre les possessions au delà de leurs besoins, ce qui les plaçait indéniablement en contradiction avec l'éthique et la règle de l'Ordre telles qu'elles étaient définies dans les « Constitutions ». Quinze cents, peut-être même deux mille esclaves, étaient ainsi la propriété de l'ordre dans les trois préfectures jésuites des Antilles et de la Guyane, des recherches futures apporteront plus de précisions ; toutefois c'était certainement plus

89. J. Rennard, *op. cit.*, p. 197.

90. J. Rennard, *op. cit.*, p. 197.

91. J. Rennard, *op. cit.*, p. 198.

92. E. Petit, *Droit public ou gouvernement des colonies françaises, d'après les lois faites pour ces pays*, Paris, 1771, p. 497.

qu'il n'en fallait pour entretenir la cinquantaine de missionnaires. Y a-t-il eu une lente dérive, une tendance à la thésaurisation pour prévenir des futurs difficiles ? L'adaptation nécessaire des jésuites aux sociétés insulaires s'était-elle transformée en une soumission aux exigences et aux impératifs d'une société coloniale exclusivement mercantile qui, comme de nombreux historiens l'ont constaté, s'éloignait des préoccupations religieuses, voire même se déchristianisait à certains endroits ? Par ailleurs, le recrutement des jésuites avait-il véritablement changé, la sélection s'était-elle relâchée dans la deuxième partie du XVIII^e siècle au point de laisser passer des éléments plus motivés par l'aspect temporel des missions que par leur aspect spirituel ? Il semblerait que le père Lavalette n'ait pas été un élément marginal. Avec lui, plusieurs pères jésuites ont été impliqués dans des transactions et des manipulations financières plutôt troubles. Le père de la Marche, envoyé de France pour enquêter sur les agissements du père Lavalette remarqua ainsi que les pères Moreau et Cathala étaient également compromis et qu'il s'agissait *de gens de peu de foi, factieux et intrigants*⁹³. L'ordre n'avait pourtant pas réagi lorsque le même Lavalette avait acheté, en 1748, une grande propriété dans le sud de la Dominique, et y avait installé quelques temps plus tard quatre à cinq cents esclaves noirs achetés à bon prix à la Barbade⁹⁴. Outre que l'administration royale interdisait l'installation et la pratique du commerce dans les îles neutres, les initiatives du père Lavalette s'éloignaient de plus en plus des préoccupations spirituelles et semblaient n'avoir aucune autre logique que celle du commerce et du profit immédiat. Ainsi, la question que l'on pourrait se poser au sujet de l'affaire Lavalette dont on connaît les conséquences pour l'ensemble de l'Ordre, serait peut-être de déterminer si elle n'a pas été en fait, le résultat d'une évolution engendrée par une conjonction de facteurs liés aux activités économiques de l'ordre qui n'échappaient pas aux logiques et à la morale commerciales. La société coloniale à laquelle les jésuites participaient activement, ne devait-elle pas, elle aussi, influencer sur les esprits de ces hommes toujours très bien formés, intellectuellement performants mais dont les préoccupations et motivations missionnaires étaient certainement moins fermes et moins claires que celles de leurs prédécesseurs du XVII^e siècle. La mission avait sombré dans la routine, l'esprit missionnaire, en l'absence de grands combats à mener, s'était, chez certains, quelque peu engourdi. Les jésuites de ces régions n'ont-ils pas été aussi touchés par un phénomène d'acculturation, n'ont-ils pas été absorbés par la société coloniale, au point de lui emprunter ses mœurs, son mode de vie et ses travers dans un XVIII^e siècle marqué par une déchristianisation et une décléricalisation ?

93. B. David, *dict., op. cit.*, p. 206, t. II.

94. J. Rennard, *op. cit.*, p. 206.

III. SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1. Les jésuites et la littérature de voyage aux XVII^e et XVIII^e siècles

Après Christophe Colomb et son *Journal de bord* ou ses *Lettres* adressées aux autorités espagnoles, les récits de voyages consacrés au Nouveau Monde, émanant de marins, de soldats, de commerçants, de hauts-fonctionnaires ou de simples aventuriers sont fréquents. L'Italien Amerigo Vespucci, et après lui, l'Espagnol Hernan Cortès laissèrent de la même façon, des lettres et des relations de leurs découvertes et conquêtes. Tous contiennent généralement des descriptions souvent précises des paysages, de la faune et de la flore ainsi que des habitants des régions parcourues. La conception d'ensemble de ces ouvrages ne varie guère. Elle correspond à une forme de littérature de voyage aux approches plus ou moins rigoureuses selon les auteurs et s'inspirant de traditions formelles que l'on retrouve par exemple chez Pline, dans l'Ancien Testament ou encore à l'intérieur du *Livre des Merveilles* de Marco Polo ou des romans de chevalerie du Moyen-âge⁹⁵.

Cette multitude de chroniques, à l'intérieur de laquelle les mythes et le merveilleux se dessinent parfois en filigrane, stimule l'imaginaire et suscite chez les Européens du XVII^e siècle une attirance particulière pour le « Nouveau Monde ». Dès cette époque, le continent américain est devenu pour certains cette terre de promesses et d'aventures, cet Eldorado, ce mirage aussi qu'il ne cessera plus d'être par la suite, un mirage déjà savamment entretenu par des compagnies de commerce⁹⁶, soucieuses de ravitailler et surtout de peupler comme leurs obligations l'exigeaient, les terres nouvelles de l'Amérique « méridionale et équinoxiale ». A côté des récits spontanés de profanes plus ou moins célèbres, les compagnies françaises de commerce encouragent et contrôlent la confection de « relations » et de « descriptions », ouvrages ou simplement prospectus de propagande destinés au recrutement des « engagés ». Ces derniers, jeunes Français âgés de 15 à 25 ans pour la plupart⁹⁷, partaient généralement des ports de La Rochelle, de Nantes, de Lorient ou encore du Havre ou de Dieppe, munis d'un contrat « d'allouage » par lequel ils s'engageaient à servir la Compagnie durant trois années d'où leur surnom de « Trente-six mois ». Nombre d'entre eux furent, surtout aux premiers temps de la colonisation, ces esclaves à durée limitée entièrement soumis à la bonne ou mauvaise volonté du colon propriétaire, de « l'habitant ». Certains, exténués par le labeur et les mauvais traitements disparurent avant d'avoir obtenu, avec la liberté recouvrée, la terre ou le pécule promis en fin de contrat.

