



**HAL**  
open science

# Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699) : d'après la correspondance de la province de Touraine

Antonin Besnard

► **To cite this version:**

Antonin Besnard. Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699) : d'après la correspondance de la province de Touraine. Histoire. 2014. dumas-01018350

**HAL Id: dumas-01018350**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01018350v1>**

Submitted on 4 Jul 2014

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

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

BESNARD Antonin

Université de Rennes 2-Haute Bretagne

Centre de recherches historiques de l'Ouest (CERHIO)

## Être missionnaire carme aux Antilles (1646-1699)

D'après la correspondance de la province de Touraine



TITRE : « *Colombus in India primo appelens, magnis excipitur muneribus ab Incolis* »

En français : « Colomb abordant pour la première fois en Inde est reçu par les Indigènes avec de grands honneurs. »

→ Gravure au burin de Théodor de Bry, *Americae pars IV*, 1594, Bibliothèque Mazarine.

→ Image prise dans LESCOT Élie, *Haïti : images d'une colonisation, 1492-1804*, Sainte-Clotilde [Réunion], Orphie, 2004, p 23

Master 2 Histoire

2013-2014

Mémoire de recherche réalisé sous la direction de Georges

PROVOST

## ***Remerciements :***

*Je ne saurais louer suffisamment la disponibilité, l'écoute et la patience de Georges Provost. Sans sa contribution ce mémoire n'aurait pu voir le jour.*

*Enfin, je me dois de remercier le personnel des archives départementales d'Ille-et-Vilaine, la documentaliste du Carmel de Nantes, et les bibliothécaires de l'Université Rennes 2 qui me furent tous d'une précieuse aide dans la construction de ma bibliographie.*

## ***Avertissement***

Dans ce mémoire, il est souvent fait questions de « lettres » ou de « documents » numérotés : il s'agit des sources correspondant au dossier « 9H7 » des archives départementales d'Ille-et-Vilaine dont une partie figure dans le second volume de cette étude (« Les Annexes »).

D'autre part j'ai parfois utilisé l'abréviation « AD35 » pour signifier les archives départementales d'Ille-et-Vilaine.

# SOMMAIRE

## **Introduction**

- 1) *De la découverte du Nouveau Monde à l'arrivée des Français aux Caraïbes*** **p 7**
- Les Français au Nouveau Monde p 7
  - L'histoire religieuse des Antilles p 9
  - L'expansion du Carmel tourangeau p 11
- 2) *La base de mon travail : une correspondance exceptionnelle*** **p 13**
- La nature des documents p 15
  - La géographie p 17
  - La chronologie p 21
- 3) *Un renouveau historiographique*** **p 24**

## **Partie I. Le décor antillais des missions carmes**

### **Chapitre 1. Faire face au « déracinement »** **p 31**

- 1) *À la découverte d'un environnement*** **p 31**
- La traversée p 31
  - Un environnement antillais contraignant ? p 33
  - Relativiser le « mal » environnemental p 37
- 2) *L'affaiblissement des santés*** **p 39**
- Les religieux face à la mort p 39
  - Le moral des religieux p 45

### **Chapitre 2. La prolongation des guerres européennes dans l'espace antillais** **p 52**

- 1) *« A babel of all nations »*** **p 52**
- Un archipel convoité: les résistances au monopole ibérique p 52
  - Les théories mercantilistes à l'origine d'une « petite Europe » en Amérique p 54
- 2) *La guerre : un élément d'intégration*** **p 58**
- L'emprise territoriale : une conquête politco-religieuse p 59
  - La lutte contre le protestant p 63

- 3) La guerre : une menace pour les missions** **p 66**
- La guerre : un frein au développement des missions p 66
  - La guerre religieuse : un mythe ? p 71

## **Chapitre 3. Les guerres civiles et leurs conséquences sur les missions (1635-1664)** **p 78**

- 1) Le régime des propriétaires** **p 80**
- La montée des ambitieux : Du Parquet, Houël, Poincy (1637-1644) p 80
  - Une véritable guerre civile (1644-1647) p 81
  - La fin de la Compagnie p 83
- 2) Les missionnaires et les seigneurs : des liens de solidarité** **p 84**
- La venue des ordres missionnaires aux Antilles p 84
  - Les fondations spirituelles p 86
- 3) Les missionnaires et les seigneurs : des rivalités** **p 92**
- Les premières tensions p 93
  - L'amplification des tensions avec la guerre civile p 95
  - Les conséquences de ces tensions p 98

## **Partie II. La gestion européenne des missions carmes**

### **Chapitre 4. Le Carmel antillais : un maillon faible ?** **p 113**

- 1) 1646-1664 : l'heure de gloire du Carmel ?** **p 113**
- La création de l'entreprise apostolique p 113
  - L'extension du Carmel dans les îles (1646-1660) p 117
  - Le Carmel face aux autres p 120
  - Des premiers signes inquiétants (1646-1664) p 123
- 2) 1664-1678 : les positions se figent : un Carmel menacé ?** **p 128**
- 1664 : un changement institutionnel difficile p 128
  - Les démarches vers Rome p 132
  - La province de Touraine : des moyens limités pour ses missions p 141
- 3) 1678-1699 : un renouveau ?** **p 145**
- 1678-1690 : une amélioration notable p 145
  - Des limites p 148
  - Le Carmel : un maillon faible ? p 150

## **Chapitre 5. La province de Touraine au second 17<sup>ème</sup> siècle**

**p 154**

### **1) L'évolution de la réforme en France et en Europe à partir de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle**

**p 156**

- Une réforme qui se tarit ? p 156
- La fin des années 1680 : un nouvel élan pour l'observance p 159

### **2) La province de Touraine et des difficultés internes**

**p 162**

- La montée de l'indiscipline dans les couvents tourangeaux p 162
- La division de la province : Bretons contre non-Bretons p 164
- L'indiscipline : changement des mentalités ou illusion documentaire ? p 172

## **Chapitre 6. Le carmel et le phénomène missionnaire : une inadéquation ?**

**p 184**

### **1) La place des missions chez le Carmel**

**p 185**

- Peu de missions p 185
- Le retard accumulé sur les autres ordres p 189
- Les carmes : promoteurs des missions p 192

### **2) Être missionnaire et contemplatif : une tâche impossible**

**p 193**

- Les origines du Carmel p 193
- L'âge des réformes p 195
- L'impact de ces divisions sur les missions p 198

## **Partie III. Le missionnaire carme : un être métissé**

## **Chapitre 7. D'où viennent-ils ?**

**p 211**

### **1) Le portrait de ces religieux**

**p 211**

- Qu'étaient-ils avant d'être carmes p 211
- L'entrée dans l'ordre p 214

### **2) Devenir missionnaire**

**p 216**

- Un contexte géographique favorable p 216
- La construction d'un idéal missionnaire p 218

### **3) Des carmes avant tout**

**p 222**

- Être contemplatif et missionnaire (1652-1669) p 223
- Les lectures des missionnaires : un héritage de leur formation (1671) p 226
- Des carmes liés aux évolutions de la province de Touraine p 230

## **Chapitre 8. Des carmes américanisés** **p 235**

### **1) *Le carmel : un acteur de l'économie coloniale*** **p 236**

- Le passage du « pétun » au sucre : vers une agriculture moderne p 236
- Le Carmel : pionnier de cette agriculture moderne p 238
- Les bénéfices du sucre p 254

### **2) *L'américanisation : un danger pour l'identité carme ?*** **p 259**

- Quelques trajectoires de carmes américanisés (1665-1682) p 259
- Lutter contre l'endettement : un changement des priorités au profit du Carmel ? (1679-1699) p 262
- Les carmes et les esclaves : une relation ambiguë p 267

## **Chapitre 9. Les carmes : des missionnaires particuliers ?**

**p 273**

### **1) *Carmes, jésuites, dominicains et capucins : des missionnaires frustrés ?*** **p 274**

- Les objectifs initiaux des missionnaires : colons et Amérindiens p 274
- Du Callinago à l'esclave : l'évolution du zèle apostolique p 276
- Transmettre la foi : une épreuve délicate p 282

### **2) *Des missionnaires particuliers : des résultats moindres dans l'action spirituelle*** **p 301**

- Les Amérindiens : une quasi-absence de résultats pour le Carmel p 301
- L'évangélisation des esclaves africains au 17<sup>ème</sup> siècle : un Carmel limité ? p 305
- Les carmes : un clergé avant tout colonial ? p 309
- La lutte contre le protestantisme : la seule réussite du 17<sup>ème</sup> siècle ? p 312

## **Conclusion générale** **p 318**

## **Sources** **p 320**

## **Bibliographie** **p 323**

## **Introduction**

Des sulfureuses « *Liaisons dangereuses* » au tragique « *Inconnu à cette adresse* » de Kressman Taylor, les romans épistolaires ont toujours su passionner les foules en donnant aux lecteurs le sentiment de s'introduire, comme jamais, dans l'intimité des personnages littéraires.

De la fiction à la réalité, il n'y a parfois qu'un pas tant la correspondance que j'ai étudiée présente des trajectoires hors du commun : celles de missionnaires carmes qui, comme beaucoup d'autres religieux français du 17<sup>ème</sup> siècle, ont traversé les périlleuses mers atlantiques pour aller secourir des âmes. Dans leurs lettres, ils nous témoignent de leur quotidien : leurs réussites, leurs projets, leurs souhaits mais aussi leurs doutes, leurs craintes et même leurs travers. Tant de sentiments qui ne sont pas sans laisser songeurs tous ceux qui ont pu pénétrer dans cette relation épistolaire au visage très américanisé.

Ce mémoire présente donc le travail de deux années durant lesquelles je me suis investi pour partir à la quête de l'identité de ces personnages : comprendre qui ils étaient mais surtout ce qu'ils sont devenus dans ce Nouveau Monde fraîchement découvert par les Européens.

### **1) De la « découverte » du Nouveau Monde à l'arrivée du Carmel aux Antilles**

#### ***a) Les Français au Nouveau Monde***

Les premiers pas français en Amérique restent trop souvent réduits aux grandes entreprises monarchiques du 17<sup>ème</sup> siècle. Or, il ne faudrait nier que ceux-ci s'engagèrent, bien des décennies plus tôt<sup>1</sup>.

François Ier, frustré de se voir écarté du partage hispano-portugais de Tordesillas exhortait déjà ses sujets à circuler et à commercer dans les nouvelles routes maritimes créées par la première mondialisation ibérique. Son action culmina avec l'expédition de Jacques Cartier

---

<sup>1</sup> Le propos de Jean-Pierre Moreau cherche justement à revaloriser la présence française en Amérique au 16<sup>ème</sup> siècle au travers du cas antillais. MOREAU Jean-Pierre, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu* : 1493-1635, Paris, Khartala, 1992, 319 p



chez les « Hurons » mais celle-ci ne donna néanmoins aucune suite<sup>2</sup>. Ainsi ses premières tribulations françaises au 16<sup>ème</sup> siècle aboutirent à des résultats limités : une présence française régulière dans quelques comptoirs de l'Atlantique mais aucune politique d'exploitation ou d'installation territoriale sur le long terme ne se mit en place. Les seules tentatives en ce sens – celle du navigateur malouin au Saint-Laurent ou l'initiative protestante de Coligny au Brésil<sup>3</sup> et en Floride<sup>4</sup> – échouèrent et ne furent pas renouvelées ; les patronages ibériques et les tensions religieuses dans le royaume n'incitant guère à la persévérance. En conséquence, le clergé français était encore au 16<sup>ème</sup> siècle sevré de terrains apostoliques dans cette nouvelle géopolitique spirituelle.

La pacification de certaines tensions par l'édit de Nantes, sous Henri IV, offrit un temps plus propice aux Français pour s'implanter plus activement dans cette nouvelle mondialité. L'espace ciblé resta naturellement l'Amérique, car en plus d'y avoir précédemment établi des contacts, les Français pouvaient y tirer parti d'une présence ibérique plus lâche voire absente sur certaines zones du continent<sup>5</sup>. Portugais et Espagnols avaient en effet laissé quelques brèches exploitables des îles antillaises au Brésil ; et ils étaient inexistantes en Amérique du Nord. Les avancées religieuses soulignent en grande partie ce renouveau du 17<sup>ème</sup> siècle, aussi bien la courte entreprise capucine au Maranhão (1612-1614)<sup>6</sup> que l'arrivée des premiers missionnaires en Nouvelle-France<sup>7</sup>.

Néanmoins ces expériences américaines ne disposaient pas encore de toutes les garanties nécessaires : numériquement les Français étaient trop faibles et politiquement ils n'étaient pas assez protégés. Preuve en est, ces embryons territoriaux restèrent très vulnérables face aux attaques étrangères : à Saint-Louis, au Brésil, la petite colonie est très vite expulsée par les

---

<sup>2</sup> Dans les années 1541-1543, Cartier et Roberval hivernèrent sur le Saint-Laurent, mais l'expédition fut un échec. Pour l'action de François Ier, je m'inspire de VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), p 25-26

<sup>3</sup> Villegagnon patronné par Coligny s'établit à Rio en 1555 mais les Portugais les chassèrent très vite. Voir : PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française : des origines à la restauration. Tome premier, le premier empire colonial*. Paris, Fayard, 1991, p 46-47

<sup>4</sup> Coligny patronne à nouveau une expédition en Floride, sous la conduite de Jean Ribault, mais celle-ci fut anéantie par Philippe II d'Espagne. Voir PLUCHON Pierre, ...*op.cit*, p 48-49

<sup>5</sup> Les Français, au 16<sup>ème</sup> siècle, se sont plus tournés vers les Amériques que vers l'Asie : malgré la découverte des Philippines par les frères Parmentier en 1529.

<sup>6</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, ...*op.cit*, p 54 à 57

<sup>7</sup> Entre 1604 et 1610 quelques ecclésiastiques se rendent en Nouvelle-France : VAUMAS de Guillaume, *L'éveil missionnaire...*, ...*op.cit*, p 29 à 36

Champlain accompagnera aussi les Récollets au Québec en 1615, rejoints par les jésuites dix ans plus tard : *Ibid.*... p 60-61 et p 70

Portugais<sup>8</sup> ; en Nouvelle-France, Québec tomba aux mains des Anglais en 1629, vingt-et-un ans après sa fondation<sup>9</sup>.

Le tournant véritable est à mettre au profit de Richelieu. Si un seuil est à retenir dans ce cadre, 1626-1627 serait le plus adéquat, et principalement pour deux raisons.

D'abord car durant cette période, le cardinal lança ses compagnies chargées de donner à la France – qui selon lui tourna trop souvent le dos à ses opportunités maritimes – une impulsion décisive dans ses projets américains. Elles étaient avant tout des outils monarchiques permettant à la royauté de contrôler et impulser un peuplement en donnant un monopole commercial à des colons sur des zones préétablies. Dans ce cadre la compagnie des Cent-Associés de la Nouvelle France, créée en 1627, fut habilitée à agir « *de la Floride au Cercle arctique et de Terre-Neuve au grand lac dit Mer douce et au-delà*<sup>10</sup> ». Pour les Antilles, Richelieu, à la demande du capitaine d'Esnambuc initia en 1626 la Compagnie de Saint-Christophe amenée à devenir celle des îles d'Amérique par la suite<sup>11</sup>. Certes, s'il est vrai que l'ensemble de ces institutions n'eurent pas une grande postérité, elles posèrent néanmoins les jalons d'une France « coloniale ».

Deuxièmement, il ne faut pas occulter qu'au même moment, le cardinal vainquit les protestants à La Rochelle, une victoire qui dessina la nature religieuse des entreprises monarchiques précitées. Jusqu'à présent, des protestants tout aussi bien que des catholiques pouvaient se retrouver outre-mer<sup>12</sup>. Richelieu, lui, exprima clairement le choix de la royauté : les compagnies n'intégreraient pas de réformés. Sur le plan politique et religieux, les traits de l'Amérique française se formèrent donc en 1627, une date clé pour l'histoire du Carmel aux Antilles.

### *b) L'histoire religieuse des Antilles*

Le bassin mexicano-antillais était régulièrement fréquenté par les flibustiers français avant 1626 : ils s'y adonnaient au commerce avec les Indiens, à la contrebande avec les Espagnols, se livraient à la course et certains qui y passaient leurs quartiers d'hivers ne rechignaient pas non plus d'y faire de l'agriculture. Bref, la création des compagnies monarchiques ne vint pas inventer l'idée d'un établissement dans cette zone mais plutôt

---

<sup>8</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire...*, ...*op.cit*, p 57-58

<sup>9</sup> *Ibid...* p 71-73

<sup>10</sup> PLUCHON Pierre, ...*op.cit*, p 74

<sup>11</sup> Sur l'action de Richelieu et des compagnies, je m'inspire de PLUCHON Pierre, ...*op.cit*, p 74-75

<sup>12</sup> En exemple, les expéditions patronnées par Coligny au 16<sup>ème</sup> siècle en Floride et au Brésil citées à la page 1. Un pasteur protestant se trouvait aussi au Québec au début du 17<sup>ème</sup> siècle : voir VAUMAS Guillaume de, ...*op.cit*, p 30-32

entériner et développer une réalité qui préexistait<sup>13</sup>. Elle le fit en démarrant une politique d'appropriation de ces îles caribéennes : Saint-Christophe dès 1627 suivie de la Martinique et de la Guadeloupe huit années plus tard ; Saint-Domingue, elle aussi, tomba progressivement dans le giron des Français qui la colonisèrent à partir de l'île de la Tortue<sup>14</sup> ; enfin derrière ce noyau dur d'autres territoires s'ajoutèrent et furent perdus au gré des guerres européennes<sup>15</sup>. Ces conquêtes territoriales s'accompagnaient nécessairement – tel était le souhait de Richelieu – d'une conquête spirituelle. Les sphères politiques et religieuses étaient évidemment fortement imbriquées, l'une ne va pas sans l'autre dans le projet colonial français, même si sur certains points (et non des moindres) elles s'opposèrent aussi.

Ainsi, en 1627, au même titre que 246 colons et engagés, l'abbé Mabire est envoyé<sup>16</sup> aux Caraïbes par la récente compagnie<sup>17</sup>. Son action ne fut pas décisive mais elle revêtit par sa primeur un caractère pionnier. Très vite, en effet, de nouveaux acteurs apostoliques s'imposèrent sous la houlette des congrégations religieuses, préférées aux séculiers. Successivement, capucins (1633), dominicains réformés (1635), jésuites (1640) et carmes tourangeaux (1646) arrivèrent sur ces îles et marquèrent pour des siècles la vie spirituelle des Caraïbes.

Tous ces religieux, au-delà de leur confrontation sur un même terrain, se rapprochaient par leurs origines. Ils étaient tous issus de la quintessence religieuse de la seconde moitié du 16<sup>ème</sup> siècle où émergea en France une série de structures réformatrices, nouvellement créées<sup>18</sup> ou provenant d'ordres anciens<sup>19</sup>, aux aspirations communes.

Le premier désir qui les unissait était le zèle réformateur. Revenir à l'idéal primitif que constituait la vie des premiers chrétiens, bafoué par l'indiscipline conventuelle et les désastres des guerres, restait leur priorité. Tout cela dans une ambiance baroque où l'exubérance et

---

<sup>13</sup> Pluchon Pierre, ...*op.cit.*, p 369-370

<sup>14</sup> L'île de la Tortue est connue depuis le 16<sup>ème</sup> siècle par les flibustiers français. En 1606, les Espagnols s'en retirèrent en grand nombre préférant s'exiler sur le continent, laissant ainsi les Français libres de s'y installer à partir de 1629. Néanmoins, ils préférèrent rapidement à cette petite île étriquée, la grande terre au nom de Saint-Domingue, qui prit son essor dès 1650. Les traités de Nimègue (1678) et de Ryswick (1697) vinrent légaliser cette présence sur la partie occidentale de la grande île.

<sup>15</sup> Par exemple Saint-Martin en 1648 ou la Dominique.

<sup>16</sup> FORTUNÉ Félix-Hilaire, *Les îles françaises d'Amérique : de la vision géopolitique de Richelieu à l'Union européenne*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 83-84

<sup>17</sup> La première expédition de la Compagnie de Saint-Christophe vers l'Amérique

<sup>18</sup> En 1540, la Compagnie formée par un groupe d'étudiants – dont Ignace de Loyola – à la Sorbonne en 1534 est reconnue par le pape. Mais les jésuites ne reviennent, en tant que tels, en France qu'en 1556. JANSSENS P.W, *Les origines de la Réforme des Carmes en France au XVIIe siècle*, La Haye, Archives internationales des idées, 1969, p. 98

<sup>19</sup> Les capucins sont une branche réformée des franciscains, érigés en nouvel ordre depuis 1525 et arrivés en France 50 ans plus tard ; les dominicains français réformés sont depuis 1608 réunis en une congrégation à part ; le mouvement neuf du Carmel de Touraine, connu sous le nom d'observance de Rennes, ne s'est pas séparé de l'ancienne branche du Carmel mais tend à la réformer. JANSSENS P.W, *Les origines...*, ...*op.cit.*, p 108-110

l'extraordinaire se mêlaient très bien aux pratiques monacales : mortifications, ascèse, soumission, obéissance furent autant d'expressions de la vie spirituelle du 17<sup>ème</sup> siècle. Pleines de fougue et proches des attentes de leurs contemporains, ces jeunes congrégations se diffusèrent rapidement dans la géographie monastique de leur époque, par de nouvelles fondations d'une part et en s'employant de l'autre à réformer les couvents de l'ancienne observance.

Deuxièmement, ce prosélytisme convergea parfaitement avec l'esprit missionnaire du temps. Si les religieux français du Nouveau Monde furent principalement des réformés, c'est aussi parce que leur caractère conquérant s'avéra être la meilleure arme du catholicisme face à la montée du protestantisme et au maintien de la menace ottomane. Nos jeunes structures, par leur caractère récent, intégrèrent donc pleinement les nouveaux enjeux du christianisme en se faisant les porteurs de son message universel aux quatre coins de la Terre. Cette adaptation à la mondialisation en fit les acteurs privilégiés, aussi bien pour la royauté que pour Rome, des missions françaises. Le siège pontifical en se dotant dès 1622, d'un organe de centralisation, la congrégation de la Propagande<sup>20</sup> les utilisa en effet dans sa lutte contre les patronages ibériques qui nuisaient à son influence outre-mer.

Le mouvement réformateur tourangeau n'aboutit pas, au contraire des autres ordres précités et du Carmel déchaussé, à une congrégation indépendante. Son souhait était avant tout de réformer la structure médiévale dans laquelle il évoluait. Néanmoins, en restant dans un cadre « ancien », son influence n'était-elle pas limitée sur le long terme ? Ne devenait-il pas plus difficile, pour elle, de s'adapter à cette nouvelle mondialité spirituelle ? Nous touchons, ici, un débat historiographique propre à l'histoire du Carmel tourangeau dont l'expansion s'interrompt dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle.

### c) *L'expansion du Carmel tourangeau*

Les aspirations propres à la période tridentine virent au sein des « Chaussés<sup>21</sup> » un mouvement de retour à l'idéal monastique que constituait la règle primitive de l'ordre. Face à l'indiscipline croissante dans la vie régulière, des voix s'élevèrent pour revenir aux origines contemplatives du Carmel, propres à sa naissance en Terre sainte au 12<sup>ème</sup> siècle.

Pierre Béhourt, le premier, s'engagea dès 1590 dans ce projet avant que l'Angevin Philippe Thibault ne concrétise et amplifie son mouvement en créant avec un petit groupe de

---

<sup>20</sup> La congrégation romaine *De Propaganda fide*

<sup>21</sup> Pour les différencier du Carmel déchaussé : une nouvelle congrégation qui s'est séparée du Carmel originel au 16<sup>ème</sup> siècle sous l'action de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. De ce fait cette mouvance peut être appelée la réforme thérésienne.

réformateurs l'observance de Rennes (1604). Celle-ci connut tout au long du 17<sup>ème</sup> siècle un large succès dont témoigne son expansion, en trois temps.

Premier temps, sa diffusion rapide dans toute la province de Touraine, à laquelle appartenait le groupe rennais. En moins de 40 ans, l'intégralité des couvents rejoignit le mouvement sans compter les fondations supplémentaires : la province passant de 16 à une vingtaine de possessions<sup>22</sup>. Pour donner corps à cette réforme, le révérend père Léon de Saint-Jean, élu supérieur en 1635, se chargea de mettre à jour les constitutions établies par les premiers réformateurs afin qu'elles puissent s'appliquer à toute la province. L'observance une fois dotée de statuts fut confirmée par le roi Louis XIII et le pape Urbain VIII<sup>23</sup>.

Dans un second temps, la diffusion dépassa même le cadre provincial puisque partie de Bretagne, elle se prolongea dans les six autres provinces françaises, en Flandre<sup>24</sup>, en Allemagne, en Italie et même jusqu'en Pologne<sup>25</sup>. Autant dire que dans une bonne partie de l'Europe, il était impossible de ne pas avoir entendu parler chez les carmes et plus largement dans le monde religieux, du « petit mouvement rennais ». Face à cet engouement, il fallut à nouveau uniformiser les constitutions de 1635 afin qu'elles soient adaptées à l'ensemble du Carmel, une tâche à laquelle Léon de Saint-Jean se confronta dix ans plus tard<sup>26</sup>.

Bref, trois décennies après le début de son expansion, la province bénéficiait déjà d'une reconnaissance européenne dans les frontières spirituelles de son temps. La popularité accumulée l'incita naturellement à accroître ses ambitions en devenant, elle-aussi, une arme de la Contre-Réforme.

Ce désir s'exerça en premier lieu sur le terrain irlandais - l'expérience tourna rapidement à l'échec<sup>27</sup> - et il reprit aux Îles Britanniques à l'aube de la guerre de la Ligue d'Augsbourg.

---

<sup>22</sup> Dans la zone bretonne, les nouvelles fondations sont : Le Guildo, Quintin, Josselin, Sainte-Anne d'Auray. Pour la zone non-bretonne : La Flocelière, La Flèche et Paris où le célèbre couvent des Billettes fut réformé par Léon de Saint-Jean en 1631. [Voir carte]

<sup>23</sup> Archives départementales d'Ille-et-Vilaine : 9H18 (2) : *Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* [produit autour de 1660]

<sup>24</sup> La réforme se diffusa dans les années 1620 en Flandres. Dès 1623, le couvent de Valenciennes exprime son désir de se faire réformer par les religieux tourangeaux. Philippe Thibault, le célèbre réformateur se déplaça lui-même sur les lieux pour apporter les idéaux de l'observance au cours d'un séjour de trois mois qui débuta le 11 août 1624. Cet acte fondateur permettra à la réforme tourangelle de s'étendre par la suite dans toute la province de Belgique.

Voir BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La Réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 1950, p 431 à 433

<sup>25</sup> La réforme s'est diffusée d'abord en Allemagne à partir de 1633 grâce à l'action du tourangeau Antoine de la Charité, puis gagna aussi à cette période la Pologne et s'installa à Cracovie et Varsovie.

BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, ...*op.cit.*, p 439

<sup>26</sup> Il est à nouveau élu provincial en 1645, le chapitre général donna cette tâche à Léon de Saint-Jean qui y travailla pendant 4 mois. AD35, 9H18 (2) : *Instruction générale et authentique...*

<sup>27</sup> BOUCHEREAUX, S.-M., ...*op.cit.*

Dans ces missions, la Touraine cherchait à préserver les couvents carmes menacés par le prosélytisme protestant. Ce zèle catholique s'affirma sur d'autres terrains : en 1651 un Tourangeau aurait été envoyé dans le Levant<sup>28</sup> ; de même qu'à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, certains carmes natifs de « l'illustre province » tentèrent d'atteindre le Brésil pour y diffuser l'observance au sein des couvents portugais, établis sur place depuis 1583<sup>29</sup>.

Le projet antillais – initié en 1646, entre la courte expérience irlandaise et levantine – s'inscrit donc dans ces ambitions nouvelles de l'ordre, parallèles à l'expansion coloniale française. Parmi toutes ces entreprises, il paraîtrait néanmoins que l'expédition caribéenne soit la plus viable et la plus prospère. D'un point de vue documentaire, nous disposons de très peu d'informations sur les autres missions tourangelles ; et l'historiographie s'y est très peu intéressée voire ignore leur existence. D'ailleurs, sur un plan comparatif, par rapport aux jésuites, capucins et dominicains, l'expérience missionnaire du Carmel – chaussés et déchaussés réunis – est très réduite. Dans ce paysage, la correspondance antillaise s'avère être presque une exception, dont la rareté fait tout l'intérêt.

## 2) La base de mon travail : une correspondance exceptionnelle

Ce mémoire s'appuie essentiellement sur une correspondance très abondante entre la Province de Touraine et ses missionnaires d'Amérique, conservée aux archives départementales d'Ille-et-Vilaine (9H7 [a]) dans le fonds provenant de la Province de Touraine, dont le couvent de Rennes fut le siège. Le caractère exceptionnel de cette source provient autant de sa richesse – un corpus d'une centaine de documents – que de la rareté de son utilisation dans les études historiques puisque la relation épistolaire a été en effet bien plus survolée que réellement analysée. La première à l'avoir sans nul doute consultée, et l'avoir fait connaître, fut Suzanne-Marie Bouchereaux qui, dans son étude sur la réforme tourangelle<sup>30</sup>, s'est intéressée de façon très mineure aux missions américaines : sur une étude

---

En 1643, les Tourangeaux tentèrent de recouvrer les couvents des carmes abandonnés en Irlande mais l'expérience ne dura qu'un an en raison des persécutions subies par les Anglais. Nous verrons par la suite que des missions britanniques reprendront plus tard sous le nom des « missions d'Hibernie » (années 1680).

<sup>28</sup> Lettre 99 : document royal (*Lettre de protection et sauvegarde pour les pères Carmes, missionnaires es pays du Levant*) annonçant la protection du carme Michel du Saint-Esprit partant pour l'Égypte. Le document laisse entendre une arrivée prochaine d'autres religieux.

<sup>29</sup> Voir lettre 32 (lignes 20 à 34)

Dans VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 392. Nous apprenons qu'Alexis de l'Assomption fut envoyé au Brésil pour y diffuser la réforme mais qu'il mourut, frappé d'une maladie, à Porto Calensi en 1698.

<sup>30</sup> BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1950



de presque 500 pages, seulement 4 furent consacrées aux entreprises antillaises. L'historienne prit d'ailleurs le temps de préciser, dans cette thèse de spiritualité, qu'elle n'avait pu exploiter correctement cette documentation abondante : celle-ci l'entraînant trop loin de son sujet<sup>31</sup>.

Quelques années plus tard, un second acteur s'appliqua néanmoins à donner à un peu plus de corps à cette source. Il s'agit du carme américain John Ryan qui publia en 1962 un article en anglais sur les missions carmes en se basant principalement sur la correspondance tourangelles<sup>32</sup> ; néanmoins ce dernier ne put exploiter le fonds d'archive entièrement car il s'est restreint à une période allant de 1646 à 1664. De plus, la diffusion de son travail reste assez limitée : à preuve les difficultés rencontrées pour me le procurer<sup>33</sup>.

Malgré cette contrainte, sa publication reste à ma connaissance la dernière à s'être vraiment penchée sur cette source. Certes, plusieurs travaux postérieurs à celui de Ryan ont cité le dossier « 9H7 » mais il semblerait que ceux-ci ne l'aient pas consulté : Gabriel Debien témoigne seulement de son existence dans ses travaux sur l'esclavage<sup>34</sup> ; l'Italien Giovanni Pizzorusso, le premier grand historien du phénomène missionnaire français aux Caraïbes, connaissait la correspondance de Rennes mais a priori par le biais de l'auteur américain<sup>35</sup> ; de même que très récemment, le séminaire rémois d'Histoire de l'Amérique Coloniale cite cette correspondance, dans une publication de 2013<sup>36</sup>, sans pour autant, semble-t-il, l'avoir défrichée.

Les lettres tourangelles forment donc aujourd'hui l'une des chroniques antillaises du 17<sup>ème</sup> siècle les plus méconnues alors que dans ce domaine les publications fleurissent aujourd'hui grâce au remarquable travail du séminaire rémois précité qui prévoit de publier cette année un corpus complet de sources rares ou inédites sur les Petites Antilles (1493 à 1660)<sup>37</sup>. Mon but premier est donc aussi, de collaborer à ma manière, à ce projet ambitieux en éditant par

---

<sup>31</sup> Dans les notes de bas de page de son ouvrage, elle référence 5 lettres sur les missions irlandaises qu'elles semblent avoir lues, plus 3 lettres concernant les missions américaines qui ont subi le même traitement. Cela reste donc très peu par rapport au nombre abondant de documents qui se trouve dans ce dossier d'archives.

BOUCHEREAU Suzanne-Marie, ...*op.cit.*, p 416

<sup>32</sup> RYAN John, « The Carmelite Missions in the Caribbean 1646-1664 » dans *Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society*, 1962, 49, p 24-56

<sup>33</sup> Je n'ai pu avoir accès à l'article qu'en le commandant à la bibliothèque de Munich

<sup>34</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974, p 253.

<sup>35</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995

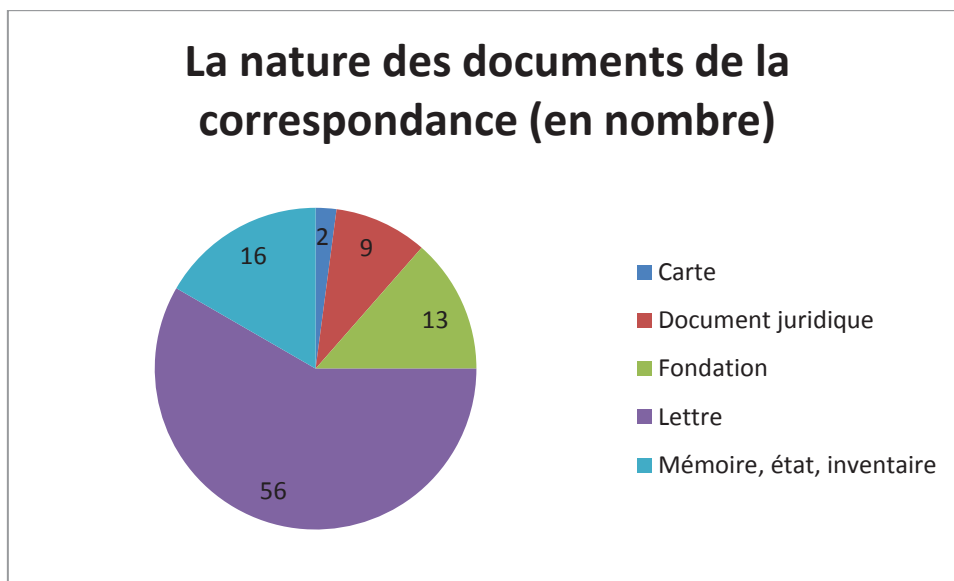
<sup>36</sup> Publication d'un récit de voyage d'un missionnaire carme (le premier à être allé sur les îles en 1646) : GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013

<sup>37</sup> Le séminaire prévoit une publication de 12 volumes dont plusieurs ont déjà été édités dont le récit du carme Maurile de Saint-Michel qui me fut très utile pour cette étude.

l'intermédiaire de ce travail une cinquantaine de lettres uniques en leur genre<sup>38</sup> et qui ont le mérite, contrairement à certains récits de voyage, de quadriller une période large s'étalant sur toute la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle. Néanmoins ce fond documentaire ne peut se résumer à des matériaux de nature épistolaire puisqu'il conserve aussi d'autres types de sources que je n'ai pu, faute de temps, publier bien qu'ils soient pleinement intégrés à cette étude.

a) La nature des documents

Comme le démontre ce graphique ci-dessous<sup>39</sup>, l'hétérogénéité du dossier des archives départementales d'Ille-et-Vilaine en fait aussi sa force.



La base essentielle du mémoire repose sur une relation épistolaire classique, d'un expéditeur à un destinataire pas toujours mentionné de manière explicite ce qui complique l'attribution. D'autres contraintes viennent s'ajouter à ce type de sources : la première est que les échanges se faisaient quasi-exclusivement du continent américain vers la Province de Touraine<sup>40</sup> ce qui nous limite au seul point de vue venant des colonies. La seconde concerne le contenu qui constitue à la fois la force majeure des lettres mais aussi leur danger principal. Ce sont en effet des documents très riches où les missionnaires, puisqu'ils émanent essentiellement d'eux, expriment leurs sentiments, leurs aspirations, leurs craintes sur la vie locale sous toutes ses formes. Ils représentent donc des témoignages très intéressants et pertinents mais devant lesquels il faut prendre du recul en ne prenant pas tout au pied de la

<sup>38</sup> Présentes dans le dossier « annexes » de ce mémoire et auxquelles je fais référence tout au long de mon étude.

<sup>39</sup> Il est à compléter avec l'annexe 1 (de l'introduction) qui indique bien que pour cette étude certains documents furent regroupés pour être comptabilisés une seule fois. → Annexes 1 et 6 (de l'introduction)

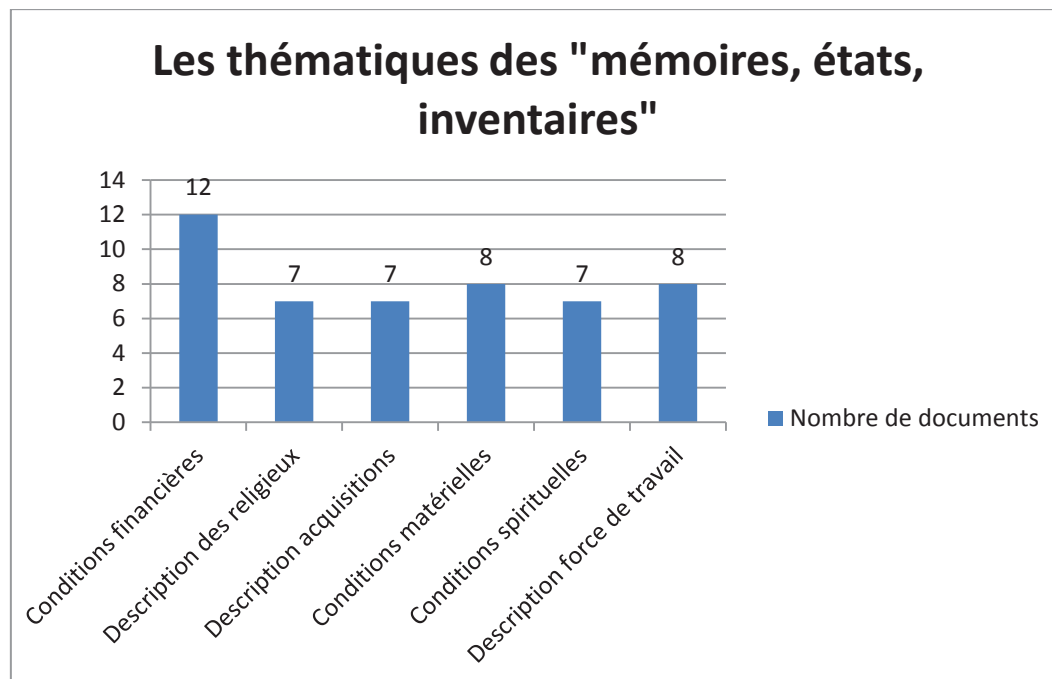
J'ai écarté de cette étude le document 96 en raison de certaines incertitudes, en revanche le document 54 comportant des copies de lettres et de fondations a été comptabilisé dans deux rubriques. Tout comme le document 55 + 56 (copies de fondations et de documents juridiques).

<sup>40</sup> Cela est étudié plus précisément *infra* dans la partie géographique sur l'origine des documents. L'annexe 4 (de l'introduction) fait aussi le point sur les transferts des documents.



« lettre ». Le souci d'objectivité de l'historien n'est pas forcément celui du missionnaire, ce dernier baigné dans son environnement quotidien cherchait naturellement à exposer ses propres intérêts et n'hésitait pas à dévoiler ses états d'âme, chose d'autant plus délicate à traiter du fait de l'exclusivité du point de vue.

La correspondance analysée ici comporte ensuite plusieurs catégories mineures dont celle nommée « mémoire, état, inventaire ». Pour cette dernière, j'ai choisi une catégorisation assez large pour désigner toute initiative consistant à faire un état général et descriptif des missions sur à peu près tout ce qui touchait à la vie d'un carme aux Antilles, d'où la richesse à la fois quantitative mais aussi qualitative de ces documents.



L'histogramme réalisé ci-dessus<sup>41</sup> démontre que les religieux cherchaient dans ces mémoires, à informer leurs supérieurs de manière assez détaillée sur cet espace si éloigné des terres de la province. Ainsi l'état du temporel fut fréquemment mis à jour d'autant plus que les missionnaires participaient à la dynamique sucrière antillaise grâce à l'exploitation des habitations dont ils disposaient. À cela peuvent s'ajouter de multiples informations sur les conditions dans lesquelles ils subsistaient, allant des meubles, de la nourriture, des esclaves aux objets liturgiques qu'ils possédaient<sup>42</sup>.

Ensuite, 13 documents concernent des actes de fondation ou plutôt dans la majorité des cas, des copies de ceux-ci<sup>43</sup>. Ce sont des contrats administratifs qui enregistrent les acquisitions du Carmel, que ce soient des terres ou des édifices religieux. J'ai également

<sup>41</sup> Réalisé à partir de l'annexe 2 (de l'introduction)

<sup>42</sup> Voir l'annexe 2 où cela est mieux détaillé

<sup>43</sup> Ils sont classés dans leurs bornes chronologiques respectives dans l'annexe 1.

intégré à ce corpus une opération symétrique et plus tardive, de vente d'une partie des possessions que l'ordre ne pouvait plus entretenir. L'intérêt majeur de ces actes est qu'ils permettent de comprendre comment se sont progressivement installés les missionnaires aux Antilles grâce à la contribution sur place des habitants. Ainsi ils s'avèrent très utiles pour l'étude des liens qui unissent les carmes à la population coloniale : de la reconnaissance des clercs envers leurs donateurs aux obligations liturgiques qu'ils leur devaient par la suite.

Les sources juridiques sont, elles, de plusieurs natures. Nous trouvons à la fois la sphère judiciaire propre au Carmel par l'intermédiaire essentiellement d'interrogatoires<sup>44</sup>. Ils sont menés par les religieux eux-mêmes afin d'éclairer l'ordre sur le comportement suspect de certains missionnaires aux îles, reflétant bien par ce biais les problèmes internes à notre congrégation<sup>45</sup>. Il existe également des documents émanant des structures coloniales locales<sup>46</sup>, dont un provenant du conseil souverain de la Guadeloupe. Ce dernier juge un conflit entre les carmes et les jacobins qui symbolise toute la concurrence qui régnait aux Caraïbes entre les ordres. Enfin, un décret royal<sup>47</sup> termine ce panorama judiciaire.

Si nous rajoutons à ceux-ci deux cartes des îles de la Guadeloupe et de Marie-Galante, nous pouvons nous apercevoir de la diversité du dossier bien que le corpus épistolaire domine cet ensemble.

### *b) La géographie*

De même que notre information est déterminée par la source, l'espace géographique étudié en est également influencé.

### *L'origine des documents*

S'intéresser à l'origine de nos documents pourrait s'avérer intéressant pour mieux comprendre le cadre dans lequel s'inscrit ce dossier d'archives. Le graphique sectoriel ci-dessous nous permet de saisir que la base de mon travail repose sur une correspondance très largement produite aux Antilles, puisque sur 87 documents géo-localisés, 72 sont caribéens contre 15 européens<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Documents 38 et 61. Voir annexes 1 et 6.