Le commerce épistolaire des membres des congrégations religieuses ne fut pas moins abondant et prolifique. Il constitue pour l'historiographe de cette époque, une source inépuisable de documents relatifs au « nouveau continent ». Certains de ces religieux-chroniqueurs, influencèrent

95. Lafaye, J., Olivares, I., art. *Chroniques Nouveau Monde* in *Encyclopediae Universalis*.

96. Chatillon M., Debien G., *La propagande imprimée pour les Antilles et la Guyane au XVII^e siècle. Recrutement ou racolage ?* in *Bulletin de la société d'histoire de la Martinique, Annales des Antilles*, n° 24, pp. 57 à 98.

97. Debien G., *Les engagés des Antilles au travail (XVII^e siècle)* in *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe* n° 55, 1^{er} trimestre 1983, pp. 4 à 14.

leur époque. Bartolomé de Las Casas, ex-planteur, prêtre dominicain, dénonça auprès de Charles Quint dans sa *Très Brève Relation de la destruction des Indes* de 1542, l'exploitation des Indiens par le système de « l'Encomienda ». Le théoricien jésuite, provincial de Lima, Joseph Acosta, en Amérique de 1571 à 1588, écrivit une *Histoire Naturelle des Indes occidentales*, un des premiers essais scientifiques consacrés au continent américain. Il faudrait mentionner aussi, plus connues en France, les relations des jésuites du Canada et d'Acadie, celles en particulier du père Paul Lejeune qui contribua, par ses chroniques régulières, au premier peuplement du Canada. Aux Antilles, ce fut le père Bouton qui rédigea l'un des premiers ouvrages sur cette région, publié à Paris en 1640.

2. Une source essentielle : les relations épistolaires des jésuites

Contrairement au père dominicain Raymond Breton qui commence sa relation en notant *qu'aucun travail ne pouvait nous être demandé qui ne soit plus ingrat ou plus considérable...*⁹⁸, les jésuites ne semblent pas avoir eu de telles appréhensions et réticences envers cette écriture obligée. Leur correspondance est abondante et généralement bien conservée lorsqu'elle est adressée à l'autorité spirituelle de tutelle. En prenant contact avec un pays, le premier travail des jésuites est d'en écrire une relation plus ou moins développée, constate G. de Vaumas dans son ouvrage sur *l'Éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle* et de remarquer à cet égard une différence de mentalité et de pratique entre les ordres religieux⁹⁹.

En fait, depuis l'époque d'Ignace de Loyola, les jésuites entretiennent avec leurs supérieurs des relations épistolaires fréquentes et régulières. Polanco, le secrétaire du fondateur, avait demandé par la suite que le courrier des missionnaires fournisse des informations au sujet de la *région, du climat, des degrés, des mœurs, des habitants, de leurs vêtements et de leurs habitations... afin que le père Général puisse prendre ses décisions en parfaite connaissance de cause*¹⁰⁰. Cette habitude se conserva ultérieurement. Certaines lettres, récits complets d'une mission, sont plus longues que d'autres et prennent ainsi l'aspect de « relations » destinées à être rendues publiques et parfois publiées. Adressées aux peuples chrétiens du Vieux-Continent, elles stimulaient leur ferveur religieuse en les tenant informés des conquêtes de la foi dans le monde et contribuèrent également à susciter de nouvelles vocations en diffusant en Europe l'esprit et l'idéal missionnaires. Elles participèrent, elles aussi, à entretenir l'engouement et l'intérêt des Européens pour les Amériques.

98. Breton R.P. R. *Trois Relations, les Caraïbes, la Guadeloupe (1635-1656)*. Histoire des vingt premières années de la colonisation, pub. par l'abbé Rennard, Paris, 1929, rééd. par la société d'hist. de la Guad., Basse-Terre, 1978, p. 27.

99. Vaumas G. de, *L'éveil missionnaire de la France au XVII^e siècle*, Paris, 1959, p. 34.

100. Cité par Lécirvain Philippe, *Les missions jésuites*, Paris, 1991, 176 p, p. 144.

Une correspondance stratifiée

L'essentiel des sources qui permet d'appréhender l'œuvre missionnaire des jésuites aux Antilles-Guyane provient donc des missionnaires eux-mêmes. Ces documents, qu'il convient naturellement d'utiliser avec précaution, peuvent être classés en trois catégories demandant pour chacune une lecture appropriée.

La première concerne la correspondance des missionnaires avec des amis, des proches ou des parents, documents plus rares mais plus précieux, car nous livrant d'une façon plus directe, les sentiments et impressions des auteurs, révélant plus simplement et facilement les difficultés et problèmes rencontrés dans l'action missionnaire. Certaines de ces lettres, comme celle du père Mongin à *un gentilhomme du Languedoc* du 26 mars 1677, retrouvée à la Bibliothèque Municipale de Carcassonne et dont on a signalé la copie manuscrite datant du *xx^e* siècle à la Bibliothèque de la Maison des Jésuites de Chantilly, ont déjà été publiées¹⁰¹.