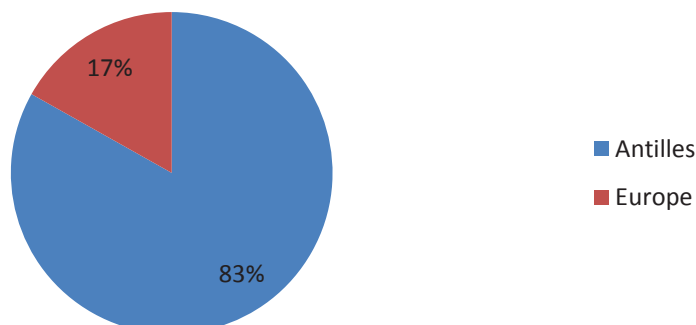
<sup>45</sup> Sur ces sources propres au Carmel, il faut aussi rajouter le document 98 qui est un décret autour des missions produit par la Province de Touraine.

<sup>46</sup> Le conseil souverain de la Guadeloupe : documents 64, 65 et 66 (et document 55+56 : copie de ce procès). Le greffe civil et criminel de Saint-Christophe : document 59. Voir annexes 1 et 6.

<sup>47</sup> Document 99. Voir annexes 1 et 6.

<sup>48</sup> Celui-ci a été réalisé à partir de l'Annexe 6, encore une fois les documents ayant une bonne probabilité d'avoir été produits en un lieu sont intégrés à l'étude. Pour huit autres, un doute plus important subsiste ou reste à éclaircir, j'ai préféré ainsi les écarter. Le graphique repose donc sur 87 sources du dossier et non 95 (somme intégrale).

## Provenance des documents de la correspondance



Le contexte de rédaction de ces écrits s'avère être donc fortement colonial ce qu'illustre à nouveau l'annexe 3 en indiquant qui étaient les producteurs de ces sources. Cette dernière souligne que quasiment les trois-quarts de ceux-ci étaient des missionnaires d'Amérique qui s'exprimaient surtout au travers des lettres et des mémoires. Les colons, comme deuxième force majeure, bien que très loin derrière la première catégorie, ne sont pas à négliger avec près de 15 % des écrits réunis dans cette étude. La plupart d'entre eux étaient des administrateurs des îles, responsables de tous les actes de fondation et de certains documents juridiques. Nous comprenons ainsi en croisant nos deux recherches précédentes que l'atmosphère de la correspondance est très caribéenne. Néanmoins ce constat ne doit pas nous tromper sur l'espace géographique concerné. Le Vieux-Continent bien qu'il soit faiblement représenté dans les lieux de production resta très prépondérant dans la vie des missionnaires.

### *L'espace géographique européen*

En effet si j'ai pu avoir à ma disposition ce dossier dense, c'est que tous les documents qui le constituent étaient destinés à la Province de Touraine<sup>49</sup> sans quoi cette archive n'aurait pu être reconstituée *a posteriori*. Les écrits caribéens avaient donc tous pour destination de se retrouver dans les mains des supérieurs de France afin de les informer de l'avancement de la mission. Le vicariat d'Amérique restait donc très dépendant de sa « maison-mère<sup>50</sup> » car c'est

<sup>49</sup> Hormis le document 63 qui est adressé à un laïque de Nantes. Néanmoins si la lettre se retrouve dans le dossier, c'est qu'elle a transité par la suite vers un couvent tourangeau. Même constat pour le document 58 destiné à un cardinal de la congrégation *De Propaganda Fide* (à moins que celui-ci ne soit une copie). Le reste des documents sont tous en direction de la Province de Touraine → Se reporter à l'annexe 4 qui fait le point sur le transfert des documents.

<sup>50</sup> Je veux dire par cette expression la Province de Touraine dont les missionnaires sont administrativement dépendants.

d'elle que venaient les consignes et elle seule pouvait garantir les privilèges et les garanties nécessaires pour le bon fonctionnement des travaux du Carmel caribéen.

L'institution d'un séminaire, à Sainte-Anne d'Auray en 1669, chargé de régler les questions propres aux missions<sup>51</sup> prouve qu'il y avait donc bien un souci pour la Province de superviser tout ce qui se passait outre-Atlantique, en ce sens il ne serait pas étonnant qu'elle soit à l'origine des consignes visant à constituer des mémoires, états ou inventaires dans les îles.

Cette administration souligne bien que le lien entre les deux continents ne peut être occulté pour comprendre le système missionnaire dans son ensemble et particulièrement dans l'étude d'une correspondance. Ainsi, la Province de Touraine fera pleinement partie de l'espace géographique étudié, son histoire et ses aspirations nous permettront de mieux comprendre qui étaient nos religieux et ce qui les animait.

Cette manière de procéder, l'historien des missions Claude Prudhomme la conseille dans son bilan historiographique de 2007<sup>52</sup>, insistant en plus sur l'importance de Rome pour saisir dans son ensemble ces entreprises évangélisatrices. L'annexe 4 met d'ailleurs en avant que notre source n'est pas affranchie de cette tutelle, car quelques documents furent envoyés depuis l'organe central de l'institution catholique jusqu'à la Province. Si le Saint-Siège était si important, c'est parce que l'un de ses « ministères » (dicastères) créé définitivement en 1622 sous le nom de congrégation *De propaganda fide*, s'attachait à gérer la diffusion du christianisme et les affaires de l'Église dans les pays non-catholiques, prenant en charge par ce biais les missions. Pour les ordres religieux dans les colonies françaises, elle seule pouvait leur donner les privilèges nécessaires pour l'exercice de la propagation de la foi, d'où son intérêt primordial.

Les Carmes d'Amérique l'avaient d'ailleurs très bien compris puisque la correspondance fait largement écho à ces questions à l'origine d'ailleurs de fortes rivalités entre les ordres.

Si l'Europe est primordiale pour comprendre la gestion des missions, le système colonial caribéen, lui, est essentiel pour saisir le contexte dans lequel baignèrent les religieux. D'une rive à l'autre de l'Atlantique, tel est le cheminement qu'il faudra mener...

### *Les Caraïbes*

Les colons comme les religieux reprochaient souvent à la France sa gestion inadaptée d'un territoire où les forts particularismes locaux ne permettaient pas de gouverner comme en

---

<sup>51</sup> Certains missionnaires eurent la volonté par la suite de déplacer ce séminaire à La Rochelle pour des raisons pratiques.

<sup>52</sup> « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » dans *Histoire, mondes, et cultures religieuses*, Volume 1, Numéro 1, 2007, p 11.30 [en ligne] URL : <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1-page-11.htm>, p 24 à 26

métropole. Ainsi, l'espace caribéen garde dans cette étude sa primauté dans la mesure où il constitue l'environnement même dans lequel la correspondance fut produite.

L'annexe 5 indique que sur ce point, certains lieux sont mieux représentés que d'autres et à ce titre-là ce sont les îles de Saint-Christophe et de la Guadeloupe qui dominent très largement le panorama : environ 92 % des productions identifiées aux Antilles en proviennent<sup>53</sup>. Originellement, elles représentaient les premières fondations des carmes en Amérique<sup>54</sup>, et administrativement elles eurent plus d'importance puisque le lieu de résidence du vicaire – supérieur du Carmel au Nouveau Monde – alterna entre ces deux places.

Les autres îles où furent présents les missionnaires ne disposent donc pas du même rôle stratégique. En premier lieu Marie-Galante, pourtant symbole de fierté pour l'ordre tourangeau car il fut, pendant une bonne partie de la période coloniale, le seul ordre présent sur place. Le caractère plus récent des acquisitions faites sur ce territoire<sup>55</sup>, de même que sa forte dépendance administrative par rapport à la Guadeloupe peuvent expliquer la faible quantité de documents en provenant. Il en est de même pour Saint-Domingue, puisque l'étude réalisée nous précise que seulement un document y fut produit, sûrement car la présence de quelques carmes en cette île ne démarra que très tardivement, c'est-à-dire à partir de la seconde moitié des années 1680.

En termes de production documentaire, Saint-Christophe et la Guadeloupe se démarquent donc très largement des autres îles<sup>56</sup>. Malgré tout il ne suffit pas de se limiter aux lieux dans lesquels se trouvaient nos religieux pour embrasser l'intégralité de l'espace caribéen dont il est question dans la correspondance.

Pour s'en rendre compte, j'ai réalisé une étude sur les espaces cités dans le dossier d'archives<sup>57</sup>.

Nous remarquons que les territoires où le Carmel fut présent s'avèrent être logiquement les lieux les plus cités dans la source avec une écrasante majorité en faveur des deux îles principales de la congrégation. Néanmoins Marie-Galante, marquée par une faible production

---

<sup>53</sup> Voir le schéma sur l'origine géographique des productions faites aux Antilles. Pour 13 documents produits en Caraïbe, nous ne connaissons pas la localisation exacte, ainsi le graphique et la statistique se font sur 59 documents.

<sup>54</sup> D'abord Saint-Christophe où des Carmes furent présents dès 1646 avant d'obtenir une fondation en 1649, puis la Guadeloupe à partir de 1650.

<sup>55</sup> En 1660.

<sup>56</sup> Nos religieux disposèrent aussi d'une fondation à Saint-Martin (document 72+73) mais il n'y a aucun document produit en cette île, sûrement car la présence du Carmel y fut très éphémère. L'acte de fondation de ce lieu (document 72+73) a été en effet conçu à Saint-Christophe.

<sup>57</sup> Annexe 5 et graphique 2

documentaire, garde une place fortement présente dans la correspondance, ce qui signifie bien que la hiérarchie des lieux renvoyait à des explications multiples.

Le second point à observer est que l'espace caribéen s'avérait être un espace à la fois très connecté en son sein et d'autre part ouvert sur le monde. Ainsi, les carmes dans la correspondance ne se replièrent pas seulement sur leurs terres, mais ils intégrèrent tout l'environnement antillais et américain. Ce décloisonnement n'est, à mon sens, pas le fruit du hasard : d'une part si les religieux s'intéressaient à ce qui les entourait, c'est qu'ils désiraient étendre leur influence grâce à l'acquisition d'autres possessions : un souhait parfois limité par une insuffisance de moyens. D'autre part pour comprendre l'évolution géopolitique caribéenne dont ils dépendaient, les missionnaires étaient obligés de s'intéresser aux ambitions des pays européens sur l'ensemble des rivages américains. Ces puissances, avides de conquêtes spirituelles, politiques et économiques, firent des Antilles le terrain de leurs luttes ambitieuses. Dans cette logique, la source est criblée de nombreuses références aux autres nations continentales, dont l'Angleterre en premier lieu suivie de la Hollande, l'Irlande ou l'Espagne.

Pour appréhender les îles dans lesquelles ils vivaient, les protagonistes de cette étude savaient qu'ils devaient prendre en compte le continent américain dans son intégralité tout en le connectant aux enjeux européens. Ainsi nos missionnaires, en passant constamment d'un continent à l'autre, me semblaient déjà participer à cette création d'une pensée mondiale à l'époque moderne, dont Serge Gruzinski<sup>58</sup> se fit le promoteur.

### c) La chronologie

Pour ce qui est des bornes temporelles, le document le plus ancien date du 4 avril 1646, il comporte une demande du gouverneur de Grenade pour que les religieux carmes viennent s'installer dans son île afin d'évangéliser les Amérindiens et assurer les offices religieux pour les colons. À cette demande ils répondirent assurément favorablement puisque c'est à cette même date que deux Angevins embarquèrent pour le Nouveau Monde, bien que faute de moyens ils n'aient pu se rendre à Grenade. Cette lettre accompagnée d'une seconde sur la même thématique, marque donc les prémices d'une installation du Carmel en Amérique.

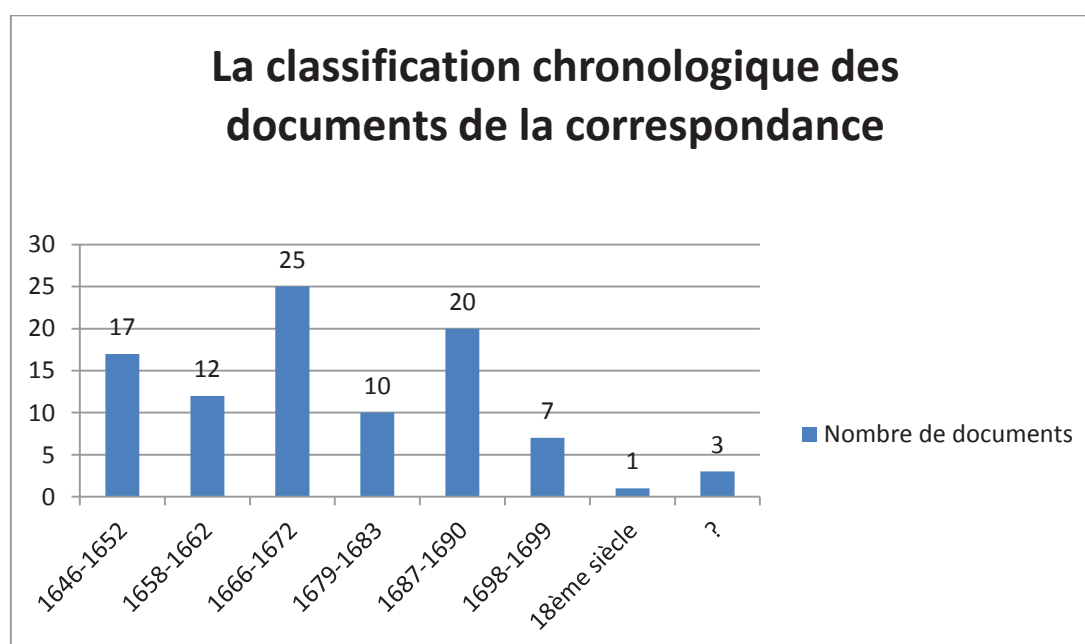
Techniquement, le document le plus récent est une acquisition d'habitation par les missionnaires en Guadeloupe datant de l'année 1738. Comme il n'existe néanmoins aucune

---

<sup>58</sup> GRUZINSKI Serge, *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 2008 ; du même auteur *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004

source manuscrite entre 1699 et cet évènement, nous pouvons considérer qu'il serait plus judicieux et logique d'inscrire les limites temporelles de la correspondance de 1646 à 1699. Pour résumer, c'est durant la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle que se trouve la quasi-intégralité des documents à notre disposition. Malgré tout, ce demi-siècle n'est pas couvert équitablement.

En effet, le graphique ci-dessous<sup>59</sup> met bien en avant la périodicité à laquelle est soumis le dossier d'archives. Au total les écrits se concentrent sur six époques<sup>60</sup> dont les durées restent assez courtes, c'est-à-dire que pour notre seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, seulement 30 années sur 53 sont traitées, soit environ 57 % de ce large demi-siècle<sup>61</sup>.



Il existe donc des fortes périodes de production qui alternent avec de grands « vides ». Pouvons-nous l'expliquer ?

De manière plus positive, nous pouvons remarquer que ces périodes correspondent à des moments clés pour le Carmel antillais. Je pense à la première période (1646-1652) : pas loin d'une vingtaine de sources compilées, de nature très diverse car il y a un besoin de légiférer,

<sup>59</sup> Il a été réalisé à partir de l'annexe 1 qui restitue les documents dans des bornes chronologiques. Cette annexe souligne aussi que quelques documents n'étaient pas datés, ce qui peut laisser planer un léger doute sur leur classification chronologique exacte. Malgré tout, j'ai préféré intégrer dans cette étude ceux où nous avons pu prouver qu'il existe de très fortes probabilités – voire dans certains cas des certitudes - pour qu'ils s'intègrent dans ces époques. Cette manière de procéder m'a semblé beaucoup plus pertinente pour la réalisation du graphique, plutôt que de laisser de côté systématiquement tout document non daté.

<sup>60</sup> Si nous enlevons de notre étude le 18<sup>ème</sup> siècle

<sup>61</sup> 53 années de 1646 à 1699.

d'administrer, de hiérarchiser les premiers pas caribéens de l'ordre<sup>62</sup>. D'autre part pour chacune de ces époques, nous remarquons la prépondérance d'un missionnaire : Ambroise de Sainte-Anne pour la première ; Claude de Saint-Jean de 1658 à 1662 ; Hyacinthe de la Sainte-Trinité pour la suivante (1666-1672) ; Raphaël de Sainte-Agnès (1679-1683), Antoine de Sainte-Anne (1687-1690) puis Estienne de Saint-Quentin (1698-1699) viennent terminer cette liste. Je n'ai pas pris ces noms au hasard, tous furent des vicaires provinciaux des îles de l'Amérique pour la province de Touraine, et au titre de cette fonction ils pouvaient être particulièrement zélés pour assurer la bonne conduite de la mission : d'où la production plus intense de documents. Nous le voyons très bien à l'arrivée d'Antoine de Sainte-Anne sur les îles. Voyant après son absence que des débordements se produisirent, il tenta de rétablir l'honneur de l'ordre, en signalant et s'occupant des problèmes de discipline des religieux<sup>63</sup>. Les événements internes et les initiatives administratives<sup>64</sup> jouent donc sur cette périodicité, néanmoins ces éléments ne peuvent l'expliquer à eux seuls.

L'aspect le plus négatif consiste maintenant à essayer de comprendre les vides apparents de la production<sup>65</sup>, et un rapide coup d'œil permet de s'apercevoir que la conjoncture internationale les influence. Durant une partie importante de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, la France fut en guerre contre d'autres nations européennes. Les Antilles se sont retrouvées au cœur de ces conflits aux enjeux politiques mais aussi commerciaux, leurs ressources ne faisant qu'accentuer ces luttes impérialistes. Ainsi le conflit franco-espagnol<sup>66</sup>, l'implication du royaume dans les rivalités anglo-hollandaises<sup>67</sup> sont autant d'événements qui peuvent expliquer les difficultés à correspondre de 1652 à 1658 ou encore de 1661 à 1666. Cela est encore plus visible par la suite puisque au moment de la guerre de Hollande et pendant une bonne partie de la guerre de la Ligue d'Augsbourg, nous ne trouvons pas ou très peu d'échanges entre les deux rives.

Les liaisons transatlantiques se ressentent donc de la dangerosité des mers, l'acheminement du courrier ne peut être que limité par la présence de vaisseaux ennemis en temps de conflit, sans oublier les menaces météorologiques ou les phénomènes de piraterie. Nous devons donc faire

---

<sup>62</sup> Voir Annexe 1 : Période I. Présence d'actes de fondations, de mémoires, de documents juridiques qui montrent ce besoin de légiférer.

<sup>63</sup> C'est notamment pourquoi il y a une importance de sources juridiques à cette période. Voir période V de l'annexe 1.

<sup>64</sup> Nous pouvons aussi noter l'action de Hyacinthe de la Sainte-Trinité ou de Raphaël de Sainte-Agnès qui ont demandé à plusieurs reprises la constitution d'inventaires ou de mémoires sur tout ce que possédaient les habitations des missionnaires. Voir dans l'annexe 1 période III et IV.

<sup>65</sup> Sachant que le fonds des archives de la province de Touraine est globalement très bien conservé, nous supposons que les documents manquants disparurent avant d'arriver en France.

<sup>66</sup> De 1635 à 1659

<sup>67</sup> Entre 1665 et 1667, la France s'impliqua dans le conflit.



avec une des principales contraintes d'une correspondance lointaine, d'où la nécessité d'ouvrir notre horizon vers d'autres sources.

### 3) Un renouveau historiographique

Le renouvellement historiographique de ces dernières années a amplement facilité ma quête d'informations complémentaires. L'histoire du territoire antillais, longtemps resté dans l'ombre des études coloniales apologétiques, connaît aujourd'hui une prise d'autonomie salubre qui a permis de dynamiser une série d'enquêtes scientifiques où figurent au premier plan les travaux sur les entreprises d'évangélisation.

Les premiers écrits consacrés à l'histoire religieuse des Caraïbes furent avant tout du ressort du clergé dont la place privilégiée resta d'actualité jusqu'aux années 1960. Dans ce panorama, il faut souligner les travaux pionniers en la matière de l'abbé Joseph Rennard (18..-1958) – un Savoyard qui exerça pendant une quarantaine d'année un ministère en Martinique où il fut prêtre de plusieurs paroisses – dont l'œuvre<sup>68</sup> fut saluée plus tardivement par Gabriel Debien<sup>69</sup>. Pour continuer sur cet héritage documentaire légué par le clergé, nous pouvons citer d'autres publications comme plusieurs articles de la *Revue d'histoire des missions*<sup>70</sup> consacrés aux Antilles<sup>71</sup> et surtout l'ouvrage fondamental d'un prêtre du diocèse de Paris, Guillaume de Vaumas<sup>72</sup>, sur l'éveil missionnaire en France.

Néanmoins l'ensemble de ces recherches avaient le principal inconvénient de rester dans un cadre très confidentiel car confinées à un monde strictement religieux d'autant plus que selon Gabriel Debien<sup>73</sup> elles reposaient en grande partie sur l'histoire des missionnaires mais ne s'intéressaient pas assez à l'instruction des populations concernées.

---

<sup>68</sup> *Le P.Labat aux Antilles*, Paris, éd. Spécialisée, 1927 ; *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits*, Paris, Larose- Société d'histoire des colonies françaises, 1954 ; RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929. Disponible sur Manioc.org.

<sup>69</sup> DEBIEN Gabriel « Les papiers de l'Abbé J.Rennard et l'histoire religieuse des Antilles françaises » dans *Caribbean Studies*, vol 4, numéro 4, Janvier 1965, p. 62 à 73 (Source qui m'a permis d'obtenir certaines informations sur l'abbé).

<sup>70</sup> Lancée par Georges Goyau en 1924

<sup>71</sup> - « Les missions catholiques aux Antilles » juin 1935 : 242-249 ; et septembre 1935 : 407-429 ; et mars 1936 : 68-77

- « État religieux des colonies françaises aux Antilles en 1743 », septembre 1931, 414-450

- « Juifs et protestants aux Antilles françaises au XVIIème siècle », septembre 1933

- P.Roussier, « Un projet de constitution coloniale pour le Clergé aux Antilles, mars 1936, 139-145.

<sup>72</sup> *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Impr. Express, 1942 (thèse d'État, Lettres).

<sup>73</sup> Dans « Chapitre : Esclaves et religions » de l'ouvrage *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974, p. 249-250

Pour pallier ces insuffisances, le champ disciplinaire fut contraint à se renouveler et il le fit en premier lieu grâce aux travaux sur la christianisation des esclaves de Debien lui-même<sup>74</sup> ; seulement il fallut, à mon sens, attendre quelques années pour retrouver après ce dernier une étude de grande ampleur sur les missionnaires et leur pratique. L'intérêt de Giovanni Pizzorusso, en 1995, pour les relations entre la Congrégation de la Propagande et les Caraïbes a permis de combler ce manque tant il est vrai que son approche généraliste apporta des renseignements sur l'ensemble des ordres religieux<sup>75</sup>. Récemment, le séminaire rémois (SHAC) invita d'ailleurs l'historien italien dans un de ses colloques organisés sur les Amérindiens des Petites Antilles<sup>76</sup> : preuve que Bernard Grunberg<sup>77</sup> et son équipe – citons par exemple Éric Roulet, Benoît Roux ou encore Alicia Oïffer-Bomssel<sup>78</sup> – sont bien aujourd'hui les principaux promoteurs en France des études sur les missions antillaises. Outre les cahiers d'Histoire de l'Amérique Coloniale publiés par ce séminaire<sup>79</sup>, les Rémois prévoient également d'achever dans les années qui suivent leur projet d'éditions de sources rares et inédites sur les Petites Antilles. Actuellement quatre volumes – sur les douze programmés – ont déjà été mis en circulation dans le monde scientifique dont un qui me paraît essentiel pour cette étude : à savoir l'œuvre du carme Maurile de Saint-Michel<sup>80</sup> qui fut l'un des deux premiers missionnaires tourangeaux – et le seul à laisser une chronique sur son périple – à partir pour l'Amérique. Je me suis donc abondamment servi de cet ouvrage pour combler les nombreuses lacunes informationnelles de la correspondance ; néanmoins je ne pouvais me limiter qu'aux sources produites par le Carmel car le but de cette étude était avant tout de mettre en perspective la situation de la congrégation tourangelles avec celle des autres ordres antillais : ainsi les récits des capucins<sup>81</sup>, jésuites<sup>82</sup> et dominicains<sup>83</sup> m'intéressèrent tout autant que ceux que révélaient les archives rennaises.

---

<sup>74</sup> DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n. 4, 1967, p 525-555.

<sup>75</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*

<sup>76</sup> PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5) p 147-175

<sup>77</sup> Il fait partie de la direction du séminaire

<sup>78</sup> Ces trois historiens sont des membres intégrés à la direction du séminaire

<sup>79</sup> Jusqu'à aujourd'hui il me semble que six cahiers ont été publiés : je m'en suis servi de trois dans cette étude.

<sup>80</sup> GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 77 à 101

<sup>81</sup> Pacifique de Provins : GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 77 à 101

<sup>82</sup> BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640 ; PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une*

Cette démarche me semblait d'autant plus essentielle qu'hormis l'article de John Ryan<sup>84</sup> il n'existe actuellement aucun travail sur les entreprises tourangelles aux Antilles et de manière générale il n'y a que très peu d'études sur les missionnaires carmes<sup>85</sup> – Chaussés et Déchaussés réunis – alors qu'au contraire les ouvrages sur les différentes réformes internes de l'ordre prospèrent. Les carmes prirent-ils surtout part à la réforme interne de leur congrégation au détriment des objectifs « mondiaux » du christianisme ? Pourquoi les hommes au scapulaire<sup>86</sup> étaient-ils si peu présents sur le front missionnaire ?

Cette interrogation sera ma problématique et j'y répondrai en me focalisant sur le cas antillais. L'objectif est ambitieux car il réclame de s'intéresser aux autres ordres présents aux Caraïbes pour comprendre si la situation des carmes était si exceptionnelle. Connaissaient-ils plus de difficultés que les autres ? Y-avait-il une particularité à être carme et missionnaire ? Mon plan traitera la question en trois points qui intégreront aussi des problématiques sous-jacentes.

Premièrement, nous verrons que les conditions spécifiques à la situation géographique et politique des Antilles entraînent des contraintes communes à tous les ordres. En ciblant notre regard sur le fonctionnement des Caraïbes françaises, nous nous demanderons également si les sphères religieuse et politico-économique étaient toujours en adéquation dans ces îles.

Dans un second temps, nous chercherons la réponse à notre question dans les réseaux créés par cette première mondialisation. En effet, comprendre les missions antillaises nécessite de porter un intérêt tout particulier à la gestion européenne de celles-ci. Les relations transatlantiques seront donc une des clés d'analyse de notre sujet, elles nous inciteront à plonger dans l'histoire du Carmel et plus particulièrement dans celle de la province tourangelles.

Enfin, nous verrons comment les contraintes caribéennes et européennes influent sur la pratique missionnaire de nos carmes. Cette dernière, progressivement métissée par les apports

---

*introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique, par le père Pierre Pelleprat, 1655, p. 2-3*

<sup>83</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722] ; RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929. Disponible sur Manioc.org.

<sup>84</sup> RYAN John, ...*op.cit*

<sup>85</sup> Sur les Déchaux : HEYBERGER Bernard, « Les Chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits de conversion des missionnaires carmes déchaux (1657-1681) », *Mélanges de l'École française de Rome*, L (1988/1), p 461-499

<sup>86</sup> Le scapulaire est l'habit traditionnel du Carmel d'autant plus symbolique qu'il fut donné par la Vierge à saint Simon Stock. Ce dernier a permis à l'ordre de s'implanter en Europe et il a également modifié la règle du Carmel pour qu'elle puisse s'adapter aux coutumes occidentales.

des différents continents permet en effet à nos religieux de construire, à partir de leurs spécificités, une véritable identité originale.

## Partie I. Le décor antillais des missions carmes

« *Nous avons icy tous les fleaux du ciel, petite verolle qui vaut perte, guerre, et famine, et de plus des tremblements de terres, en attendant un houragan.* (1690)<sup>1</sup> ». Antoine de Sainte-Anne, vicaire du Carmel en Amérique, résume par ses mots les difficultés de son expérience au Nouveau Monde. Bien que les missionnaires soient dépendants de l'Europe dans leurs pratiques, cette dépréciation du territoire caribéen démontre toute l'influence de ce dernier sur le fonctionnement des entreprises apostoliques. Le modèle « centre-périphérie », longtemps prédominant dans les études coloniales, ne peut être ainsi exclusif.

En effet, si les politiques élaborées au sein du Vieux-Continent jouèrent dans le développement des îles américaines françaises, elles ne purent empêcher – au contact des caractéristiques proprement antillaises – l'émergence d'un mode de vie particulier que reflètent les vellétés indépendantistes des îliens<sup>2</sup> par rapport à la métropole.

Les traits spécifiques aux Caraïbes de l'époque moderne méritent donc de focaliser notre attention, pour deux raisons au moins. D'abord, car nos sources contribuent largement à diaboliser le décor antillais qui apparaît comme un obstacle majeur au déroulement des missions. Il convient donc, pour nous, d'examiner ces plaintes : sont-elles justifiées ou au contraire pouvons-nous les relativiser ? La réponse est à chercher en grande partie dans les autres congrégations pour savoir si les souffrances exprimées par les carmes leur étaient si spécifiques.

Deuxièmement, car il y a aussi une volonté scientifique récente de donner aux Antilles une histoire singulière qui ne fut pas toujours celle de la France. Longtemps, il est vrai, l'étude du passé antillais resta confiné à des études coloniales<sup>3</sup> dont le but était avant tout de légitimer le glorieux Empire de la Troisième République<sup>4</sup> ; or la vie caribéenne n'a pas commencé avec l'arrivée des Européens en Amérique, de même qu'elle ne s'est pas arrêtée avec la départementalisation des territoires d'outre-mer. Cette européanisation de l'histoire des îles

---

<sup>1</sup> Lettre 42 (57-59)

<sup>2</sup> Je pense pour le 17<sup>ème</sup> siècle aux politiques des premiers gouverneurs des îles qui s'opposèrent aux décisions de la monarchie française et affirmèrent de ce fait une certaine autonomie vis-à-vis de la royauté: voir la partie I)C).

<sup>3</sup> À la Sorbonne, Prosper Cultru dispensa des leçons sur les Antilles Françaises de 1907 à 1908 ; dans ce registre colonial citons également : HANOTAUX Gabriel (dir.) *L'histoire des colonies françaises et de l'expansion de la France dans le monde*, Paris, Société de l'Histoire coloniale, 1932 ; de même que Sydney Daney qui décrit les révoltes martiniquaises de 1811 face à l'ordre esclavagiste comme des conspirations : DANEY Sydney, *Histoire de la Martinique de la colonisation jusqu'en 1815*, Fort royal, impr. de E. Ruelle, 1846

<sup>4</sup> Sur l'histoire coloniale au travers des manuels scolaires : SAVARESSE Éric. « L'histoire officielle comme discours de légitimation. Le cas de l'histoire coloniale. » dans *Politix*. Vol. 11, N°43, 1998, p. 93-112  
Troisième trimestre 1998, pp 93-112

atlantiques a contribué à une cruelle marginalisation de sa connaissance scientifique d'autant plus que l'intérêt pour son passé fut longtemps le fruit des sociétés savantes et autres amateurs éclairés<sup>5</sup> : à titre de démonstration l'ouvrage précurseur de Gabriel Debien sur l'esclavage fut édité en 1974 par la Société d'histoire de la Martinique conjointement avec celle de la Guadeloupe<sup>6</sup>.

Les populations locales furent les premières à souffrir de ce manque d'institutionnalisation – d'un champ historique pourtant si fécond – à tel point que Jean-Pierre Sainton n'hésita pas à décerner aux sociétés franco-antillaises la palme de l'inculture historique<sup>7</sup>.

Ce sombre constat ne doit cependant pas conduire au pessimisme car ces dernières décennies ont offert de grands motifs d'espoirs pour la promotion des thématiques caribéennes. Si la décolonisation progressive des empires européens vit l'émergence dans le monde universitaire d'un climat très anti-impérialiste qui eut parfois le défaut de caricaturer l'image même des missionnaires, elle a aussi permis de porter un regard novateur sur les anciennes colonies de l'Empire français. Ainsi, les Antilles finirent par prendre, sur le plan scientifique, une autonomie institutionnelle non négligeable : preuve en est la naissance de l'Association des Historiens de la Caraïbe en 1969<sup>8</sup> mais aussi du centre universitaire des Antilles-Guyane en 1670<sup>9</sup> sous la férule de Jacques Adélaïde-Merlande<sup>10</sup>. Ce renouveau a permis de promouvoir une série d'enquêtes sur des sujets proprement caribéens : pensons aux innombrables travaux sur la naissance d'une société créole originale et métissée<sup>11</sup>, notons également la revalorisation de la figure du Callinago<sup>12</sup> – autrement dit de l'Amérindien des Petites Antilles

---

<sup>5</sup> Certains articles l'ont bien montré citons deux d'entre eux : BEGOT Danielle, « Introduction : Construire... » dans ABENON Lucien, BÉGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre *Construire l'histoire antillaise*, Paris, CTHS, 2002, p. 20.

BANCEL Nicolas, « L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial » dans *La fracture coloniale*, Paris, La Découverte, 2005, p. 86-89.

<sup>6</sup> Ce sont des sociétés savantes créées avant l'Université aux Antilles : 1955 pour la Société d'Histoire de la Martinique, et 1963 pour la Société d'Histoire de la Guadeloupe.

<sup>7</sup> SAINTON Jean-Pierre, « L'histoire antillaise à quoi ça sert » dans ABENON Lucien, BEGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre, *Construire l'histoire antillaise, Mélanges offerts à Jacques Adélaïde Merlande*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2002, p. 419

<sup>8</sup> L'objectif de cette association est de réunir les scientifiques des différentes zones culturelles et linguistiques (hispaniques, anglophones et françaises) de l'espace caribéen au travers de différents colloques

<sup>9</sup> Avant 1945, l'enseignement supérieur était quasi-inexistant. Après la Seconde Guerre Mondiale fut créé l'Institut Henri Vizioz de droit et de sciences économiques en Martinique. Cette réalisation fut suivie en 1963 d'un centre d'enseignement supérieur scientifique en Martinique, puis d'un centre d'enseignement supérieur littéraire en Guadeloupe. Ces trois entités furent réunies administrativement en un centre universitaire en 1970.

<sup>10</sup> Président de l'université de 1972 à 1979

<sup>11</sup> *Infra* : chapitre 7

<sup>12</sup> ROUX Benoît, « Le prêtre et le Callinago : les missions françaises auprès des Amérindiens des Petites Antilles au XVIIe siècle » dans GRUNBERG Bernard, *Le contrôle de la vie religieuse en Amérique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p 79 à 102. Cet auteur qui appartient au séminaire rémois (SHAC) prépare une thèse sur les sociétés amérindiennes des Petites Antilles à l'époque moderne.

– à laquelle l’archéologie précolombienne participe amplement<sup>13</sup>. Ces développements historiographiques soulignent que la sphère américaine – même au temps des colonies – formait un territoire bien différent par son environnement et ses mécanismes de la « métropole » : les missionnaires carmes, de manière volontaire ou forcée, durent donc s’y adapter.

Pour le démontrer, j’ai choisi de cibler mon regard sur trois échelles temporelles, qui structurent la vie antillaise. En premier lieu, le temps long au travers des contraintes apportées par l’environnement caribéen. Ensuite sur l’espace plus réduit du second 17<sup>ème</sup> siècle, nous verrons comment les guerres européennes apportèrent une insécurité propre aux îles. Enfin, nous nous pencherons sur l’état politique troublé des Antilles à l’arrivée des missionnaires.

---

<sup>13</sup> BÉRARD Benoît, « À la recherche des Caraïbes archéologiques » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L’Harmattan, 2011 (*Cahiers d’Histoire de l’Amérique coloniale* ; 5), p 27-36

## **Chapitre 1. Faire face au « déracinement »**

Fernand Braudel renouvela la pratique scientifique par sa thèse, *La Méditerranée et le monde méditerranéen sous Philippe II*, publiée en 1949. Cette dernière fut en effet le fruit d'une longue réflexion qui amena l'historien à bouleverser ses plans initiaux pour faire de l'acteur principal de son étude, non pas le monarque hispanique mais bien l'espace dans lequel il vit. La méthode nécessite donc la compréhension d'un territoire géographique dont la naissance et la lente constitution implique de se baser sur une échelle temporelle très longue. La première partie de Fernand Braudel est sur ce point remarquable puisqu'il s'attache à rendre la part belle à l'écosystème méditerranéen pour mieux saisir la nature des comportements humains.

Au regard du phénomène missionnaire, l'approche braudélienne me semble également remplie de sens. Les religieux, en parcourant le monde, partirent à la rencontre de notre biodiversité en se confrontant à des civilisations qui se sont adaptées physiquement et techniquement à des environnements multiples. Néanmoins, plus qu'un contact culturel, la relation au Nouveau Monde était aussi physique pour des personnages déracinés et transposés dans un milieu naturel totalement inconnu.

### **1) À la découverte d'un environnement**

#### **a) La traversée**

La première étape de ce déracinement, pour nos carmes, se constituait autour de la traversée atlantique : moment fondateur et plus que symbolique du voyage antillais.

La source primordiale à ce sujet est celle du Tourangeau Maurile de Saint-Michel – premier membre du Carmel à être parti en Amérique – puisque son ouvrage consacre six chapitres à cet événement<sup>14</sup>. Si ce dernier a disposé d'une place essentielle dans ses écrits, c'est avant tout car il marquait un changement radical pour tout missionnaire. La durée du voyage entre la France et l'Amérique étant de deux mois<sup>15</sup>, la séparation avec ses origines n'était pas seulement géographique, elle devenait temporelle.

---

<sup>14</sup> GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 77 à 101

<sup>15</sup> 51 jours selon la lettre 27 (8-9) de Prosper de la Présentation



Cette longue expédition n'aurait jamais été possible sans les héritages laissés par les Ibériques. Au-delà du perfectionnement des techniques de navigation<sup>16</sup>, ces derniers, en se guidant sur le vent<sup>17</sup>, découvrirent les routes maritimes, sur lesquelles les missionnaires du monde entier circulèrent. La voie antillaise n'échappa pas à cette règle : sa nature triangulaire résulta directement des courants marins et définit le déplacement de nos carmes tout au long de notre étude.

À l'origine de ce mouvement se trouvaient les villes atlantiques françaises en pleine expansion, dans les prémices d'une France coloniale, au 17<sup>ème</sup> siècle. La position géographique de la Province de Touraine lui permit de disposer de certains de ces ports en son sein : selon Séraphin de Saint-Pierre, de Nantes, La Rochelle et Saint-Malo partaient régulièrement des navettes. Le reste de mes sources ignore néanmoins largement la cité malouine au profit des deux autres, d'où les religieux partaient exclusivement. Le Carmel possédait en effet un couvent nantais et rochelais expliquant le rôle essentiel de ces relais dans les missions américaines. Les étapes suivantes du parcours nous sont très bien décrites par Maurile de Saint-Michel<sup>18</sup> : de Nantes, son bateau passa au large de Madère puis du Cap-Vert avant de rejoindre directement la Martinique. Ce trajet, entre trois continents, constituait la voie classique empruntée par nos protagonistes. Il se justifiait d'abord par les éléments naturels et marins mais il servit de plus en plus au commerce triangulaire et à la traite négrière qui émergea dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle en France<sup>19</sup>.

Ce périple était cependant semé d'embûches. Malgré les progrès navals, les mers restaient toujours incertaines, d'abord en raison des conditions météorologiques. Bien qu'il existe des saisons plus sécurisantes pour s'embarquer dans l'Atlantique Nord, celles-ci n'empêchent pas les aléas climatiques<sup>20</sup> : ainsi Maurile de Saint-Michel et Ambroise de Sainte-Anne affrontèrent un ouragan en août 1646<sup>21</sup>.

Les conditions sanitaires désastreuses des traversées maritimes apportèrent, elles aussi, leurs lots d'angoisses. Les passagers subirent de nombreuses contraintes : la houle à l'origine de

---

<sup>16</sup> Par exemple la boussole ou l'astrolabe : HANOTIN Guillaume, *La péninsule ibérique et le monde : des années 1470 aux années 1640*, Paris, CNED, 2013, p. 19-20

<sup>17</sup> La « volta » chez les Portugais, désigne la possibilité de remonter de l'Afrique équatoriale jusqu'au Portugal grâce à la seule force des vents et en passant par les Açores (le retour des Antilles se faisant souvent par ce circuit maritime). HANOTIN Guillaume..., *op.cit.*, p. 19

<sup>18</sup> Carte 1 du chapitre 1 (Annexes)

<sup>19</sup> 1642 : Louis XIII autorise la traite ; 1643 : première expédition négrière française : l'Espérance de la Rochelle ; 1672 : première expédition négrière bordelaise ; 1688 : première expédition négrière nantaise et malouine.

<sup>20</sup> La période du mois de juin au mois de novembre est la plus propice pour s'embarquer dans l'Atlantique Nord, mais elle correspond aussi au temps des ouragans aux Caraïbes...

<sup>21</sup> GRUNBERG Bernard, *Missionnaires carmes...*, *op.cit.*, p. 93 à 95

terribles vomissements, la chaleur au large des côtes d’Afrique, les pluies tropicales ou encore la fraîcheur de l’Atlantique Nord ; tout cela dans un environnement souvent étroit et spartiate où tous durent apprendre à cohabiter et partager les vivres nécessaires<sup>22</sup>. Dans ce contexte, des maladies proliférèrent et les religieux – même s’ils n’étaient pas les plus mal lotis – en connurent les symptômes. Chez les carmes, le frère Léon succomba à ses douleurs en 1651 avant même d’atteindre les Caraïbes ; d’autres trop affaiblis moururent peu de temps après leur arrivée<sup>23</sup>.

Enfin, la piraterie<sup>24</sup> puis surtout les corsaires en temps de guerre contribuèrent également à rendre les mers incertaines. Nous y reviendrons plus tard, néanmoins nous pouvons affirmer qu’en comparaison des dangers apportés par le milieu naturel atlantique, elles causèrent moins de dégâts matériels et humains<sup>25</sup>.

Les passagers avaient bien conscience de ces risques et exprimaient leurs craintes à leur manière. Si certains colons développaient des pratiques superstitieuses sur les bateaux<sup>26</sup>, ces derniers pouvaient aussi compter sur le rôle des religieux pour s’assurer les protections divines. Le rôle des missionnaires sur un navire n’était en effet pas de tout repos, ils avaient pour but de sécuriser la traversée par les prières publiques quotidiennes et la grande messe hebdomadaire. Dans les phases critiques – de tempête ou de guerre – ils multipliaient leurs actes spirituels en invoquant notamment les patrons adéquats, comme saint Nicolas protecteur des navigateurs<sup>27</sup>.

La première étape de ce déracinement n’était donc pas exempte de souffrances pour nos carmes mais quoi qu’elles aient causé – fatigues, maladies et même morts – elles se légitimaient par l’intérêt collectif du salut des âmes américaines. Le plus noble des objectifs justifiait donc ce transfert dans l’environnement caribéen, auquel – après avoir survécu à un voyage pittoresque – il fallait réussir à s’adapter.