La seconde catégorie, très abondante, est constituée par la correspondance des jésuites entre eux ou plus fréquemment avec leur hiérarchie. Il s'agit, par exemple, de rapports de mission envoyés par le Supérieur Général de la Mission au Provincial de l'Ordre ou de lettres adressées par des missionnaires au général de la Compagnie. Une grande partie de ce courrier est rédigé en latin et se trouve essentiellement dans les Archives de la Compagnie de Jésus à Rome ou dans les Archives de la Propagande, les archives des jésuites français ayant été saisies et dispersées en 1762/64 au moment de la dissolution de l'Ordre. Certains documents peuvent donc être consultés ou sont signalés à la Maison des Jésuites, anciennement bibliothèque « Les Fontaines » à Chantilly, au Centre des Archives jésuites de Vanves dans les Hauts-de-Seine (sources et documentation abondantes surtout sur la « nouvelle compagnie », peu sur « l'ancienne »), dans les Archives départementales comme celles de Guyane, Guadeloupe et Martinique ou même au sein de bibliothèques municipales (Lyon ou Carcassonne par exemple).

La troisième et dernière catégorie, plus connue, destinée au public et donc à la publication, se compose des diverses Relations écrites par les jésuites et des *Lettres Edifiantes et Curieuses* que l'Ordre fit paraître à partir de 1702. Dans le tome VII, sont reproduites des lettres de missionnaires de Saint-Domingue et de la Guyane et concernent les années 1729 à 1744.

3. Les autres sources

La correspondance administrative constituera une autre source importante, en particulier la *correspondance arrivée*, contenant le courrier envoyé par les gouverneurs et intendants en direction de la métropole, vers le Conseil des Dépêches, le Ministère de la Marine ou le secrétariat du Roi. Les rapports sont réguliers et un rapport annuel, au moins, fait l'inventaire des problèmes et difficultés rencontrés en commençant sys-

101. Chatillon M., *L'évangélisation des esclaves au xvii^e siècle - Lettres du R.P. Jean Mongin* in *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe* n° 61-62, 3^e et 4^e trim. 1984.

tématiquement par les affaires religieuses. L'intendant, chargé plus précisément de la surveillance du clergé informe ainsi régulièrement le Ministre de la Marine ou plus directement le Roi. Cette correspondance est archivée dans la série C avec les sous-séries C7A et C7B pour la Guadeloupe, C8A et C8B en Martinique, C9 pour Saint-Domingue-Haïti, C10 pour le reste des Petites Antilles et C14 pour la Guyane (avant 1681, cette dernière sous-série est muette sur les questions touchant à la religion). Ces documents sont consultables au Centre des Archives d'Outre-mer (C.A.O.M.) à Aix-en-Provence depuis novembre 1994 ou sous forme de photocopies ou microfilms dans les Archives départementales des départements antillo-guyanais.

La série G du C.A.O.M. permet également de prendre connaissance des inventaires et recensements annuels adressés aux administrateurs de Versailles. Il s'agit de tableaux chiffrés indiquant par paroisse les nombres d'habitants, d'églises, d'hôpitaux, de prêtres etc... sans toutefois donner de noms, ni d'indications sur, par exemple, l'ordre à laquelle appartient le desservant d'une paroisse. Pour obtenir cette information, il nous faudra utiliser les registres de catholicité, enregistrant les baptêmes, mariages et sépultures. Aux Antilles, ils ont été tenus, par les curés de paroisses, généralement missionnaires, dès les premiers temps de la colonisation française. Pour la Guadeloupe, on a retrouvé les registres de la première paroisse qui ait été créée en 1635, celle de Capesterre. Quelques actes de baptême effectués à Saint-Christophe avant cette date y ont même été recopiés. La plupart des registres de catholicité retrouvés (ceux-ci étaient rédigés en trois exemplaires, dont un, était envoyé aux administrateurs de Versailles), pour la région antillo-guyanaise, datent de 1690-1700 (1670 pour Basse-Terre en Guadeloupe). Par contre, les registres d'esclaves tenus par les missionnaires ont disparu. Les esclaves baptisés figurent rarement sur les registres de catholicité. Il serait intéressant de rechercher si les missionnaires jésuites, desservant une paroisse, ont poussé leur politique assimilationniste dans le domaine religieux, jusqu'à inscrire les esclaves baptisés, ainsi que leurs enfants, dont ils avaient la charge, sur les registres de catholicité de la paroisse.

Pour les terriers, aux Petites Antilles, un seul a été réalisé pour le ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècle. Il date de 1671 et comporte deux parties¹⁰² : une partie dénombrement, très complète avec nom de l'habitant, ceux de sa femme et de ses enfants, sa religion, ses armes, animaux par catégories; une partie terrier comprenant la superficie, les bâtiments construits et les cultures. Cette partie aidera naturellement à établir l'inventaire des biens des jésuites dans cette région. Tout ceci peut être consulté au C.A.O.M. d'Aix-en-Provence où se trouvent les originaux. Les chercheurs travaillant dans les départements d'Outremer auront accès aux documents sous forme de photocopies ou microfilms dans les archives départementales.

La série B (C.A.O.M. d'Aix) concerne la *correspondance administrative départ* (au départ de la métropole), autrement dit les réponses, injonctions ou commandements des secrétaires, du ministre de la Marine ou du Roi lui-même, après réception des rapports des intendants et des gouverneurs.

102. Si les deux parties ont été conservées par la Guadeloupe, St Christophe (y compris pour la partie anglaise), en revanche pour la Martinique, seule, la partie « terrier » demeure.

Enfin, peuvent être également utiles au chercheur, les Archives et Décrets de la Congrégation de la Propagande (*S. Congregationis de Propaganda Fide*) qui se trouve à Rome ainsi que les archives des autres ordres religieux présents dans l'espace caraïbéen afin de retrouver les jugements portés par ces derniers sur l'action missionnaire jésuite.

4. L'état actuel de la recherche dans ce domaine d'étude

Lors d'un colloque tenu à Pointe-à-Pitre en 1989 sur « Le phénomène religieux dans la Caraïbe », l'historien haïtien Laënnec Hurbon observait ainsi que le *phénomène religieux* dans les îles de la Caraïbe constituait un véritable continent dont l'exploration restait encore à faire et que toute impasse à son sujet ne pouvait être qu'une entrave à une réelle compréhension des sociétés caraïbéennes¹⁰³. Partie intégrante de ce phénomène, l'histoire du catholicisme, certes moins avancée que dans d'autres régions du monde, a fait l'objet pour les terres françaises de plusieurs recherches. Dès 1939, G. de Vaumas, dans son ouvrage *L'éveil missionnaire en France au XVII^e siècle* consacrait plusieurs chapitres aux Antilles et à la Guyane françaises. Après les études de quelques précurseurs comme le RP Janin¹⁰⁴ et Henri de Noussanne¹⁰⁵, en 1954, J. Rennard publiait son *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914* orientée plutôt vers une histoire des personnels ecclésiastiques et des ordres missionnaires qui, à ce jour, n'a pas encore été remplacée. Par ailleurs, le dictionnaire biographique de la Martinique en trois tomes (1984) de l'abbé David, inventaire minutieux et détaillé, présentant neuf cent quatre-vingt dix personnages : ecclésiastiques, réguliers et séculiers, ayant exercés un ministère dans les petites Antilles françaises de 1635 à 1848, constitue une source encore largement inépuisée de renseignements sur le clergé et l'Eglise de cette région. Par contre, l'histoire religieuse de la Guyane française, souffre d'un retard considérable dû à l'absence jusqu'à ces quinze dernières années d'un service départemental d'archives et d'une structure universitaire. Aucun ouvrage de synthèse n'existe à ce jour sur ce thème pour l'époque de l'Ancien Régime. Signalons toutefois la parution récente de deux ouvrages sur la question. Le premier de l'italien Giovanni Pizzorusso, *Roma Nei Caraibi - L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana* (1995); réalise une synthèse sur les missions catholiques des premiers temps de la colonisation, de 1635 à 1675 et ne concerne que très superficiellement les missions jésuites, le second, de Philippe Delisle, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste - La Martinique : 1815-1848* (1997), est limité et spécialisé dans le temps et l'espace.

L'action missionnaire des jésuites aux Antilles et Guyane françaises a fait l'objet, quant à elle, de quelques articles et publications :

103. Hurbon Laënnec, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, sous la dir. de L. Hurbon, CIDIHCA, Montréal, 1989.

104. Janin Joseph R.P., *La religion aux colonies françaises sous l'Ancien Régime (de 1626 à la Révolution)*, Paris, 1939.

105. Noussanne Henri de, *La France missionnaire aux Antilles*, Paris, 1935.

- En 1907, le père Camille de Rochemonteix, historien jésuite, ouvrait le dossier Lavalette et tentait d'apporter de nouveaux éléments à cet imbroglio économique-religieux.

- Bernard David, en 1963, présentait et reproduisait une relation du RP de la Pierre en *Terre Ferme à la côte de Paria, sur la fin de 1668 ayant fait quelques séjours en l'isle de St Vincent*, dans le numéro 11 des Annales des Antilles, le bulletin d'histoire de la Martinique.

- Charles Frostin, en 1979, dans les extraits des Cahiers d'histoire, s'intéressait surtout à la méthodologie missionnaire jésuite à Saint Domingue au XVIII^e siècle dans un article intitulé, *Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique française aux XVII^e et XVIII^e siècles, le cas de Saint Domingue*.

- Georges Bottereau (SJ), en 1982, présentait, quant à lui, un jésuite bien singulier, James Galvey (1655-1732), missionnaire à Saint-Christophe à partir de 1701 et dont l'aventure romanesque avait été contée par le père Labat¹⁰⁶. D'origine irlandaise, ce missionnaire de quarante-sept ans au passé déjà quelque peu agité, se réfugia en juillet 1702 chez les Anglais avec la fille du comte de Gennes, le commandant de la partie française de l'île de Saint-Christophe, pour abjurer le catholicisme et se marier. L'affaire naturellement fit scandale, la famille de Gennes étant de surcroît de tradition protestante.

- Dans le cadre de l'université Lyon III et sous la direction de Charles Frostin, Marie-Pierre Bianchi réalisa, en 1982, un mémoire de maîtrise sous forme de présentation de documents intitulé : *Un missionnaire jésuite en Guyane pendant la seconde moitié du XVII^e siècle : Jean de la Mousse (1650-1699)*. M.-P. Bianchi analysa et commenta les lettres et relations du missionnaire pendant ses multiples séjours passés auprès des tribus indiennes de la forêt amazonienne.

- Charles Frostin, en 1984, à la lumière de l'ouvrage de l'italien Muratori sur les missions jésuites du Paraguay rédigé en 1740, a analysé les différentes manières de conduire l'apostolat aux Antilles-Guyane et semble retrouver chez les jésuites un esprit, des méthodes et un langage communs à toute la Société de Jésus.

- Marcel Châtillon, dans le « bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe », a présenté en 1984, les lettres du RP Mongin rassemblées à la Bibliothèque Municipale de Carcassonne. Il avait auparavant, en 1982, avec Camille Fabre et Jacqueline Rosemain, présenté et analysé *une messe en cantiques pour esclaves*¹⁰⁷ datant de 1763 et composé par les jésuites de Cayenne.

- En 1985, Gérard Lafleur, dans sa thèse sur les *Minorités religieuses aux Antilles françaises du Vent sous l'Ancien Régime*, concernant en particulier les juifs et les protestants, s'intéressa au rôle actif joué par les jésuites dans leur combat pour l'unification religieuse des terres françai-

106. Marcel Châtillon, *Le père Labat à travers ses manuscrits. Les inédits de Labat*, in *Bull. de la Société d'histoire*, 1979, pp. 96-101.