## b) Un environnement antillais contraignant ?

### *Le climat*

---

<sup>22</sup> Sur les conditions d’une traversée : GRUNBERG Bernard, *Missionnaires carmes...*, *op.cit*, pp. 82-84

<sup>23</sup> GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit*, p. 313-114

Le père Jacques de l’Annonciation tomba malade durant la traversée et ne survécut pas plus de 10 jours après son arrivée aux Indes (1651), le père Aubin pour le Carmel connut le même sort 4 jours après avoir posé le pied sur la terre ferme (20 mars 1651).

<sup>24</sup> Lettre 51 (67-68) ; lettre 100 : « à cause des pirates on a pas la liberté de commerce »

<sup>25</sup> Comme élément de comparaison, Pierre Chaunu pour la Casa de Contratacion sévillane, montre que les navires perdus le sont plus par des naufrages que par des attaques des ennemis => *Séville et l’Atlantique aux XVI et XVII<sup>ème</sup> siècles*, Paris, Flammarion, 1977

<sup>26</sup> La présence d’une femme et de certains animaux portaient malheur

<sup>27</sup> GRUNBERG Bernard..., ..., *op.cit*, p. 86-87 et p. 94

Le climat antillais réserve quelques surprises aux Européens, non-habitué à sa nature tropicale. Pour les îles françaises, il fonctionne en deux temps : une saison dite sèche de décembre à mai et la saison des pluies, de juin à novembre, appelée hivernage et caractérisée par son humidité plus forte liée aux alizés. Malgré cette dualité, les températures ne connaissent pas d'aussi grandes variations qu'en Europe et restent à une moyenne annuelle haute (entre 25 et 30 degrés)<sup>28</sup>.

L'acclimatation passe donc dans un premier lieu par un réchauffement des corps. Bien qu'il existe des diversités géographiques, les récits des missionnaires sont unanimes à évoquer les chaleurs caribéennes que l'humidité rend d'autant plus inhabituelles. Dans la correspondance que j'ai étudiée, beaucoup de carmes se plaindront d'un quotidien bouleversé par cette gêne atmosphérique<sup>29</sup>, et cela sur plusieurs plans : d'abord à cause de la sensation d'insatiété – aussi bien pour la faim que pour la soif – provoquée par la température tropicale<sup>30</sup> ; ensuite par la gêne vestimentaire occasionnés par l'abondance des transpirations<sup>31</sup> ; enfin dans la perspective difficile du retour en France qui devait être envisagé de manière à ce que le choc thermique fût le plus doux possible<sup>32</sup>.

Malheureusement pour les religieux, ces petits inconvénients ne figuraient pas parmi les pires « caprices » du climat caribéen. La saison humide précitée, au-delà d'entraîner de fortes pluies, est aussi caractérisée par ses ouragans<sup>33</sup>. Le témoignage du père Cyrille, adressé à son supérieur, dresse une description très chaotique des dégâts que causèrent ces fortes tempêtes à Saint-Christophe en 1681. Lors de celles-ci, les exploitations du Carmel furent fortement endommagées, notamment les cannes à sucre très utiles au temporel de l'ordre. Un tel événement dramatique ne fait pourtant pas figure d'exception durant la longue histoire des missionnaires sur les îles.

---

<sup>28</sup> Je me suis aidé des articles de GIRAULT Christian :

- « Martinique », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/distant.bu.univ-rennes2.fr/encyclopedie/martinique/> consulté le 31 janvier 2014
- « Guadeloupe », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], URL : <http://www.universalis-edu.com/distant.bu.univ-rennes2.fr/encyclopedie/guadeloupe/> consulté le 31 janvier 2014

<sup>29</sup> Lettre 1 (41-43) : *ce n'est pas sans de grandes peines car les fatigues sont extremes en ces lieux tant a cause des grandes chaleurs...*

<sup>30</sup> Lettre 25 (lignes 59-63). Ce que Maurile de Saint-Michel témoigne, la faim est continuelle mais jamais grande ce qui complique les jeûnes : dans GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit.*, p. 134

<sup>31</sup> Lettre 48 (lignes 39-40) : Estienne de Saint-Quentin demande à la Province du linge supplémentaire à cause des chaleurs.

<sup>32</sup> Faire que l'arrivée en France se fasse au beau temps (printemps-été) :

Lettre 28 (19 à 22) : Raphaël de Sainte-Agnès souhaite revenir en été pour ne pas avoir trop froid

Lettre 34 (28 à 31) : Hilaire parle d'une incommode saison pour celui qui vient des pays chauds.

Lettre 50 (15-22) : Maximin de Saint-Pierre souhaite offrir une petite perruche à son ami de France mais il craint que l'oiseau succombe à la traversée à cause des fortes variations climatiques entre les deux rives à cette période-ci (septembre-octobre). Ainsi il préfère reporter son envoi à plus tard (mars-avril).

<sup>33</sup> Plus fréquents entre août et octobre

## *Les conditions géologiques*

L'environnement antillais se caractérise aussi par ses caractéristiques géologiques, qui elles aussi, s'avèrent importantes pour comprendre les faiblesses de nos protagonistes face aux éléments naturels. Le mouvement planétaire des plaques tectoniques est quelque peu défavorable aux Caraïbes puisque ces dernières sont soumises à un phénomène de subduction à l'origine de terribles séismes<sup>34</sup>. Les carmes purent s'en rendre compte lorsque leur église neuve tomba en ruine le 16 avril 1690 à la suite d'un tremblement de terre venant s'ajouter à la liste des catastrophiques épisodes de la vie du Carmel aux Antilles<sup>35</sup>.

## *La biosphère caribéenne*

Les contraintes environnementales ne peuvent néanmoins se résumer à ces risques naturels. Entrer sur le territoire antillais, c'est aussi vivre et se reposer sur les ressources qui le constituent, et au gré desquelles les cultures amérindiennes se sont construites. Cette découverte de la biosphère caribéenne – décrite par les premiers conquistadors comme un paradis terrestre – ne se fit pourtant pas de manière si harmonieuse pour les Européens.

D'une part car les risques induits par la faune irritaient à en croire les frayeurs véhiculées par les serpents<sup>36</sup> et les chiques : ces petits insectes qui rongent les pieds<sup>37</sup>. D'autre part la flore incitait également à la méfiance puisque l'eau, au même titre que certains fruits n'étaient pas sans provoquer des indigestions, parfois mortelles<sup>38</sup>.

Au-delà des inconvénients précités, les sources étudiées nous permettent de comprendre combien il était difficile de modifier son régime alimentaire : le pain de froment – remplacé par la cassave<sup>39</sup> – manquait<sup>40</sup> ; les viandes n'étaient pas aussi courantes<sup>41</sup> et Zacharie de Sainte-Tècle, à son plus grand désarroi, se nourrit exclusivement de poissons à Saint-Domingue<sup>42</sup>.

Pour pallier ces privations, les carmes ne purent s'empêcher d'établir des réactions identitaires en recourant aux importations. L'inventaire des magasins caribéens nous montre en effet

---

<sup>34</sup> En effet la plaque de Cocos passerait actuellement sous la plaque des Caraïbes. GIRAULT Christian, Caraïbes – l'aire des Caraïbes » *Encyclopaedia Universalis*, URL : <http://www.universalis-edu.com/distant/bu.univ-rennes2.fr/encyclopedie/caraibes-l-aire-des-caraibes/> consulté le 31 Janvier 2014

<sup>35</sup> Lettre 42 (53-55 et 58-59)

<sup>36</sup> GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit*, p. 105

<sup>37</sup> Lettre 53 (44 à 48)

<sup>38</sup> GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit*, p. 103 à 105 et p 286

<sup>39</sup> La cassave est une galette à base de farine de manioc

<sup>40</sup> *Ibid*... p 104 et Lettre 1 (44-46)

<sup>41</sup> Lettre 42 (41-44) Nicolas de Saint-Etienne fait venir de la viande dans son couvent qu'il paya

<sup>42</sup> Lettre 33 (37-45)

qu'ils se fournirent allégrement en aliments qui leur étaient habituels, tel le vin<sup>43</sup> ou encore le beurre et la farine<sup>44</sup> ; de plus ils reproduisirent dans leurs habitations un élevage typique de l'agriculture française : les œufs de poule, les cochons, les bovins (vaches laitières, bœufs) ou encore les ovins (moutons, brebis, cabristes...) figurent amplement dans nos sources<sup>45</sup>. Au-delà de ces apports nutritifs, il me semble que c'est également tout un univers culinaire qui est transféré aux Antilles comme en témoignent les cuisines des couvents carmes, abondamment fournies en matériel et en vaisselle.

Dans tous ces exemples, nous retrouvons la volonté de reconstruire en Amérique, par l'alimentation, un univers connu<sup>46</sup>. Cette reconstitution culturelle démontre avant tout la difficulté d'adaptation à un environnement nouveau. Les carmes préférèrent se référer à des éléments habituels plutôt que de vivre selon ce que la nature antillaise offrait. Néanmoins, le prix et la précarité des importations ne permettaient pas de se reposer entièrement sur elles<sup>47</sup>, et les religieux furent bien obligés de chercher d'autres compléments locaux : cassave, patates, poissons, bananes ou quelques viandes (lézard, tortue)<sup>48</sup>. S'intégrer à ce milieu américain nécessitait donc des sacrifices alimentaires, plus ou moins délicats selon les lieux et les îles : « *Pour la bonne chere, je ne scay ce que c'est, un morceau de lard avec des pois faict tout mon festin*<sup>49</sup> » s'exclamait ainsi Rodolphe de Saint-Jean à Saint-Christophe en 1699.

Evidemment, de prime abord, la démonstration que j'ai menée ici – entre les périlleuses traversées et les fléaux caribéens – donne à voir un paysage diabolisé via le regard des religieux. Leurs écrits entretiennent et véhiculent l'image d'un environnement insalubre qui contribue à assombrir l'expérience du Carmel en Amérique. Pensons à la phrase d'Antoine de Sainte-Anne qui ouvre cette partie<sup>50</sup> ou encore à celle de Jérôme de la Présentation au début des missions :

*« Le meilleur de nos jours pour les aises du corps n'approche point du plus mauvais de ceux que nous avons peu avoir »*

---

<sup>43</sup> Annexe 3 (chapitre 1) : vin blanc, vin rouge, vin de Madère, vin de Bordeaux. Néanmoins, les traversées transatlantiques n'apportèrent rien de bon aux qualités originelles de ces boissons : lettre 18 (12-14).

<sup>44</sup> Annexe 3 (chapitre 1) ; Zacharie de Sainte-Tècle ne peut s'empêcher de se procurer du beurre et de la farine Lettre 33 (48-52)

<sup>45</sup> Lettre 33 (52-58) pour Saint-Domingue ; inventaires de trois îles carmes : Saint-Christophe, Guadeloupe (annexe 11), Marie-Galante

<sup>46</sup> Ce que l'eupéanisation des saveurs américaines confirme : Maurile de Saint-Michel compare la viande du lamantin à celle du bœuf, et le lézard au poulet..., *op.cit*, p 104

<sup>47</sup> « *Les vivres sont trop chères* » : lettre 31 (47-48) ; en temps de guerre, les importations sont limitées : lettre 26 (5-15) pour la guerre de Hollande.

<sup>48</sup> Lettre 33 (46-47) ; GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit*, p 104-105

<sup>49</sup> Lettre 53 (41-43)

<sup>50</sup> Lettre 42 (57-59)

*en France dans les fatigues de la vie régulière (1652)<sup>51</sup> »*

Il est difficile de juger cette dramatisation propre à la correspondance tant les écrits des missionnaires nous incitent à la prudence : la dépréciation du territoire antillais résulte-t-elle de leur regard, ou bien renvoie-t-elle à des éléments objectifs ?

### *c) Relativiser le « mal » environnemental*

Face à cette rhétorique, nous pouvons nous appuyer sur des faits qui permettent à la fois de relativiser le « mal » tout comme de le justifier en partie.

### *Adaptation*

Nos sources, si elles mettent fortement en avant certaines catastrophes, montrent aussi que des moyens sont mis en œuvre pour les éviter.

Avec le temps, nous retrouvons déjà moins d'échos au sujet de traversées malheureuses bien que l'appréhension du voyage restât vivace. Les colons s'adaptèrent sans doute de mieux en mieux à l'océan, et les missionnaires aussi grâce aux conseils de leurs prédécesseurs. Le chapitre 29 de Maurile de Saint-Michel est notamment dédié aux religieux qui souhaitaient circuler d'un continent à l'autre. Au sujet des saisons navigables, il conseillait de partir des Antilles au printemps pour éviter la saison des ouragans mais aussi pour mieux s'acclimater aux températures françaises en arrivant à l'aube des mois estivaux<sup>52</sup>. À suivre notre correspondance, les carmes semblaient suivre majoritairement ce conseil<sup>53</sup> mais de manière plus globale les navires français évitèrent généralement la période capricieuse de l'hivernage<sup>54</sup>. D'autre part, sur le choix du vaisseau, il déconseillait les trop vieux et valorisait au contraire les Hollandais plus propres que les Français et donc moins sujets à des épidémies.

Sur place s'organisaient aussi des résistances aux aléas naturels, par exemple dans les constructions des bâtisses, les connaissances sur les matériaux antisismiques se

---

<sup>51</sup> Lettre 1 (lignes 69 à 72)

<sup>52</sup> GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit.*, p.285-286

<sup>53</sup> **Une très forte majorité des traversées répertoriées vers l'Europe se font au cours de cette période :**

Lettre 16 : le père Laurent est à Amsterdam en août 1668, il serait donc parti en mai-juin des Antilles ; Lettre 23 (3-6) : le père Apollinaire repart en France au début du mois de mai ; Lettre 24 (10-14) et Lettre 25 (4-7) : Ferdinand souhaitait partir au mois de juin vers l'Europe mais son voyage manqua ; Lettre 28 (10-22) : Raphaël de Sainte-Agnès préfère prendre un bateau au mois de mars prochain plutôt qu'au mois d'octobre pour éviter l'hiver français ; Lettre 45 (59-61) : le départ du Père Hilaire serait à privilégier vers fin avril-début mai ; Lettre 42 (33-35) : le père Nicolas est parti sans obéissance, le document étant écrit en mai 1690, serait-il parti en avril-mai ; Lettre 45 (85-87) : chercher un départ pour Élie en février ou début mars ; Lettre 63 (12-15) : Crisogon remet son passage pour partir au mois de mars ; Lettre 49 (25-28) : le père Spiridion souhaiterait repartir en France au printemps 1699 ; Lettre 50 (19-22) : Maximien de Saint-Pierre enverrait une perruque au mois de mars ou avril.

**Quelques exceptions :** Lettre 3 (lignes 7-8) : le père Ange semble être parti à la mi-janvier ; Lettre 47 (6-8) : le père Ambroise part dans un navire rochelais à la mi-juillet

<sup>54</sup> **En s'intéressant à la date d'écriture des lettres :** (ce qui annonce en général un prochain départ d'un navire pour transporter les documents) : 22 documents sur 34 écrits entre le mois de janvier et la mi-juillet, soit 65% (en regroupant les lettres écrites à une date proche) => Ce qui peut donner une idée d'approche.



développèrent : les fondations en charpente seraient plus efficaces que la pierre selon la lettre 19<sup>55</sup>.

Enfin, l'écosystème caribéen n'apporta pas non plus que des méfaits. Maurile de Saint-Michel décrit longuement dans son ouvrage la flore et la faune caribéenne : le coton, les palmiers, les cassiers sauvages, les feuilles de caret<sup>56</sup> ou encore le perroquet ne laissèrent pas indifférents les religieux<sup>57</sup>. Au sujet du régime alimentaire, bien que les carmes aient attachés de l'importance à conserver auprès d'eux des aliments connus, ils intégrèrent aussi des apports américains appréciables. Maurile s'émerveillait devant le goût des bananes cuites ; il n'aurait jamais rien mangé de meilleur sur les îles<sup>58</sup>. En dehors de ce mets, d'autres bienfaits antillais étaient reconnus par l'auteur : aussi bien les fruits – que sont les melons, les pastèques, les citrons ou encore les oranges – que les reptiles ou les crustacés par exemple<sup>59</sup>.

Je ne pourrai m'arrêter plus longuement sur les descriptions américaines de ce carme, tant elles sont riches. J'ajouterai simplement que celles-ci sont divinisées. De manière générale, il s'inscrivait dans une écriture propre aux missionnaires qui accordaient dans leurs relations un intérêt important à l'environnement rencontré, considéré avant tout comme l'œuvre de la providence<sup>60</sup>. Aux Antilles, comme ailleurs, les différentes congrégations présentes participèrent donc à cette découverte culturelle identique<sup>61</sup>.

### *Egalité face aux autres ordres*

Ainsi, la « dramaturgie » carme peut être quelque peu relativisée dans le sens où face aux contraintes environnementales, tous les ordres se retrouvèrent à égalité. La nature n'épargna pas davantage les ordres concurrents, capucins dominicains ou jésuites. Nous retrouvons chez ces derniers des fléaux identiques. D'une part au cours des traversées périlleuses : le jésuite Jacques Bouton fut pris par exemple dès le début de son voyage dans

---

<sup>55</sup> Lettre 19 (30 à 41)

<sup>56</sup> Ferdinand de Saint-Claude offre à ses supérieurs des feuilles de caret (autrement dit des écailles de tortue) : lettre 24 (4-11)

<sup>57</sup> GRUNBERG Bernard, ..., *op.cit.*, p 108 et 128 ; lettre 50 (5-21) : Maximien de Saint-Pierre envoie pour une connaissance restée en France un perroquet et une perruche.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p 129

<sup>59</sup> *Ibid.*... 104-105 ; 128-130

<sup>60</sup> *Ibid.*...303-313 : Chapitre 31 « *Réflexions sur les admirables conduites de la divine providence dans la diversité des vertus, propriétés et nature des animaux, plantes et fruits, principalement de l'Amérique* » Dans ce chapitre, Maurile de Saint-Michel montre comment de toute description environnementale résulte une explication divine.

<sup>61</sup> Maurile de Saint-Michel consacre au moins 4 chapitres à l'environnement antillais (sur 32). Le dominicain Labat, sur six tomes, traite de ces éléments sur au moins 24 chapitres (sur 116). Le capucin Pacifique de Provins laisse place dans sa description des îles à l'environnement caribéen et ses ressources naturelles. Même chose dans la relation du jésuite Jacques Bouton où les chapitres 4 et 5 se nomment : « des commodités que l'île peut fournir ».

une tempête l'obligeant lui et son équipage à s'arrêter en Angleterre<sup>62</sup>. Dans cet exemple, le missionnaire survécut mais quelques années plus tard, des dominicains furent moins fortunés<sup>63</sup>. D'autre part, les conditions climatiques et géologiques s'imposaient à tout le territoire et donc à tous les habitants. Dès le début de sa relation, le jésuite Pierre Pelleprat insiste sur le caractère rebutant du climat des îles : « *un pays dont les moindres chaleurs sont aussi grandes que les plus excessives de l'Europe, où il n'y a point d'hiver, de printemps ni d'automne mais un été perpétuel ... de fréquentes pluies, des vents quasi continuels... Où trouvera-t-on un pays qui ait toutes ses incommodités ?* »<sup>64</sup>. De telles plaintes frappent par leur ressemblance avec celles que nous trouvons dans la correspondance carme et elles se nourrissent de la réalité des dégâts matériels : le père Labat souligne par exemple le terrible tremblement de terre de 1701 qui causa des dommages sur le couvent dominicain martiniquais<sup>65</sup>.

Il existe une équivalence entre les différents ordres dans leur rapport à la géographie américaine. Néanmoins cette égalité ne relativise pas forcément la dimension des souffrances que purent connaître les santés missionnaires. Ainsi, si la difficulté d'intégration peut être nuancée, il ne s'agit pas pour autant de la nier.

## 2) L'affaiblissement des santés

### a) Les religieux face à la mort

Il existe un fait sur lequel nous pouvons nous appuyer pour juger des effets possibles du déracinement : la mort.

Nous ne pouvons le cacher, elle est fortement présente dans notre étude. Sur la période étudiée, de 1646 à 1700, nous pouvons affirmer qu'au moins 18 carmes sont décédés sur les îles. À ce chiffre nous pouvons encore ajouter la mort en mer de Léon de Saint-Joseph, 15 jours avant son arrivée<sup>66</sup> ; mais aussi celle de Laurent de Saint-Jérôme qui succomba à ses

---

<sup>62</sup> BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, p. 5 à 11

<sup>63</sup> Le père Couliart et le père Charles Pouzet (dominicains) décédèrent en 1649 dans un naufrage, lorsqu'ils revinrent vers l'Europe. VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959, p. 211

<sup>64</sup> PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique*, par le père Pierre Pelleprat, 1655, p. 2-3

<sup>65</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722], p. 430 à 434. Pendant ce séisme, le père était en Guadeloupe et a senti le tremblement de terre lorsqu'il se promenait parmi la végétation.

<sup>66</sup> GRUNBERG Bernard, ... *op.cit*, p 313



maux, en Europe, quelque temps après son passage aux Caraïbes<sup>67</sup>. Au total, 20 missionnaires sur une cinquantaine (53) répertoriée au cours de la période considérée décédèrent donc en mission<sup>68</sup>. Pour prolonger en ce sens, je pourrais même grossir les résultats en ajoutant à ces morts, les missionnaires affaiblis par ces entreprises apostoliques : autrement dit, ceux dont la santé était en danger en raison de maux subis durant leur expérience américaine<sup>69</sup>. Selon cette démarche, nous arrivons à un total de 32 religieux, soit décédés ou malades, ce qui représente plus de la moitié des carmes comptabilisés (60 %).

Évidemment, il est très difficile de connaître l'exactitude des missionnaires venus en Amérique et le destin de ceux-ci. Bien que j'essaie d'être le plus précis dans mes chiffres, il reste évidemment probable que certains noms purent être occultés par les archives. Loin de négliger ce fait, je m'attacherai plutôt ici à essayer de comprendre ces résultats. Pour cela je crois qu'il convient de poser un préambule pour diriger notre propos : d'où viennent ces maux ? La sphère caribéenne est-elle spécifiquement à l'origine de ceux-ci ?

### *Est-ce que les maux sont spécifiquement antillais ?*

Pour répondre à cette question, il me semble que plusieurs champs peuvent être explorés pour nous aider : le passé médical de nos protagonistes d'une part ; et d'autre part les raisons des décès (« naturels » ou non).

En premier lieu, il paraîtrait surprenant que des missionnaires ne disposant pas de l'entière capacité de leurs moyens fussent soumis, par le Carmel, aux cruelles traversées atlantiques. Pour autant, la piste – bien que délicate à traiter pour des raisons documentaires – ne doit pas être exclue. Certains éléments permettent d'ailleurs de l'éclairer. D'abord, les cas d'infirmités soulevés dans les archives laissent planer le doute sur l'origine et la nature de ces faiblesses physiques. Parmi ceux-ci, Ange de Saint-Jean dont nous ignorons si les gênes signalées à son retour en France dataient d'avant son premier voyage vers les îles<sup>70</sup>. Nicolas de Saint-Etienne, lui, fut disqualifié par son supérieur comme « *impropre et incapable pour ces lieux*<sup>71</sup> ». L'intéressé confirma d'ailleurs que ses problèmes de motricité ne provenaient pas d'un accident récent puisqu'ils étaient la raison de sa venue : son état ne lui permettant pas de soutenir la vie régulière tourangelle<sup>72</sup>. À ce dernier exemple s'ajoute le discours tout

---

<sup>67</sup> Sa mort semble directement liée à son affaiblissement progressif depuis son passage sur les îles (lettre 16 ; lettre 23 (12 à 25))

<sup>68</sup> Annexe 1 : les morts et les malades (chapitre 1)

<sup>69</sup> Annexe 1 : les morts et les malades (chapitre 1)

<sup>70</sup> Il serait arrivé dans les îles entre 1653 et 1657 avant d'être réexpédié en France au début de l'année 1658 afin d'informer les supérieurs de l'avancement des missions. Son retour prévu aux Caraïbes est cependant annulé à cause d'infirmités dont il souffre => Lettre 7 (4 à 12)

<sup>71</sup> Lettre 36 (122 à 127) et lettre 42 (37 à 41)

<sup>72</sup> Lettre 101

aussi surprenant de Cyrille de Sainte-Madeleine qui réclama en 1698 des religieux en bonne santé<sup>73</sup>. Ainsi, la province de Touraine, aurait-elle eu la volonté de se débarrasser de ses sujets incapable de suivre les duretés de la vie conventuelle ?

Pour éclaircir cette interrogation assez embarrassante, il me semble nécessaire de nous pencher sur les santés de nos missionnaires. Sur ce point, j’ai essayé de dresser une étude de l’âge des îliens en fouillant les actes de profession de foi de la province<sup>74</sup>.

**Age de certains missionnaires à leur arrivée sur les îles (sur 23 carmes retrouvés)**

25-29	30-34	35-39	40-46	Plus de 55
5	5	5	7	1

En considérant qu’une personne plus ancienne est plus vulnérable physiquement que de jeunes individus, nous pouvons conclure – au vu du tableau ci-dessus – que la province ne chercha pas à se séparer systématiquement de ces « infirmes » représentants. Au contraire, les religieux carmes présents aux Antilles bénéficiaient, à mon sens, d’un âge moyen encore raisonnable pour une telle épreuve. Deux seuls cas ressortent du lot, il concerne Thomas du Saint-Sacrement qui débarqua, selon la correspondance à 59 ans sur le territoire de Saint-Christophe<sup>75</sup>. Ce frère lai qui fit partie de la troisième expédition de l’ordre aux Caraïbes résista néanmoins particulièrement bien au climat antillais, malgré son âge avancé, puisqu’il vécut encore dix-sept années sur les îles. Le dernier exemple est l’œuvre de Joseph de Saint-Claude qui fut envoyé aux Antilles à deux reprises : après avoir séjourné sur les îles de 1651 à 1652, il réitéra ce voyage presque deux décennies après sa première traversée de l’Atlantique. Nous pouvons donc penser qu’il n’était alors plus tout jeune ce qui expliquerait peut-être sa mort brutale seulement un an après son second débarquement en Amérique<sup>76</sup>. La rareté de ces exemples doit cependant nous inciter à éviter de généraliser les cas précités – Ange de Saint-Jean, Nicolas de Saint-Estienne ou encore notre frère Thomas – si ceux-ci s’avéraient infirmes avant leur départ, cela relevait avant tout, à mon sens, de l’exceptionnalité. La province n’avait évidemment aucun intérêt à envoyer des sujets affaiblis dans un environnement que ses responsables savaient hostiles ; mais si elle le fit à certaines reprises, cela constituait plutôt une politique pragmatique – en réponse à des problèmes internes (caractère secondaire des missions, recrutement, défaut d’enthousiasme pour l’apostolat...) – qu’un choix délibéré.

<sup>73</sup> Lettre 47 (8-13)

<sup>74</sup> 9H26 ; 9H27 ; 9H28 des AD 35

<sup>75</sup> Dans la lettre 13 (69 à 75), nous savons qu’il se porte faible âgé alors de 75 ans en 1667. Nous devinons ainsi son âge à son arrivée en 1651.

<sup>76</sup> VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 386

Ainsi la vie caribéenne a sans doute une responsabilité importante dans la fragilisation des santés missionnaires.

Il suffit d'ailleurs de se pencher sur l'espérance de vie pour s'en rendre compte. Nous pouvons identifier l'âge du décès de onze religieux sur les dix-neuf comptabilisés<sup>77</sup> : cette base nominale est faible mais elle offre néanmoins la possibilité de faire ressortir quelques chiffres. Elle permet notamment, en rassemblant les données, d'établir une durée de vie moyenne de 42 ans. Notre vétéran Thomas contribue cependant à élever cette moyenne puisque sept de nos religieux meurent avant ce seuil : sans lui le résultat tombe même à 39 ans.

En revanche, nous pouvons estimer de façon complète parmi nos vingt carmes répertoriés, le nombre de jours qu'ils vécurent après leurs premiers pas en Amérique. Le résultat ci-dessous est édifiant et nous force à confirmer l'impact du déracinement sur les corps.

#### **Estimation de l'espérance de vie après l'arrivée sur les îles**

Moins de 5 ans	Entre 5 et 10 ans	Entre 10 et 15 ans	Plus de 15 ans
10	5	2	3

Existe-il néanmoins des variations temporelles au sujet de ces chiffres ? Il est vrai que les premiers missionnaires carmes furent très vulnérables : sur les dix religieux débarquant entre 1646 et 1651, quatre décédèrent de façon brutale<sup>78</sup> et la santé de trois autres souffrit de façon significative<sup>79</sup>. Cette hécatombe n'était pourtant pas spécifique à l'ordre car elle s'intègre, sur un plan plus large, dans l'histoire troublée des pionniers de la colonisation antillaise<sup>80</sup>. Pour autant, si l'existence sur les îles s'améliora peut-être légèrement avec le temps, il n'en demeure pas moins que les vies demeurèrent fragiles. Le dernier décès répertorié dans notre correspondance frappe par exemple autant que les premiers par sa brutalité. Cette trajectoire dramatique de Rodolphe de Saint-Jean à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle – contraint à survivre dans une habitation inculte<sup>81</sup> – témoigne de la constante vulnérabilité des corps face à l'environnement caribéen, qui quand il ne tuait pas obligeait les religieux à rentrer prématurément<sup>82</sup>.

#### *Les types de maladies rencontrées aux Antilles*

<sup>77</sup> Annexe 1 : les morts et les malades

<sup>78</sup> Innocent de Saint-Pierre mort deux ans après son arrivée ; Léon de Saint-Joseph mort en mer ; Jacques de l'Annonciation mort 10 jours après son arrivée aux Indes ; Aubin du Saint-Sacrement mort 4 jours après son arrivée : Annexe 1.

<sup>79</sup> Ambroise de Sainte-Anne subit une fièvre en 1646-1647 ; Athanase de Sainte-Radegonde tombe malade et doit rentrer en France 1 an après son arrivée ; Jérôme de la Présentation se sent faible : Annexe 1

<sup>80</sup> Voir Annexe 2 (chapitre 1) : la mort chez les autres ordres

<sup>81</sup> Lettre 53 (1699) : le carme Rodolphe de Saint-Jean est envoyé à Saint-Christophe dans l'ancienne habitation des carmes, abandonnée après la prise de l'île par les Anglais durant la guerre de la Ligue d'Augsbourg.

<sup>82</sup> Dans la deuxième partie de l'Annexe 1, nous voyons qu'à plusieurs reprises des carmes malades écourtent leur séjour aux îles : Athanase de Sainte-Radegonde ; Florentin ; Apollinaire ; Nicolas de Saint-Etienne

À plusieurs reprises, des missionnaires sont caractérisés comme des êtres malades, mais rarement un nom plus précis est donné au mal qu'ils ressentaient<sup>83</sup>. Nous pouvons cependant à l'aide de la bibliographie et des pistes ouvertes par la correspondance mieux identifier ces maux.

Il existait déjà un affaiblissement général des corps lié aux fatigues entraînées à la fois par le voyage mais aussi par l'adaptation à cet autre climat. Victorin de Saint-Michel est par exemple indiqué dans la lettre 8 comme « mort de fatigue<sup>84</sup> » ; d'autres se considéraient affaiblis sans pour autant préciser une douleur spécifique<sup>85</sup>.

À côté de cette faiblesse globale, il existait des maux dont l'origine nous paraît plus concrète.

D'abord les contraintes stomacales entraînées par le régime alimentaire antillais, aux conséquences plus ou moins graves, furent certainement plus nombreuses que ce que nous témoigne la correspondance<sup>86</sup>.

Maurile de Saint-Michel emploie également dans son ouvrage la terminologie de « fièvres » pour qualifier les souffrances des premiers missionnaires. À quoi voulait-il faire référence ?

Il nous décrit d'une part, par ce terme, les douleurs nées des conditions sanitaires des traversées ; responsables de la mort de plusieurs religieux<sup>87</sup>. Ensuite, il pouvait aussi désigner les fièvres provoquées par l'environnement caribéen lui-même : le « coup de barre » signifiait un mal de tête violent, accompagné d'un battement d'artères aux tempes, d'une grande difficulté de respirer et de douleurs aux cuisses. Ce cocktail dangereux était dû aux vapeurs vénéneuses des terres antillaises<sup>88</sup> et ce sont les engagés français des premiers temps – avant l'importation d'esclaves – qui le subirent le plus en défrichant les sols. Nos religieux, bien qu'ils ne soient pas chargés de ce dur labeur, purent être victimes physiquement de ces symptômes propres au changement d'écosystème. Enfin, la mondialisation des virus issue des Grandes Découvertes entraîna une intensification de certaines épidémies fiévreuses. Le père Labat nous décrit par exemple « le mal de Siam » qui se serait diffusé aux Caraïbes à partir du

---

<sup>83</sup> De façon générale, il est toujours difficile sous l'Ancien Régime d'identifier les maladies car les textes évoquent surtout leurs symptômes, de façon imprécise : voir LEBRUN François, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers*, Paris, Messidor, 1<sup>ère</sup> édition, 1983

<sup>84</sup> Lettre 8 (15-16)

<sup>85</sup> Jérôme de la Présentation se dit faible (lettre 1 : lignes 78 à 84) ; Hyacinthe de la Sainte-Trinité se dit malade de fatigue (lettre 19 : ligne 102)

<sup>86</sup> Lettre 23 (lignes 3 à 6) : Apollinaire est victime de coliques depuis 9 mois ce qui l'oblige à rentrer en France ; Lettre 18 (12 à 18) Laurent de Saint-Jérôme serait malade à cause du vin chaud ; Maurile de Saint-Michel parle d'enflures ou d'hydropisie liées aux eaux et causant des indigestions : GRUNBERG Bernard, ... *op.cit.*, p 208

<sup>87</sup> Annexe 1 : Léon de Saint-Jean mort en mer, Jacques de l'Annonciation contracta une fièvre pendant la traversée.

<sup>88</sup> PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991, p.371-372

Brésil. Selon notre dominicain, il commençait ordinairement par un grand mal de tête ou de reins suivi tantôt d'une grosse fièvre et parfois de débordements de sang<sup>89</sup>. En 1699, la maladie se diffusa rapidement dans les îles françaises et fit des ravages parmi les ordres religieux : aussi bien des jésuites que des dominicains en connurent les effets négatifs<sup>90</sup> ; et même le carme précité Rodolphe de Saint-Jean y succomba<sup>91</sup>.

Ce dernier exemple suggère d'autres échanges bactériens provenant de cette rencontre multiculturelle américaine. Le choc microbien n'est pas absent de mes sources, « la petite vérole<sup>92</sup> » appelée aujourd'hui variole est citée à plusieurs reprises dans la correspondance mais rien n'indique qu'un carme en ait souffert. Elle fut transmise à l'Amérique par les Européens eux-mêmes mais décima surtout les populations amérindiennes moins préparées à affronter ses symptômes<sup>93</sup>. Néanmoins de l'autre côté, les colons souffrirent beaucoup de ce que Maurile de Saint-Michel appella la « maladie indienne<sup>94</sup> » nommée aussi syphilis, une maladie sexuellement transmissible dont nous avons longtemps pensé que la propagation vers l'Europe était issue de cette rencontre interculturelle. Aujourd'hui d'après les récentes recherches, il semblerait que le virus existait déjà avant les grandes découvertes sur le Vieux-Continent, cependant il est indéniable que l'expérience américaine participa amplement à son développement. En théorie, les missionnaires étaient censés être préservés de ce mal, or la réalité dresse parfois quelques surprises. Le carme Hilaire de la Purification fit l'objet d'une enquête du Carmel pour avoir – entre autre – rompu son vœu de chasteté avec quelques « négresses » et contracté de ces relations une maladie vénérienne<sup>95</sup>. Le fait est nié par l'intéressé et reste juridiquement à l'état de rumeur mais ces diverses accusations ont le mérite de souligner la vulnérabilité des religieux face à cette prolifération mondiale des virus.

L'égalité devant la mort de tous les missionnaires – mendiants et jésuites compris – donne à ces « maladies » toute leur importance<sup>96</sup>. Certes, cette forte mortalité compromit la mission, mais elle contribua néanmoins à faire émerger la figure du martyr, qui de son sang cimentait le christianisme outre-mer. Les principales relations des religieux antillais ont tous pour point commun d'honorer la mémoire des pères décédés, dont les sacrifices devaient

---

<sup>89</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises...* *op.cit*, p 71-72

<sup>90</sup> *Ibid...* p 252

<sup>91</sup> *Ibid...* p 252-253

<sup>92</sup> Lettre 19 (82 à 101) ; Lettre 42 (ligne 58)

<sup>93</sup> Lettre 19 (86 à 89) : beaucoup de « sauvages » en sont affligés.

<sup>94</sup> GRUNBERG Bernard, ... *op.cit*, p 309

<sup>95</sup> Lettre 42 (81 à 82) ; lettre 44-43 (79 à 87) ; lettre 61

<sup>96</sup> Annexe 2 : la mort chez les autres ordres

encourager les futures vocations américaines<sup>97</sup>. En outre, les écrits donnent même au « drame » une similarité dépassant les hostilités entre les ordres : en effet, tous, décédèrent heureux de l'entreprise accomplie : avoir porté la parole christique dans le monde<sup>98</sup>.

Cette glorification est aussi responsable, je l'imagine, de nos difficultés à identifier les souffrances de nos missionnaires, atténuées au profit de la sanctification de la mort. Ce point ne constitue néanmoins pas notre seule limite pour jauger l'impact des contraintes environnementales dont l'effet sur les corps n'est pas toujours visible.

### *b) Le moral des religieux (santé mentale)*

Nous aurions tort de limiter la santé de nos carmes aux dommages corporels puisque l'adaptation au lieu joue aussi sur le moral de ces derniers.

### *Un isolement*

La nature longue, limitée et incertaine des liaisons transatlantiques isola dans un premier temps nos religieux de leurs origines. Au 17<sup>ème</sup> siècle – contrairement à aujourd'hui où internet et la téléphonie éclatent les barrières temporelles en réduisant les distances – il n'y avait entre les Antilles et la France que deux solutions pour échanger : soit se déplacer d'une zone à l'autre, ou soit opter par la voie épistolaire en passant par des intermédiaires chargés de délivrer le courrier.

La voie privilégiée et la plus pratique pour communiquer restait la correspondance écrite, sans laquelle mon mémoire n'existerait pas. Néanmoins, elle n'était pas des plus assurées et présentait la grande contrainte de laisser planer certaines incertitudes quant à la bonne réception des lettres. Une décennie après le début des missions, les religieux – Claude de Saint-Jean<sup>99</sup> et Séraphin de Saint-Pierre<sup>100</sup> – se demandaient déjà pourquoi ils ne recevaient que si peu de nouvelles de leur province. De même, le Père Hyacinthe ignorait ce qu'il était advenu de sa requête quelques années plus tard. Dans celle-ci<sup>101</sup>, il demandait à ce que le prochain chapitre provincial le retire de son poste de vicaire. Malheureusement nous nous apercevons dans les lettres postérieures<sup>102</sup> qu'il n'est toujours pas mis au courant de la suite donnée à ses réclamations. D'ailleurs les lettres 22 et 23 ont été écrites le même jour mais

---

<sup>97</sup> Maurile de Saint-Michel consacre son ouvrage à la mémoire des pères décédés en Inde dont l'action charitable leur assure l'éternité du ciel. GRUNBERG Bernard, ... *op.cit*, p 75

<sup>98</sup> Chez les carmes : *ibid.*... p 316 à 319 et lettre 8 de Séraphin de Saint-Pierre (12 à 46) ; chez les jésuites : PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions...*, *op.cit*, p 82-85

<sup>99</sup> Lettre 5 (3-9) : « *J'ai écrit plus de 4 ou 5 fois sans aucune réponse* ». Une réponse qui vint en Juin 1659, après plus d'un an et demi sans nouvelles : lettre 4 (lignes 3-6).

<sup>100</sup> Lettre 8 (lignes 4 à 12) : Il ne sait pas si ses lettres ont été reçues.

<sup>101</sup> Requête exprimée dans les lettres 18 (84-90) et 20 (59-68) : il souhaite qu'elle soit examinée par le prochain chapitre provincial.

<sup>102</sup> Lettres 21 (7-19), 22 (3-12) et 23 (26-32)

vers deux destinataires différents afin d'augmenter leurs chances de joindre le supérieur, ce qui démontre toute la détermination du religieux. Ces problèmes de communication sont encore plus révélateurs à la fin du siècle car les deux rives s'accusèrent mutuellement de ne pas assez s'écrire à la grande surprise des carmes américains qui assuraient le faire<sup>103</sup>. Ce fléau récurrent dans notre source trouve en grande part son origine dans l'insécurité des mers mais elle ne peut l'expliquer à elle-seule : les priorités de la politique tourangelle apportent également des éléments de réponse. En tout cas, cette constante incertitude incita les religieux à déléguer le courrier à des personnes fiables.

Cela se faisait d'abord en sélectionnant pour cette tâche des capitaines de vaisseaux, voire des marchands, qui se rendaient dans les villes françaises où les Tourangeaux étaient présents : les couvents nantais et rochelais apparaissaient alors comme des relais essentiels. Si les missionnaires s'efforçaient de prendre les précautions nécessaires dans ces transactions, les intermédiaires coloniaux ne garantissaient pas toujours une efficacité maximale – en témoigne ci-dessous l'exemple du capitaine David Hymbert – ni une solution durable durant l'hivernage et les guerres<sup>104</sup>.

#### **Le transfert du courrier par les intermédiaires coloniaux : les quelques exemples que nous offre la correspondance**

<b>11/1666 : La Rochelle</b>	Hyacinthe de la Sainte-Trinité donne la <b>lettre 12</b> au capitaine Desprez dont le vaisseau se nommant « L'église » transporte aussi le sucre des carmes
<b>06/1668 : Nantes</b>	Ferdinand de Saint-Claude envoie la lettre 24 par le « Marion » de Nantes.
<b>07/1668 : Nantes</b>	Selon les lettres 18 (94-96) et 19 (4-11), Hyacinthe de la Trinité traita avec le capitaine du vaisseau la « Marie » se nommant David Hymbert. Ce dernier s'en allant à Nantes, il lui confia des lettres ainsi que des produits coloniaux (sucre, cuir). N'ayant aucune trace de la réception, nous ignorons si elles sont arrivées.
<b>11/1668 : Nantes</b>	Le vaisseau partant pour Nantes à cette date est porteur des <b>lettre 18 et 19</b> mais nous ignorons le nom de l'intermédiaire.
<b>17/04/1669 : Nantes</b>	Un vaisseau part pour la France à cette date, Hyacinthe de la Sainte-Trinité en profite pour envoyer les <b>lettres 21 et 22</b> vers l'Europe.
<b>1689 : marchand nantais</b>	Dans la lettre 44-43 (193-195) : Antoine de Sainte-Anne demande à son supérieur de lui transmettre ses lettres par l'intermédiaire du marchand Bertrand à la Fosse de Nantes. La transmission étant plus rapide avec lui qu'avec les pères.

<sup>103</sup> Dans la lettre 51 (6-12), Rodolphe de Saint-Jean souligne à son plus grand étonnement que la province se plaint de ne pas avoir de nouvelles des missionnaires. Pourtant, lui et les autres îliens assurent écrire et surtout ne pas recevoir non plus de lettres de France : Lettre 48 (3-6) ; lettre 49 (5-8) ; lettre 49 (57-61) ; lettre 50 (23-25) ; lettre 51 (6 à 12) ; lettre 52 (3 à 5). Ils se demandent même, face à ces non-retours, s'il n'est pas arrivé de fâcheuses nouvelles au provincial : lettre 48 (3 à 6) ; lettre 52 (3 à 5)

<sup>104</sup> Les navettes ne sont pas si nombreuses et s'adaptent au climat.