107. *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n° 52, 2^e trimestre 1982.

ses de l'Amérique méridionale au moment de la révocation de l'édit de Nantes et voit en eux les inspirateurs et le fer de lance de la politique répressive menée par Louis XIV à l'encontre des protestants des Antilles.

Les sources concernant l'apostolat missionnaire jésuite dans l'espace antillo-guyanais pour l'époque moderne sont nombreuses et encore peu exploitées, surtout lorsqu'il s'agit des relations épistolaires des membres de la Compagnie ignatienne. Les archives des jésuites français ayant été saisies en 1762, l'essentiel de la correspondance et les inventaires des biens des missions se trouvent donc à Rome dans les archives de la Société de Jésus ou sont dispersés dans diverses bibliothèques municipales et départementales ou encore dans des fonds privés.

Par ailleurs, l'histoire des Antilles, en particulier l'histoire religieuse et plus spécifiquement celle de la Guyane française, constitue un champ d'investigation et de recherche encore bien loin d'avoir été entièrement défriché. Aucun ouvrage de synthèse sur l'apostolat jésuite dans cette région n'existe à ce jour. L'inventaire complet et détaillé des propriétés et avoirs des jésuites dans les Petites et Grandes Antilles ainsi qu'en Guyane pour les XVII^e et XVIII^e siècles n'a jamais été réalisé. L'ordre jésuite en Guyane, qui a pourtant largement imprégné l'histoire de cette terre française d'Amérique à l'époque moderne, n'a fait l'objet d'aucune monographie, tout comme les villages missionnaires jésuites regroupant les Amérindiens de cette partie du continent.

Enfin, spécificité relativement peu étudiée jusqu'à présent, la confrontation de l'ordre ignatien avec le problème de l'esclavage dans l'Amérique catholique des XVII^e et XVIII^e siècles où, selon l'expression de J.-P. Tardieu, l'Eglise est devenue une « puissance négrière »¹⁰⁸, constitue une voie de recherche à explorer. Les jésuites s'implantant dans les îles antillaises et en Guyane s'introduisirent et se placèrent en effet, au cœur de la société esclavagiste, participant ainsi inévitablement au fonctionnement de ses rouages.

Une étude sur les missions jésuites dans les sociétés d'habitation aux XVII^e et XVIII^e siècles dans les Antilles et Guyane françaises reste donc à faire. Elle apporterait ainsi une contribution à l'histoire religieuse de cette région ainsi qu'à celle du « phénomène jésuite » dont l'historiographie s'est ouverte, depuis quelques décennies, aux chercheurs laïcs du monde entier.

QUELQUES SOURCES IMPRIMEES

Lettres et Relations de jésuites des Antilles et de la Guyane

BOUTON, RP Jacques, *Relation de l'établissement des Français depuis l'an 1635, en l'île de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*, Paris, 1640.

PELLEPRAT, RP Ignace, *Relation des missions de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale avec une introduction à la langue des Galibis*, Paris, 1655, Paris.

HALLAY, RP Jean, *Relation du père Jean Hallay de la Compagnie de Jésus*, 1657 in *Nouvelle Revue Rétrospective*, 1902, n° 86, pp. 73 à 95.

108. Tardieu J.-P., *L'Eglise et les Noirs au Pérou* (thèse), pp. 113-277, cité par Quenum Alphonse, *les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Karthala, Paris, 1993.

- DE LA PIERRE, RP Etienne, *Voyage du RP de la Pierre en Terre Ferme à la côte de Paria sur la fin de l'an 1668 ayant fait quelque séjour en l'isle de Saint-Vincent*, présenté par l'abbé B. Davidin *Annales des Antilles* n° 11, 1963.
- GRILLET, RP Jean, *Journal du voyage que les pères Jean Grillet et François Béchamel, de la Compagnie de Jésus, ont fait dans la Guyane en 1674*, in *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, éd. F. de Montézon, Paris, 1857.
- LOMBARD, RP, *lettre du P. Lombard, supérieur des missionnaires de la compagnie de Jésus dans la Guyane à son frère le RP Jean Lombard de la même Compagnie*, in *Mission de Cayenne et de la Guyane française*, éd. F. de Montézon, Paris, 1857.
- Lettres édifiantes et curieuses*, écrites par les missionnaires de la Compagnie de Jésus, 26 tomes. éd. Aimé Martin, 1877, Les tomes II et VII concernent les missions de Cayenne et de Saint-Domingue.