Pour pallier cette traçabilité incertaine, les circulations opportunes des missionnaires sur l'Atlantique offrirent de meilleures garanties au transit épistolaire même si les animosités entre carmes le freinèrent aussi<sup>105</sup>.

Les déplacements physiques, en seconde option, constituèrent ainsi un recours pour communiquer avec la province mais ils demeurèrent néanmoins plus exceptionnels : d'abord car ils étaient plus coûteux en hommes et deuxièmement car ils incluaient financièrement une série de frais. Ces contraintes expliquent aussi pourquoi les religieux antillais abandonnèrent rapidement la directive les obligeant à se déplacer tous les trois ans au chapitre provincial de leur ordre<sup>106</sup>.

### Quelques exemples de communications entre les deux rives par des déplacements

Déplacement vers l'Europe	Déplacement vers l'Amérique
<b>[Aller] 1647</b> : Maurile de Saint-Michel retourne en Europe pour informer et demander le renouvellement de la mission au chapitre provincial : GRUNBERG Bernard, ... op.cit, p 247	<b>1660</b> : Selon la lettre 9 (17-19), les pères Henri et Dositée en arrivant sur l'île amenèrent une lettre [la lettre 7 sûrement].
<b>[Aller mais meurt au retour] 1650</b> : le frère Léon de Saint-Joseph se déplace pour les mêmes raisons : BOUCHEREAUX Suzanne-Marie... p 415-418	<b>1667</b> : le vicaire des îles d'Amérique Hyacinthe de la Sainte-Trinité reçoit deux lettres du prieur de La Rochelle grâce au déplacement de Florentin : lettre 13 (3-17)
<b>[Aller-retour] 1652</b> : Thomas du Saint-Sacrement semblerait se déplacer en France avec la <b>lettre 1</b> de la correspondance : lettre 1 (5-7, 78-80)	<b>1669</b> : la lettre reçue du provincial par Hyacinthe le 18 juillet 1669 a peut-être été transférée par des religieux tout justement arrivés (Raphaël de Sainte-Agnès, Philbert des Anges, Léonard de Saint-Jean Baptiste ???)
<b>[Aller mais retour échoue] 1657-1658</b> : le père Ange ramène la <b>lettre 3</b> et vient informer de la mission : lettre 3 (7-14)	
<b>[Aller ?] 1669</b> : Le père Apollinaire rentre en France à cause de coliques, il est possible qu'il apporte avec lui la <b>lettre 23</b> et la <b>lettre 16</b> : lettre 23 (3-6 ; 12-16)	
<b>[Aller-retour] 1671</b> : Ferdinand de Saint-Claude se déplace en France (il souhaitait déjà le faire en 1668 pour ramener des ouvriers sur les îles mais son voyage manqua), il ramène la <b>lettre 25</b> : lettre 24 (5-16 ; 32-43) ; lettre 25 (4-7)	

<sup>105</sup> Lettre 44-43 (193-195) : Le vicaire nous dit que certains religieux gardent avec eux les lettres pendant deux mois (sachant que cette période est marquée par des frictions entre carmes) ; affaire des lettres décachetées (Boniface ouvrit du courrier adressé à Antoine, son supérieur) : lettre 35 (61 à 67) ; lettre 36 (87 à 88), lettre 39 (18-21) ; affaire des lettres calomnieuses : lettre 44-43 (106-116)

<sup>106</sup> Lettre 41 (38-45)



<p><b>[Aller-retour] 1681 :</b> Raphaël de Sainte-Agnès revient en France pour – entre autre – faire avance la mission (lettre 28 : 4-13). Il repart en Amérique par la suite. Au cours de son passage en Europe, il produit le <b>document 31</b> et reçoit la <b>lettre 30</b>.</p>	
<p><b>[Aller ?] 1698 :</b> Ambroise de Saint-Léon revient en France et porte avec lui la <b>lettre 47</b></p>	

Pour résumer, vivre aux Antilles revenait à se trouver dans une entité géographique relativement éloignée et isolée de l'Europe. Nos missionnaires devaient donc s'attendre à être partiellement coupés des liens affectifs tissés en France dans un environnement qui en plus ne leur était pas familier. Le moral de nos protagonistes ne pouvait ignorer ce contexte d'isolement, d'ailleurs ils attachaient de l'importance dans leurs écrits à faire perdurer les relations qui les liaient à leurs origines.

Dans un premier temps les missionnaires se souciaient par exemple de ne pas être oubliés par leurs supérieurs hiérarchiques<sup>107</sup>, au-delà des simples formules d'obéissance et de respect qui caractérisent ces relations, il existait aussi une volonté pour nos religieux d'attiser par ce biais la protection sur leurs actions collectives et personnelles en Amérique.

Dans un second temps, certains carmes, bien qu'étant à l'autre bout du monde, prirent le temps de nourrir par des salutations, des prières ou des cadeaux des connaissances amicales<sup>108</sup> ou familiales<sup>109</sup> importantes à leurs yeux.

Enfin, nous pouvons nous apercevoir par quelques références, limitées mais néanmoins pertinentes, que les carmes se construisirent aux Antilles des réseaux solidaires. D'une part

<sup>107</sup> - Souhaiter la nouvelle année ou les vœux au révérend père provincial : lettre 38 (4 à 14) ; lettre 39 (4 à 7) ; lettre 41 (3 à 6) ; lettre 46 (5 à 20)

- Volonté des missionnaires de rester dans les pensées et les prières des supérieurs et autres carmes restés en France : Lettre 5 (3-5) ; lettre 4 (3-6, 39-41) ; lettre 6 (48-50) ; lettre 8 (39-41, 3-6) ; lettre 12 (87-89) ; lettre 13 (74-78) ; lettre 20 (97-100) ; lettre 21 (38-39) ; lettre 22 (28-29) ; lettre 38 (ligne 11 à 19) ; lettre 39 (31 à 35), lettre 47 (23 à 25) ; lettre 49 (5 à 16) ; lettre 52 (48 à 50)

<sup>108</sup> - Saluer des amis : lettre 19 (105-112) : salutation au père Marc de tout son cœur ; lettre 20 (105-111) : salutation aux pères Bernard et Prosper ; lettre 21 (29-37) : saluer affectueusement Monsieur de la Barre (ancien général du roi) ; lettre 24 (49-54) : Ferdinand demande à ce que soit salué, de sa part, ses connaissances en France ; lettre 40 (80) : salutation au révérend père assistant

- Cadeaux (exemples) : lettre 13 (62-68) : paiement d'une croix d'argent pour la province ; lettre 24 (6-14) : feuilles de caret pour le provincial ; lettre 50 (5 à 21) : Maximien de Saint-Pierre a envoyé à un ami religieux un perroquet et prochainement une perruche.

<sup>109</sup> Lettre 23 (37-41) : donner des nouvelles rassurantes à la mère et aux sœurs du père Hyacinthe ; lettre 34 (21 à 24) : Hilaire souhaite dès son retour en France porter des indulgences pour l'article de la mort à ses liens parentaux sur douze degrés ; lettre 63 (4 à 11) : Crisogon se plaint à sa sœur de ne pas assez recevoir de ses nouvelles. Il souhaite également savoir comment se porte son frère malade.

avec certains colons<sup>110</sup> et d'autre part en forgeant entre eux des liens communautaires qui se fondaient sur des soutiens réciproques face aux difficultés<sup>111</sup> et aux autres ordres<sup>112</sup>. Même lorsque le Carmel américain se divisa (1687-1690), des relations fraternelles se créèrent au sein des factions qui s'entre-attaquaient<sup>113</sup>.

Les religieux, bien qu'à l'autre bout de l'Atlantique, n'oublièrent pas leurs origines. Elles continuaient à influencer la vie outre-mer et rendaient d'autant plus difficile la séparation.

### *Les états d'âmes*

À l'adaptation au milieu caribéen, déjà si endurente pour les corps, s'ajoutait l'éloignement potentiellement douloureux pour les nerfs. Les religieux ne restèrent pas insensibles à ces conditions et ils y réagirent en partie – pour ceux qui le pouvaient – en prenant la plume pour exprimer leurs ressentiments. La correspondance s'avère donc être une « mine d'or » pour juger de l'impact du déracinement sur les santés mentales ; et au regard du vocabulaire utilisé, nous en ressentons toute la difficulté : la lassitude, le désarroi, la dépression s'expriment dans les écrits. Les exemples ne sont pas rares et attestent autant que les souffrances physiques d'une réelle difficulté d'intégration.

### **Exprimer son mal-être au travers des écrits<sup>114</sup>**

<b>Jérôme de la Présentation en 1652</b>	- lettre 1 (69-76) : sans l'aide de Dieu « <i>il nous sembleroit qu'il y aurait des siècles entiers écoulés</i> » depuis le départ
<b>Séraphin de Saint-Pierre en 1661</b>	- lettre 8 (57-60) : « <i>il n y a que trop de besogne ... dans toutes ces isles ... et dans ces extremittes je me trouvois</i>

<sup>110</sup> Dans les premières années avec De Poincy et Houël (voir partie I)C et II)A) : lettre 6 (10-12 ; 24-26) ; lettre 7 ; lettre 9 (3-9).

Ensuite avec d'autres colons comme Monsieur de la Barre (lettre 21 (29-37)) ou Ruau Palu qui écrit la lettre 25

<sup>111</sup> - Échanges physiques ou matériels : lettre 27 : tous les religieux signent ce document pour le provincial ; lettre 45 (76-82) : échanges matériels (vin de Madère...) ; lettre 45 (82-85) : le vicaire incite Boniface à prendre des nouvelles des autres îliens ; lettre 49 (57 à 61) : le RP Lucien est venu à Marie-Galante pour saluer les religieux présents

- Solidarité dans la maladie et la mort : lettre 1 (78-84) : le frère Thomas aide Jérôme qui se sent faible ; lettre 8 (9-46) : solidarité dans la mort de Victorin ; lettre 16 et lettre 23 (12-25) : volonté de faire justice aux responsables de la mort de Laurent de Saint-Jérôme

Éloge des autres carmes : Lettre 5 (39-42, 28-30) ; lettre 36 (103-126)

<sup>112</sup> - Contre les dominicains avec qui ils étaient en procès dans les années 1650 (partie I)C) : lettres 64, 65, 66 ; lettre 9 (31-44).

- Contre le traitement inégal que subit les carmes dans les traversées (lettre 18 : 78-84) et face au pape (lettre 27 : 33-41) : *supra* : chapitre 4

<sup>113</sup> Lorsque les pères Ambroise et Séraphin sont interrogés sur les comportements suspects du père Hilaire, ces derniers ne l'accablent pas (lettre 61). D'ailleurs le père Hilaire lui-même déchira l'information juridique faite contre son confrère Ambroise (lettre 44 + 43 : 97-106). Il y'aurait donc une protection mutuelle.

<sup>114</sup> Si ce mal-être ne doit pas être nié, il ne faut pas oublier que les carmes peuvent volontairement l'utiliser et l'exagérer dans le but de justifier leurs réclamations : demande de religieux, demande de moyens supplémentaires... *supra* : chapitre 4.

	<i>tout consolé de mourir pour celui qui est mort pour moy »</i>
<b>Antoine de Sainte-Anne en 1689</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lettre 37 (33-34) : Boniface essaye de « <i>me pousser à bout</i> »</li> <li>- lettre 44-43 (6-7) : toutes ces histoires me « <i>fatiguent cruellement</i> »</li> </ul>
<b>Rodolphe de Saint-Jean en 1699</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- lettre 53 (34-35 et 38) : « <i>je suis tout seul ... je souffre dans ce pauvre trou</i> »</li> </ul>

Le mal-être ne s'exprime pas seulement par l'encre, les actes en sont aussi un puissant révélateur. Le plus fort de ceux-ci reste évidemment la mort : à cet égard, nous pouvons nous interroger sur la trajectoire de Séraphin de Saint-Pierre, qui mourut deux ans après avoir exprimé, ci-dessus, sa douleur. Son décès fut sans doute le résultat de différents facteurs mais il n'en demeure pas moins que sa lassitude psychique ne l'aida pas à vouloir poursuivre son œuvre missionnaire. Les séjours écourtés de nombreux religieux posent aussi les mêmes questionnements : au-delà des dommages purement corporels, n'étaient-ils pas liés aux souffrances mentales causées par le déracinement ? Dans le cas du père Florentin, nous savons que ses inquiétudes d'esprit l'amènèrent à quitter les Antilles, au bout d'un an à peine<sup>115</sup>. Les velléités de départ de plusieurs carmes – entre 1687 et 1690<sup>116</sup> – constituent aussi d'autres signes inquiétants. Pour finir, si des religieux souhaitent s'en aller des îles, d'autres n'exprimèrent pas beaucoup d'empressement pour y revenir. En premier lieu Ange de Saint-Jean qui, lors de son départ d'Amérique en 1658, promit à son vicaire d'y faire son retour très prochainement<sup>117</sup>. Malheureusement ses promesses tombèrent très vite à l'eau, une fois en France, ce dernier « prétextant » des infirmités qui l'empêchaient de voyager<sup>118</sup>. Sans remettre en cause son propos, je laisse planer volontairement le doute, car d'autres cas similaires se retrouvent dans la correspondance. Au même moment, Ambroise de Sainte-Anne, ne donna pas suite aux sollicitations des missionnaires qui souhaitaient le voir revenir sur les terres de son passé<sup>119</sup>. Plus tardivement, Raphaël de Sainte-Agnès, de retour au pays natal après plus d'une décennie passée aux Caraïbes<sup>120</sup> tarda largement avant de se réengager dans l'entreprise apostolique. D'une part, parce qu'il assurait en Amérique n'avoir besoin que

<sup>115</sup> Lettre 18 (8-12)

<sup>116</sup> Lettre 41 (33 à 37) Martial souhaite partir ; lettre 42 (33 à 38) : Nicolas part des îles sans obéissance ; lettre 44-43 (67-75) : le départ d'Hilaire vers la France ne serait pas dans les normes selon le vicaire Antoine de Sainte-Anne.

<sup>117</sup> Lettre 3 (7-13) ; lettre 5 (5-9)

<sup>118</sup> Lettre 7

<sup>119</sup> Lettre 4 (46-50) ; lettre 9 (13-21)

<sup>120</sup> Lettre 28 (4-13)

de deux mois pour régler ses affaires sur le Vieux-Continent<sup>121</sup>, or nous pouvons affirmer que son séjour fut bien plus long que cela<sup>122</sup>. D'autre part, lui-même affirmait n'avoir pas d'inclination particulière à retourner aux Antilles bien qu'il n'en eût pas non plus de répugnance<sup>123</sup>. Si la distance ne peut être l'unique raison de ces états d'âme, elle en reste pour autant très prépondérante.

L'élément géographique braudélien dresse des perspectives indispensables pour notre étude puisqu'avant toute tâche, les religieux – et non seulement les carmes – devaient d'abord réussir à s'adapter à un environnement inconnu. L'exercice était particulièrement délicat car il mettait leurs nerfs et leurs corps à rudes épreuves bien que sa finalité divine encourageât au dépassement de soi.

Les Amérindiens en oubliant le message christique<sup>124</sup> ont abandonné leurs terres au mal. Ainsi, avant de sauver des âmes, il fallait dompter un espace devenu païen, sauvage et donc dangereux<sup>125</sup>. L'adaptation au lieu devenait presque sacralisée, il fallait vaincre le mal, vaincre les maladies, vaincre la faim et les aléas climatiques pour redonner à Dieu son territoire initial. Dans cette conquête spirituelle, les carmes furent soutenus par les institutions monarchiques. Colons et missionnaires, devant l'environnement caribéen, rencontrèrent en effet les mêmes difficultés : les sacrifices, le mal-être, la mort. En outre, ils s'entraidèrent aussi mutuellement pour y faire face, les clercs profitaient des techniques anti-sismiques et agricoles développées par les habitants pour apprivoiser ces terres antillaises, et ces derniers bénéficiaient des protections spirituelles apportées par les religieux. Cette imbrication étroite entre le phénomène colonial et missionnaire s'effectua aussi bien dans l'appréhension au lieu que dans les enjeux militaires.

---

<sup>121</sup> Lettre 28 (27-28)

<sup>122</sup> Au moins entre septembre 1681 (lettre 30) et avril 1682 (lettre 31) il se trouve en France.

<sup>123</sup> Lettre 31 (6-10)

<sup>124</sup> L'épisode des « langues de feu » (Pentecôte) dans *Actes des apôtres* : 2

<sup>125</sup> Lettre 90 : Marie-Galante décrite comme « *malsaine et méchante* ».

## **Chapitre 2. La prolongation des guerres européennes aux**

### **Antilles**

Antoine de Sainte-Anne, parmi les ouragans, les maladies ou encore les tremblements de terre identifiait également la guerre comme un des fléaux caribéens<sup>1</sup>. En effet, il ne faudrait minimiser l'impact de celle-ci dans la vie quotidienne des colons et des missionnaires antillais : en 118 ans, pas moins de sept conflits majeurs peuvent être dénombrés sur l'espace étudié<sup>2</sup>. Tout au long du 17<sup>ème</sup> siècle, les événements militaires rythment ainsi amplement le décor américain et constituent de manière ambiguë à la fois un élément d'insécurité mais aussi d'intégration pour nos religieux.

Si les conflits qui marquent les îles sont liés aux hostilités déclenchées en Europe – guerre de Trente ans (1618-1648) ; guerre franco-espagnole (1648-1659) ; guerre anglo-hollandaise (1665-1667) ; guerre de Hollande (1672-1678) ; guerre de la Ligue d'Augsbourg (1689-1697) et enfin guerre de succession d'Espagne (1700-1714) – ils se poursuivent et se répercutent aux Antilles de manière originale et spectaculaire donnant à la géopolitique caribéenne son caractère si « explosif ».

#### **1) « A Babel of all nations<sup>3</sup> »**

Les missionnaires français ont bien conscience de vivre dans un environnement particulier qui, malgré sa superficie réduite, a été investi par un grand nombre de nations. En 1656, le dominicain Breton écrivait à la Propagande : « *Habemus Judaeos mercatores, iteam haereticos omnis generis [...] Denique habemus Gallos, Hispanos, Belgas, Hollandos, Luzitanos, Danos, Suaevo, Graecos, Turcas, libertinos non paucos, rudes et ignaros passim*<sup>4</sup> ». Ce caractère hétérogène de la population antillaise incita l'historien Giovanni Pizzorusso à comparer l'archipel américain à un melting-pot ethnico-religieux<sup>5</sup> dont l'existence est éminemment liée aux ressources caribéennes.

##### **a) Un archipel convoité : les résistances au monopole ibérique**

---

<sup>1</sup> Lettre 42 (57-59)

<sup>2</sup> Cf : annexe 1 sur les guerres antillaises et ses cartes ci-jointes (annexes du chapitre 2)

<sup>3</sup> Expression utilisée par PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995, p 50

<sup>4</sup> *Ibid...* p 51 : « *Nous avons des marchands juifs, de même que des hérétiques de toute sorte [...] En bref nous avons des Français, des Hispaniques, des Belges, des Hollandais, des Portugais, des Danois, des Suédois, des Grecs, des Turcs, quelques libertins et partout des gens incultes et ignorants (selon la foi catholique)* »

<sup>5</sup> *Ibid...* p 79

L'attrait pour les richesses du Nouveau Monde ne fut pas absent de la découverte des Caraïbes : Christophe Colomb, inspiré par l'imaginaire asiatique de Marco Polo, pensait en effet avoir trouvé dans ces îles les territoires du « grand Khan » le menant à la si précieuse route des épices. Ce mythe oriental contribua à populariser les Antilles, encourageant ainsi son appropriation progressive par la couronne hispanique dans le cadre d'un partage du monde ibérique<sup>6</sup> soutenu par les patronages du pape.

Néanmoins, très vite, les Espagnols confrontés à l'immensité continentale américaine, se rendirent compte que le chemin des Indes orientales était plus contraignant qu'il n'y paraissait de prime abord. La rencontre des conquistadores avec les civilisations inca et aztèque finit d'achever le prestige premier des Antilles, qui aux yeux des Hispaniques ne devenaient ni dignes des îles à épices, ni aussi attrayantes que les trésors des grands empires précolombiens. Les priorités espagnoles s'en ressentirent puisque les Caraïbes étaient profondément dépréciées au profit de la Terre-Ferme qui attisait toutes les convoitises des colons, elles n'apparaissaient plus que comme des relais entre les métaux précieux de l'Amérique continentale et l'entrepôt sévillan, sur lesquels le contrôle était plus lâche, voire absent de certaines îles : une aubaine pour les autres nations européennes...

Il faut voir dans cette désaffection l'origine de la dimension internationale que prirent par la suite les Antilles. Dès 1500, les Français, les Anglais puis plus tardivement les Hollandais ; tous exclus du monopole hispano-portugais sur le monde tentèrent d'y remédier en exploitant les faiblesses des ibériques.

Premièrement, ils s'employèrent à la course et aux raptus à l'image des flibustiers français au 16<sup>ème</sup> siècle à Saint-Domingue. Les vellétés d'Elizabeth I<sup>ère</sup> furent aussi responsables d'une série d'expéditions anglaises sur les possessions espagnoles, dont celle de Francis Drake qui en 1586 lança une intervention militaire et de pillage dans la mer des Caraïbes<sup>7</sup>. À partir de 1568, la rébellion des provinces calvinistes bataves – qui se réunirent sous le nom de Provinces-Unies en 1579 – amena ces dernières à s'opposer à Philippe II aussi bien en Europe qu'outre-mer : sur ce second front, Piet Heyn, en 1628 s'empara dans la baie de Matanzas, à Cuba, de quatre navires espagnols dont la cargaison fut estimée à 15 millions de florins<sup>8</sup>.