Chroniques et Relations diverses

- Anonyme, *L'Histoire de l'isle de la Grenade en Amérique. 1649-1659*, manuscrit anonyme de 1659, présenté et annoté par J. Petitjean-Roget, Presses de l'Université de Montréal, 1975.
- Anonyme, *Un flibustier français dans la mer des Antilles en 1616-1620*, manuscrit inédit du début du XVII^e siècle, présenté par J.P. Moreau, 1987, Nouvelle édition, Seghers, Paris, 1990.
- Anonyme, *description de l'isle de Saint-Vincent*, manuscrit anonyme du début du XVIII^e siècle présenté par le RP Robert Pinchon in *Annales de la Martinique* n° 9 - année 1961.
- BIET Antoine, *Voyage de la France équinoxiale en l'île de Cayenne entrepris par les Français en l'année 1652*, Paris, 1664.
- BRETON RP R., *Trois Relations, les Caraïbes, la Guadeloupe (1635-1656), Histoire des vingt premières années de la colonisation*, pub. par l'abbé Rennard, Paris, 1929, rééd. par la Société d'histoire de la Guadeloupe, Basse-Terre, 1978.
- CHEVILLARD RP Jean, *Les desseins du cardinal de Richelieu pour l'Amérique*, Rennes, s.d., 1659, rééd. par la Soc. d'hist. de la Guad., Basse-Terre, 1973.
- COPPIER Guillaume, *Histoire et voyage des Indes occidentales et de plusieurs autres régions maritimes et esloignées*, Lyon, 1644.
- DU PUIS RP Matthias, *Relation de l'établissement d'une colonie française dans la Guadeloupe*, isle de l'Amérique et des moeurs des sauvages, Caen, 1652.
- DUTERTRE RP Jacques, *Histoire générale des Antilles*, Paris, 1654, 2 vol.
- LABAT RP Jean-Baptiste, *Nouveau Voyage aux isles de l'Amérique*, La Haye, 1722 rééd. par éd. Caraïbes, Fort-de-France, 1972, 4 vol.
- LABAT RP Jean-Baptiste, *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée et à Cayenne fait en 1725, 1726, 1727*, Amsterdam, 1731.
- MAURILLE DE SAINT-MICHEL RP Michel, *Voyages des Isles Camericanes en l'Amérique qui font partie des Indes Occidentales...*, Le Mans, 1652.
- MURATORI RP Ludovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padri della compagnia di Gesu*, Naples, 1743, traduction française par le père de Lourmel, S.J., Paris, 1754, rééd. Maspero, Paris, 1983.
- PACIFIQUE DE PROVINS RP P., *Brève relation du voyage des Isles de l'Amérique*, éd. par P. Godefroy, Paris, O.M. CAP. ASSIRI. Section Historica, t. IV, écrite le 1^{er} sept. 1645.

QUELQUES INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Articles, mémoires et thèses

- BIANCHI Marie-Pierre, *Un missionnaire jésuite en Guyane pendant la seconde moitié du XVII^e siècle : Jean de la Mousse (1650-1699)*, Mémoire de Maîtrise, Lyon III (sous la dir. de Ch. Frostin), 1982.
- BOTTEREAU Georges, *Homme d'église et ravisseur, James Galvey, S.J. (1655-1732)*, bulletin d'histoire de la Guadeloupe, n° 52, 1982, pp. 21-29.
- CHATILLON Marcel, DEBIEN Gabriel, *La propagande imprimée pour les Antilles et la Guyane au XVII^e siècle. recrutement ou racolage ?* Annales des Antilles, bulletin de la société d'histoire de la Martinique, n° 24, pp. 57-98.
- CHATILLON Marcel, FABRE Camille, ROSEMAIN Jacqueline, *Messe en Cantiques pour les esclaves (1763)*, bulletin d'histoire de la Guadeloupe, n° 52, 1982, pp. 39-63.
- CHATILLON Marcel, *Le père Labat à travers ses manuscrits. Les inédits de Labat*, bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe, 1979, pp. 96-101.
- DEBIEN Gabriel, *La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles*, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, mars/juin 1967, notes d'histoire coloniale n° 104, 1967.
- DEBIEN Gabriel, *La société coloniale aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Basse-Terre/Fort-de-France, Société d'hist. de la Guadeloupe - Société d'hist. de la Martinique, 1974.
- DEBIEN Gabriel, *Les départ d'engagés pour Nantes pour l'Amérique (1691-1733)*, notes d'histoire coloniale, n° 192, pp. 19 à 31.
- DEBIEN Gabriel, *Les engagés des Antilles au travail (XVII^e siècle)*, bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe, n° 55, pp. 4-14.
- DESPORTES Guy, *Le régime des Terres aux îles du vent: la Martinique*, Annales des Antilles, revue de la société d'histoire de la Martinique, n° 16, 1972.
- ELISABETH Léo, *La société martiniquaise aux XVII^e et XVIII^e siècles (1664-1789)*, thèse d'Etat, Paris I, 1989.
- FROSTIN Charles, *Méthodologie missionnaire et sentiment religieux en Amérique française aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le cas de Saint-Domingue*, Cahiers d'histoire, t. XXIV, 1979, pp. 19-43.
- FROSTIN Charles, *Pouvoir royal et missions lointaines : le personnel missionnaire français aux XVII^e et XVIII^e siècles* in DUBOSQ Guy et LATREILLE André, *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XII^e-XX^e siècles)*, Actes du Colloque de Lyon 29-31 mai 1980, Paris, Beauchesne, 1984.
- FROSTIN Charles, *Première évangélisation et pastorale en Amérique à la fin du XVII^e siècle : jésuites français, « indiens libres » et « esclaves nègres »*, Transmettre la foi : XVI^e-XX^e siècles. Pastorale de la mer et missions extérieures, Actes du 109^e congrès national des Sociétés Savantes (Dijon, 1984), T 1, fasc. 2, Paris, C.T.H.S., 1984 pp. 85-107.
- JANIN J., *L'évangélisation des Antilles françaises*, *Revue d'histoire moderne*, 1936, pp. 376-396.
- KNOPS Petrus, *Les jésuites et l'esclavage des Nègres*, *Revista Chilena de Historia y Geografia*, n° 135, pp. 92-109.
- KNOPS Petrus, *La Traite des Noirs par l'Atlantique. Nouvelles Approches*, Paris, Société française d'histoire d'Outre-Mer, 1976.
- LAFLEUR Gérard, *Les juifs aux îles françaises du vent (XVII^e et XVIII^e siècles)*, bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe n° 65-66, 1985.
- PETITJEAN ROGET Jean, *Les fonctionnaires royaux à la Martinique en 1713*, Annales des Antilles, revue de la société d'histoire de la Martinique, n° 7, 1959.
- PETITJEAN-ROGET Jacques, *Les protestants à la Martinique sous l'Ancien Régime*, *Revue d'histoire des colonies* n° 147, pp. 220-265, 1955.
- PETITJEAN-ROGET Jacques, *Les juifs à la Martinique sous l'Ancien Régime*, *Revue d'histoire des colonies* n° 151, pp. 138-158, 1956.

- PETITJEAN-ROGET Jacques, *Envoyés du roi à la Martinique*, Annales des Antilles. Bulletin de la Société d'histoire de la Martinique. 1957.
- PETITJEAN-ROGET Jacques, *Le fonds Saint-Jacques*, Annales des Antilles, revue de la société d'histoire de la Martinique, n° 15, 1970.
- SCHNAKENBOURG Christian, *Statistiques pour l'histoire de l'économie de plantation en Guadeloupe et Martinique (1635-1835)*, Annales de la Martinique, bulletin de la société d'histoire de la Martinique, n° 21, 1977, pp. 40-49.
- TARDIEU Jean-Pierre, *L'Eglise et les Noirs au Pérou*, thèse, Bordeaux, 1979.
- VIGNOLS Léon, *Les Antilles françaises sous l'Ancien Régime, aspects économiques et sociaux, l'institution des engagés (1626-1774)*, Revue d'histoire économique et sociale, 1928, pp. 12 à 45.

Histoire des jésuites et la Société de Jésus

- ACOSTA J. de, *De Procuranda indorum salute (1576)*, in Obras, Madrid, Biblioteca de autores espanoles, t. LXXIII, 1954.
- ANTEBI Elisabeth, LEBRUN François, *Les Jésuites ou la Gloire de Dieu*, Paris, Stock-Antébi, 1990.
- COLLINOT André, MAZIERE Francine, *L'exercice de la parole, fragments d'une rhétorique jésuite*, éd. des cendres, Paris, 1987.
- DAINVILLE François de, *L'éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, éd. de Minuit, Paris, 1978, réed. 1991.
- DEMERTON G. et coll, *Les jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, colloque de Clermont-Ferrand 1985, Clermont-Ferrand, 1987.
- DHÔTEL Jean-Claude, *Histoire des jésuites en France*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.
- FOUQUERAY P., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. II, 1604-1623, Paris, 1922 ; t. IV, 1613-1643, t. V, 1629-1643, Paris, 1925.
- GIARD L., VAUCELLES L. de et coll. *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Jérôme Millon éd., Grenoble, 1996.
- GUILLERMOU Alain, *les jésuites*, PUF, Paris, 1963.
- HAUBERT Maxime, *La vie quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*, Paris, 1967.
- LACOMBE Robert, *Guaranis et Jésuites, un combat pour la liberté (1610-1767)*, éd. Karthala, Paris, 1993.
- LACOUTURE Jean, *Jésuites, Une multibiographie*, t. I : les conquérants, t. II : les revenants, Paris, Seuil, 1992.
- LAFITAU Joseph-François, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'Ainé et C.E. Hochereau, 1724, réed. La découverte, Paris, 1994.
- LECRIVAIN Philippe, *Les missions jésuites*, Gallimard, coll. découverte, Paris, 1991.
- LEROY Michel, *Le mythe jésuite*, PUF, Paris, 1992.
- LOYOLA Ignace de, *Exercices spirituels*, réed. et trad. Desclée de Brouwer, 4^e édition, Paris, 1995.
- LOYOLA Ignace de, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, trad. du texte officiel, notes et index de F. Courel, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.
- LUGON Clovis, *La République des Guaranis, les jésuites au pouvoir*, Paris, éd. Economie et Humanisme, 1970.
- MURATORI Ludovico Antonio, *Il Cristianesimo felice nelle missioni dei padri della compagnia di Gesù*, Naples, 1743, trad. française par le Père de Lourmel, S.J., Paris, 1754, réed. Paris, Maspero, 1983.
- POLZER Charles, *Rules and Precepts of the jesuit Missions of North-Western New Spain*, Tucson, The University of Arizona Press, 1976.
- ROCHEMONTEIX Camille de, *Le père Antoine Lavalette à la Martinique*, d'après beaucoup de documents inédits, Paris, A. Picard, 1907.
- SOMMERVOGUEL Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 tomes, Bruxelles, éd. O. Schepens/Paris, éd. A. Picard, 1890-1900.

THWAITES, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Cleveland, Burrow, 1896-1901.

WOODROW Alain, *Les jésuites, Histoire de pouvoirs*, éd. JC Lattès, Paris, 1984.

Histoire religieuse

ANTEBI Elisabeth, *Histoire spirituelle des Antilles et de la Guyane*, Sernor-Tchou, coll. Arawak, 1979.

AUDISIO Gabriel, *Les Français d'hier, Des Croyants, xv^e-xix^e siècle*, Armand Colin, Paris, 1996.

BALLIVET Jean, *Nos paroisses de 1635 à 1913*, Basse-Terre, imprimerie catholique, s.d., articles extraits de la revue catholique : « l'écho de la Reine », 1^{er} article : avril 1913.

BOUTRY Philippe, JOUTARD Philippe, JULIA Dominique, LANGLOIS Claude, RAPHAEL Freddy et VOVELLE Michel, *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (xviii^e-xix^e siècle)*, t. III de *L'histoire de la France religieuse* dirigée par Jacques LE GOFF et René REMOND, Paris, Seuil, 1991.

CHIFFOLEAU Jacques, LABROUSSE Elisabeth, LEBRUN François, SAUZET Robert, VERNARD Marc, *Du christianisme flanboyant à l'aube des Lumières (xiv^e-xviii^e siècle)*, t.II de *L'histoire de la France religieuse* dirigée par Jacques LEGOFF et René REMOND, Paris, Seuil, 1988.

DAVID Bernard, *Dictionnaire biographique de la Martinique (1635-1848). Le clergé*, 3 tomes, Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1984.

DELACROIX Simon, *Histoire universelle des missions catholiques*, 3 tomes, Paris, Grund, 1958.

FABRE Camille, *De clochers en clochers*, Aubenas, Lienhart et Cie, 1978.

GUILBAUD, *Les étapes de la Guadeloupe religieuse*, Basse-Terre, imprimerie catholique, 1935.

HURBON Laënnec, (sous la direction de), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe - Guadeloupe - Martinique - Guyane - Haïti*, Montréal, CIDIHCA, 1989.

JANIN J., *La Religion aux colonies françaises sous l'Ancien Régime*, Paris, 1942.

LAFLEUR Gérard, *Les protestants aux Antilles françaises du vent sous l'Ancien Régime*, Basse-Terre, société d'histoire de la Guadeloupe, 1988.

LEBRUN François, *Etre chrétien en France sous l'Ancien Régime (1516-1790)*, Seuil, Paris, 1996.

MONTCLOS Xavier de, *Histoire religieuse de la France*, PUF, Paris, 1988.

NOUSSANNE Henri de, *La France missionnaire aux Antilles : Guadeloupe, Martinique, Trinidad*, Paris, éd. P. Lethielleux, 1936.

PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi - L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, Ecole française de Rome, Paris, 1995.

POUPARD Paul, *La foi catholique*, PUF, Paris, 1982.

QUENUM Alphonse, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du xv^e au xix^e siècle*, Karthala, Paris, 1993.

RENNARD Joseph, *Tricentenaire des Antilles. Guadeloupe, Martinique, Fort-de-France - Thonon-les-Bains*, 1935.

RENNARD Joseph, *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, d'après des documents inédits, Paris, Laros, 1954.

Histoire des Antilles et de la Guyane

ABENON Lucien, *La Guadeloupe de 1671 à 1759, étude politique, économique et sociale*, L'Harmattan, 1987.

ABENON Lucien-René, *Petite histoire de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 1992.

ADELAÏDE-MERLANDE Jacques, YACOU Alain, (sous la direction de), *La découverte et la conquête de la Guadeloupe*, Karthala et Cerc, Paris, 1993.

- ADELAÏDE-MERLANDE Jacques, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes*, éd. caribéennes/éd. L'harmattan, Paris, 1994.
- BALLET Jules, *La Guadeloupe*, Imprimerie du Gouvernement, 1890-1896, 3 vol., rééd. par les Archives départementales de la Guadeloupe, Basse-Terre, 1970-1974, en 5 vol., 1979-82.
- BOYER-PEYRELEAU Eugène-Edouard, *Les Antilles française, particulièrement la Guadeloupe depuis leur découverte jusqu'au 1^{er} novembre 1825*, 3 tomes, Paris, 1825.
- CAUNA Jacques, *Au temps des isles à sucre. Histoire d'une plantation de Saint-Domingue au XVIII^e siècle*, Karthala, 1987.
- CHARLEVOIX père P.-F. Xavier de, *Histoire de l'isle espagnole ou de St Domingue*, 2 vol., Paris, J. Guérin, 1730-31.
- DEVEZE Michel, *Antilles, Guyane, la mer des Caraïbes de 1492 à 1789*, Paris, SEDES, 1977.
- GISLER Antoine, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles) Contribution au problème de l'esclavage*, Fribourg, 1965, rééd. Paris, Karthala, 1981.
- HALL, NEVILLE, A.T., *Slave society in the Danish West Indies : St Thomas, St John and St Croix*. éd. B.W. Higman, The university of West Indies Press, Mona, Jamaïca, 1992.
- HURAUT Jean, *Français et Indiens en Guyane*, Paris, 1972.
- LACOUR, *Histoire de la Guadeloupe*, Basse-Terre, Guadeloupe, 1855.
- LAFLEUR Gérard, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, Karthala, Paris, 1992
- LAFLEUR Gérard, Saint-Claude : *histoire d'une commune de la Guadeloupe*, éd. Karthala, Paris, 1993.
- LASSERE Guy, *La Guadeloupe*, éd. Kolodzieff, 3 tomes, Paris, 1978.
- MAM-LAM-FOUCK, *Histoire générale de la Guyane Française*, Ibis Rouge éd., Cayenne, 1996.
- MOREAU Jean-Pierre, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu (1493-1635)*, Ed. Karthala, Paris.
- MOREAU DE SAINT-MERY Médéric, *Lois et Constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le Vent de 1550 à 1785*, Paris 1785-90, rééd. en 1875.
- MOREAU DE SAINT-MERY Médéric, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, 1796, rééd. société de l'histoire des colonies françaises et Larose, Paris, 1958.
- PLUCHON Pierre, *Histoire des Antilles et de la Guyane*, Toulouse, Privat, 1982.
- SAUSSE André, *Populations primitives du Maroni (Guyane française)*, Paris, 1951.

Autres ouvrages

- ACOSTA J. de, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*, Séville, 1589, éd. et trad. en fr., Payot, Paris, 1979.
- BLANCKAERT Claude, *Naissance de l'ethnologie ? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e et XVIII^e siècle/ textes rassemblés et présentés par Cl. Blanckaert*, éd. du Cerf, Paris, 1985.
- BONNIOL Jean-Luc, *La couleur comme maléfice. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992.
- CALVO Thomas, *L'Amérique ibérique de 1570 à 1910*, Nathan, Paris, 1994.
- CHAUNU H. et P., *Séville et l'Atlantique*, Paris, 1950-1960, 8 vol.
- CHAUNU Pierre, *L'Amérique et les Amériques*, Paris, A. Colin, 1964.
- LAS CACAS, Bartolomé de, *Très brève relation de la destruction des Indes*, 1552, rééd. La découverte, Paris, 1996.
- MEYER Jean, *Les Européens et les autres, de Cortès à Washington*, A. Colin, Paris, 1975.
- PLUCHON Pierre, *Nègres et juifs au XVIII^e siècle, le racisme au siècle des Lumières*, éd. Taillandier, Paris, 1984.