Cependant, toutes ces expéditions n'aboutirent pas à des appropriations de territoires, elles servaient juste à gêner les circulations ibériques tout en s'accaparant ses richesses non-

---

<sup>6</sup> Traité d'Alcaçovas en 1479 puis surtout le traité de Tordesillas qui intervient après la découverte de l'Amérique (1493)

<sup>7</sup> HANOTIN Guillaume, *La péninsule ibérique et le monde : des années 1470 aux années 1640*, Paris, CNED, 2013, p. 245

<sup>8</sup> PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991, p.60

négligeables. Au 17<sup>ème</sup> siècle, le vent tourna, et ces différentes nations se lancèrent plus allégrement dans ce que nous pouvons appeler une « politique coloniale ». Dans cette volonté commune, Anglais, Irlandais, Français, Hollandais, Danois et toujours Espagnols – décidés à ne pas se laisser envahir – se retrouvèrent dans l’archipel caribéen avec le même désir de devenir maître de petites îles dont la superficie n’excédait pas parfois 200 km<sup>2</sup>. Concrètement Saint-Christophe, berceau de la colonisation française et anglaise dans les îles d’Amérique, se rapproche par sa taille de l’île d’Oléron : c’est dire l’importance que peuvent revêtir ces petits territoires pour le Vieux-Continent. Comment expliquer cette si soudaine attraction pour des lieux qui ne contiennent ni épices, ni métaux précieux, ni trésors des civilisations inca ou aztèque ?

b) Les théories mercantilistes à l’origine d’une « petite Europe » en Amérique<sup>9</sup>

Les Espagnols, incontestablement, ne découvrirent pas aux Caraïbes les richesses asiatiques, pourtant ils eurent l’occasion de se consoler en tirant parti d’autres denrées tout aussi exploitables. Le tabac en premier lieu qui jusqu’aux années 1650 était le produit phare des Antilles, devant l’indigo, le coton, le sel, ou encore les feuilles de caret<sup>10</sup>. La révolution sucrière de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle éclipsa néanmoins le pétun au profit de « l’or blanc » qui devint l’objet des convoitises européennes<sup>11</sup>. Les cannes caribéennes bénéficièrent pour cela des techniques hollandaises importées du Brésil et qui, grâce à l’espionnage industriel<sup>12</sup>, se développèrent dans toutes les colonies.

L’émergence de cette agriculture « rentable » et « moderne » se place plus largement dans un modèle économique nouveau qui souhaite, par des monopoles commerciaux, réaliser du profit sur ces denrées exotiques. Cet enrichissement, selon les théories mercantilistes de l’époque, ne pouvait s’acquérir qu’au détriment des autres<sup>13</sup> en captant des marchés économiques qui permettaient de favoriser les exportations. La guerre commerciale incita ainsi les Européens à sortir progressivement de la course pour s’approprier des territoires.

---

<sup>9</sup> Les cartes réalisées sur la géopolitique caribéenne accompagnent cette partie (annexes)

<sup>10</sup> GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L’Harmattan, 2013, p. 128-129 ; BOUTON Jacques, *Relation de l’établissement des François depuis l’an 1635 en l’isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, p. 80 à 84

<sup>11</sup> BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2007, p 87-88

<sup>12</sup> *Ibid.*... p 88

<sup>13</sup> En ce sens le colbertisme est particulièrement belliqueux, cette théorie pose le principe absolu de l’impossibilité d’une expansion économique : l’augmentation des richesses ne se faisant qu’au détriment des autres. Voir : MURAT Inès, *Colbert*, Paris, Fayard, 1980, p. 204-205



Dans cette « course » aux ressources naturelles, les vellétés s'affichèrent par l'intermédiaire des institutions monopolistiques nationales : la *Geoctroyeerde Westindische Compagnie* hollandaise (1621); la *Vestindisk kompagni* danoise (1659) ou encore la compagnie colbertiste (1664) en témoignent. Même si elles ne furent pas le seul instrument du mercantilisme, elles alimentèrent l'image concurrentielle de la colonisation antillaise qui prit une nouvelle envergure au 17<sup>ème</sup> siècle.

La France participa à ces enjeux en s'emparant de « points imperceptibles dans le vaste océan » atlantique, selon une expression employée par des négociants bordelais au 19<sup>ème</sup> siècle<sup>14</sup>. En effet, Saint-Christophe (1627); la Martinique, la Guadeloupe et leurs dépendances (1635)<sup>15</sup>; disposent d'une superficie avoisinant les trois milles kilomètres carré, soit nettement moins que Saint-Domingue où la présence française fut officialisée en 1697<sup>16</sup>. Cette place modeste dans la hiérarchie spatiale<sup>17</sup> ne doit pourtant pas faire oublier le rôle primordial de ces « petits points » dans la construction et le développement de notre pays.

Les Anglais, au même titre que leurs ennemis d'outre-Manche, prirent position à Saint-Christophe sous l'égide de Thomas Warner en 1624. Les deux nations acceptèrent ainsi un partage de l'île présageant une cohabitation difficile : les Britanniques occupant le territoire central et les Français minoritaires résidant aux extrémités. Cette rivalité franco-anglaise se poursuivit d'ailleurs durant toute la période coloniale sur nombre de petits îlots : Nevis, Antigua, Montserrat, Grenade, Sainte-Lucie ou encore Tobago pour ne citer qu'eux<sup>18</sup>. Dans ces luttes, les colonies britanniques étaient cependant fragilisées par la présence dans leurs rangs d'une importante communauté irlandaise à la fidélité très douteuse<sup>19</sup> : la présence de ces derniers sur l'espace antillais était constitutive de la conquête anglaise – entièrement terminée en 1603 – de l'Irlande. La colonisation britannique s'appuya largement sur les gaéliques pour peupler ces territoires outre-mer, ils constituaient en effet une main d'œuvre très bon marché que les perspectives d'avenir peu réjouissantes pouvaient inciter à tout quitter<sup>20</sup>. Sur place, la réalité fut pourtant plus délicate : largement exploités et parfois déportés de force<sup>21</sup>, ils servaient à effectuer les tâches ingrates et dangereuses, comme le

---

<sup>14</sup> BUTEL Paul... *op.cit*, p 9

<sup>15</sup> Marie-Galante, Saint-Barthélemy, Saint-Martin (cf : cartes sur la géopolitique antillaise)

<sup>16</sup> Traité de Ryswick (cf : Annexe et cartes)

<sup>17</sup> En écartant la Guyane française

<sup>18</sup> Attaques d'un camp ou d'un autre sur ces îles : voir annexe 3 sur les guerres antillaises ainsi que les cartes réalisées sur la géopolitique caribéenne

<sup>19</sup> BUTEL Paul... *op.cit*, p 69

<sup>20</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ... *op.cit*, p 64

<sup>21</sup> *Ibid*... p 65. Durant certains troubles politiques, la déportation vers le Nouveau Monde de contingents irlandais pouvait s'avérer une politique assumée : par exemple en 1641 lors d'une insurrection anti-anglaise en Irlande ; ou lors de l'invasion de l'Irlande par Oliver Cromwell en 1649.

défrichement, des premières expéditions américaines. Paradoxalement, si les Anglais utilisèrent les Irlandais dans leurs entreprises d'appropriations territoriales, ils s'en méfièrent aussi très vite aux Caraïbes. Ces derniers constituaient en effet une communauté aussi importante numériquement – à Montserrat, la population européenne était par exemple très majoritairement irlandaise<sup>22</sup> – que tumultueuse sur ces îles. Les anglicans craignaient, non sans raisons, une rébellion massive de leurs sujets catholiques qui pouvaient à tout moment briser le « joug » politique en rejoignant le rang de leurs coreligionnaires : les Français. En 1700, le père Labat rencontra Mr de Codrington lors d'un dîner à Saint-Christophe, ce dernier en tant que général des armées anglaises confia au dominicain son peu d'estime pour les Irlandais, qui selon lui étaient susceptibles de s'affilier aux troupes de Louis XIV<sup>23</sup> à chaque instant. La peur d'une « trahison » perdure donc tout au long du 17<sup>ème</sup> siècle mais malgré celle-ci, les Anglais profitaient d'espaces plus solidement établis avec la Barbade et la Jamaïque conquises en 1625 et 1655<sup>24</sup>.

Les calvinistes hollandais furent l'autre grande force protestante des Caraïbes, peut-être plus en terme d'influence – par leurs actions d'interlope et leurs apports agricoles brésiliens – qu'en termes territoriaux. L'ensemble de leurs possessions antillaises reconnues par la paix de Bréda en 1667 était composé d'îles – Curaçao, Bonaire, Aruba, Saint-Eustache, Saba et une partie de Saint-Martin, l'autre étant occupée par les Français<sup>25</sup> – qui réunies n'excédaient pas mille kilomètres carré<sup>26</sup>. Certaines ne sont mêmes que des « cailloux » selon Paul Butel<sup>27</sup>. Néanmoins, ces espaces bien que réduits, servaient de la même manière que le Surinam continental plus au sud, de bases aptes à jalonner la route des échanges<sup>28</sup>.

Le Danemark ne fut pas non exclu de ce partage, sa compagnie des Indes occidentales établit le royaume sur de petits îlots : Saint-Thomas, en premier lieu, conquise entre 1657 et 1672 ; Saint-Jean officiellement nordique en 1718 ; enfin Sainte-Croix rachetée par les Danois aux Français en 1733<sup>29</sup>. Le dominicain Labat signale d'ailleurs que l'électeur de Brandebourg, en

---

<sup>22</sup> L'île de Montserrat fut conquise par un irlandais, Anthony Briskett, au service des Anglais. *Ibid...* p 65

<sup>23</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722], Tome 5, p. 352 à 356

<sup>24</sup> BUTEL Paul..., *op.cit*, p 69 ; cf cartes

<sup>25</sup> PLUCHON Pierre..., *op.cit*, p 61

<sup>26</sup> Excepté le Surinam continental que je n'intègre pas dans l'espace caribéen

<sup>27</sup> BUTEL Paul..., *op.cit*, p 9. Saint-Eustache et Saba avec moins de 20 kilomètres carré chacune.

<sup>28</sup> *Ibid...*, p 69

<sup>29</sup> Wikipédia, *Danish West Indies*, consulté le 19/02/2014 : à noter que l'ensemble de ces territoires forment aujourd'hui les îles vierges américaines.

1700, possédait également des droits sur Saint-Thomas au même titre que le roi scandinave<sup>30</sup>, ce qui n'est pas sans complexifier l'enchevêtrement caribéen décrit ici<sup>31</sup>.

Dans cette géopolitique antillaise, il ne faudrait oublier l'Espagne. Bien que les hispaniques aient vu un concert de nations s'immiscer dans ce qui constituait de droit leur zone territoriale, ils ne restèrent pas pour autant inertes. Malgré les raids, ils réussirent au 17<sup>ème</sup> siècle à conserver leurs territoires principaux : Cuba, Puerto Rico<sup>32</sup> et la partie orientale d'Hispaniola qu'ils partagèrent avec les Français, restant dans leur giron. Ces îles des « Grandes Antilles », zone occidentale des Caraïbes, figurent parmi les plus étendues de notre espace. Rien que les 115 000 kilomètres carré de Cuba<sup>33</sup>, permettaient aux Ibériques de surpasser en superficie tous leurs concurrents qui se disputaient les îlots restants des « Petites Antilles ». Pour les Caraïbes, l'Espagne reste encore une nation prépondérante, et ce pour plusieurs centaines. La fin de « l'âge d'or » hispanique, parfois symbolisé par ses déboires au Nouveau Monde reste donc largement à relativiser au 17<sup>ème</sup> siècle.

Dans cette « petite Europe » américaine<sup>34</sup>, les nations sont amenées à se rencontrer et communiquer. Certes, principalement par la guerre mais pas exclusivement : le commerce, la diplomatie participent aussi aux échanges transnationaux. La dimension internationale des Caraïbes ne peut cependant se résumer à ce *melting pot* chrétien, l'ancienne présence des Amérindiens – à qui la Dominique et Saint-Vincent furent concédées<sup>35</sup> – et la venue nouvelle d'esclaves africains accroissent la variété ethnique des îles. Les Américains ont d'ailleurs pleinement conscience de vivre dans ce carrefour des civilisations, et parmi eux les religieux au premier plan. Dans leurs relations, ils prennent le temps de décrire les divers peuples qu'abritent ces contrées tout en se penchant sur l'évolution de la situation géopolitique antillaise ; plus que des spectateurs ils sont aussi acteurs de cette mixité en partant à la rencontre – contrainte ou volontaire – de ce « tout-monde »<sup>36</sup>. Au-delà d'être une aubaine pour les historiens, les missionnaires par leurs écrits sont donc les meilleurs promoteurs du métissage culturel consécutif aux Grandes Découvertes.

---

<sup>30</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 314

<sup>31</sup> Nous pouvons même rajouter la présence suédoise plus tardive sur l'île de Saint-Barthélemy donnée par la France au pays scandinave (1784) contre des droits sur l'entrepôt de Göteborg : cf carte des Petites Antilles après le Traité de Versailles (annexes du chapitre 2).

<sup>32</sup> Porto Rico constituant l'appellation contemporaine de l'île donnée par les Américains (en opposition à la Puerto Rico hispanique).

<sup>33</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 9

<sup>34</sup> Voir les cartes

<sup>35</sup> Depuis 1660, les îles de Saint-Vincent et de la Dominique sont considérées comme neutres et laissées aux amérindiens. Même si dans les faits, cette neutralité doit faire face à la forte influence française puis l'occupation britannique : cf cartes.

<sup>36</sup> Pour reprendre une expression de GLISSANT Edouard qui travailla sur la créolité : GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997

Si nos carmes s'intègrent si bien à ces récents enjeux mondiaux, c'est parce qu'ils disposent d'un rôle primordial dans le prolongement des affrontements européens aux Antilles. À côté d'une conquête des denrées naturelles poussée par les théories mercantilistes, il existe une conquête des âmes – au moins aussi prioritaire – guidée par de nouveaux enjeux spirituels. Nos religieux sont donc au cœur de ce combat salutaire, encore plus au temps de la Contre-Réforme où la lutte contre le protestant se poursuit au-delà des mers.

La guerre apparaît comme un vecteur d'intégration des missionnaires à la colonisation, mais paradoxalement il est indéniable qu'elle crée aussi un climat d'insécurité permanent. Les colons doivent se tenir prêts à être mobilisés pour défendre les possessions françaises, jamais acquises et toujours remises en question lorsque des conflits éclatent<sup>37</sup>. L'instabilité politique du second 17<sup>ème</sup> siècle – au moins trente années de guerre entre 1646 et 1700 – rend la période encore plus fragile. Comment les carmes réagissent face à ce danger ? Est-il pour eux une source de menaces ou un motif supplémentaire d'intégration ?

## 2) La guerre : un élément d'intégration

Les missions, en premier lieu, gardent un lien fort avec la colonisation, ne serait-ce par le rôle éminent des enjeux spirituels dans les entreprises européennes au Nouveau Monde. Le messianisme chrétien incita autant la monarchie française à se risquer dans des océans, pourtant largement ignorés au 16<sup>ème</sup> siècle, que les intérêts économiques. Le roi catholique, en tant que représentant de Dieu sur terre, se devait de revaloriser ses capacités maritimes<sup>38</sup> afin de diffuser la parole christique dans un monde menacé par l'émergence de religions hérétiques et païennes<sup>39</sup>. Au même titre que ses homologues ibériques – et dans un esprit concurrentiel – chacune de ses conquêtes est une étape de l'histoire biblique et eschatologique qui doit voir le catholicisme régner sur le monde et faire de lui le messie de cette réunification.

Ainsi toute nouvelle acquisition s'accompagne d'un contrôle spirituel : un peu moins d'une dizaine d'années après la naissance de la compagnie de Saint-Christophe, des capucins arrivèrent sur cette même île (1633) ; l'ordre dominicain accompagna les colons français dans

---

<sup>37</sup> Boris Lesueur s'intéresse dans son article inspiré de sa thèse aux troupes coloniales antillaises : LESUEUR Boris, « Les troupes coloniales aux Antilles sous l'Ancien Régime », *Histoire, économie et société*, 2009, volume 4, 28<sup>ème</sup> année, p 3-19. Il note qu'au départ les garnisons envoyées (détachées de la Marine pour les colonies) étaient parfois insuffisantes, comme lors de la guerre de Hollande, laissant la défense des territoires français aux seules milices locales. *Ibid...* p 5

<sup>38</sup> La France tourna longtemps le dos à la mer. Colbert, conscient de l'importance de l'Océan, se chargea de convaincre Louis XIV de revaloriser les capacités maritimes de son royaume : MURAT Inès, *Colbert*, Paris, Fayard, 1980

<sup>39</sup> Islam, protestantisme, croyances indiennes...

l'aventure guadeloupéenne (1635) ; les jésuites rejoignirent la Martinique, en 1640, cinq ans après sa prise. Dans ce panorama, notre Carmel n'est pas exempt de cette emprise territoriale ; et ceci dès l'origine de leur venue puisqu'ils étaient, en 1646, les seuls représentants du clergé à faire partie de l'expédition coloniale française sur l'île de Grenade. Bien que celle-ci échouât, ils eurent un rôle premier, par la suite, dans la défense de la France au cours des guerres antillaises.

a) *L'emprise territoriale : une conquête politico-spirituelle*

Les conflits qui s'échelonnent durant notre période remettent à chaque fois en question la géopolitique religieuse des îles américaines ce à quoi les missions carmes ne peuvent être insensibles.

*Saint-Christophe*

La destinée de Saint-Christophe est sur ce point intéressante puisque son partage franco-britannique initial la rend très instable<sup>40</sup>. Dès 1666, les Français profitèrent de la seconde guerre anglo-hollandaise (1665-1667) pour chasser leurs rivaux de la partie centrale de l'île qu'ils occupaient. La sortie du conflit, par le traité de Nimègue (1667), restaura la cohabitation, mais très vite elle fut à nouveau contestée. Au déclenchement de la guerre de la ligue d'Augsbourg (1689-1697), les Français lancèrent en premier les hostilités avant d'en subir eux-mêmes la riposte, qui les contraignit cette fois à quitter Saint-Christophe pour les territoires français voisins. Bien que la paix de Ryswick (1697) conclue à un nouveau partage, ce premier échec annonce déjà la perte définitive de l'île, pour le royaume de Louis XIV, en 1702<sup>41</sup>.

Cette histoire mouvementée et troublée prend de l'importance quand nous savons qu'elle n'est pas si anecdotique. D'une part parce qu'elle se reproduit sur d'autres espaces antillais<sup>42</sup>, d'autre part car Saint-Christophe dispose d'un caractère symbolique pour l'étude et la période analysée. S'il est vrai que cette île fut le berceau de la colonisation française et britannique en Amérique, c'est aussi sur celle-ci que furent posés les jalons des missions carmes. Cette antériorité de la fondation a des incidences pratiques pour notre ordre : Saint-Christophe devint en effet le lieu de résidence principal du vicaire des îles d'Amérique – supérieur hiérarchique du Carmel américain – d'où ce dernier dirigeait et centralisait l'entreprise

---

<sup>40</sup> Annexe 1 sur les guerres antillaises et cartes

<sup>41</sup> Au cours du conflit de succession d'Espagne. Pour ces événements autour de Saint-Christophe, voir : BUTEL Paul, *op.cit...*, p 80-87

<sup>42</sup> Dans l'annexe 1 sur les guerres antillaises, nous pouvons voir que plusieurs territoires caribéens passent d'une nation à une autre : Sainte-Lucie, Tobago, Grenade pour ne citer qu'eux... De façon plus modeste, la France perdit même, pendant la guerre de Sept Ans, ses possessions martiniquaises et guadeloupéennes aux dépens des Britanniques.

tourangelle<sup>43</sup>. Ainsi, nos missionnaires et les colons ont des intérêts similaires à se faire les défenseurs du royaume en ce lieu.

Au premier rang du combat apparaît Hyacinthe de la Sainte-Trinité, vicaire et chroniqueur carme durant toute la seconde guerre anglo-hollandaise. Ses écrits<sup>44</sup> apportent des éclaircissements très pertinents sur le déroulement des opérations militaires et diplomatiques dans le bassin caribéen et en priorité sur Saint-Christophe où il réside. Ces derniers, en plus des détails événementiels, nous confirment l'imbrication des enjeux politiques et spirituels. D'abord, car il glorifie les victoires françaises, notamment l'héroïque résistance des sujets de Louis XIV qui repoussèrent, le 18 juin 1667, les assauts des Britanniques qui souhaitaient reprendre la portion de territoire qui leur appartenait :

*« Je vous diray pour nouvelle que samedi dernier dixhuictiesme de ce mois les anglois firent une descente en cette isle pour la prendre mais nos habitants les repousserent si vigoureusement et les combatirent si genereusement que le bord de la mer estoit tout rouge du sang des Anglois<sup>45</sup> ».*

Hyacinthe de la Sainte-Trinité compte d'ailleurs profiter de ce succès pour étendre l'influence tourangelle en Amérique en acceptant « *une eglise dans les terres que possédoient les Anglois<sup>46</sup>* ». Le Carmel, en tant qu'animateur spirituel de la conquête territoriale, se place donc au cœur de l'imbrication politico-religieuse. La paix de Bréda du 31 juillet 1667 – en stipulant le retour au partage initial de l'île – marqua cependant un coup d'arrêt à ses ambitions bien qu'elle ne les éteignît pas totalement puisque les Britanniques reprirent seulement possession de leur bien en 1669<sup>47</sup> : le gouverneur de Saint-Christophe leur refusait en effet l'entrée tant qu'ils n'avaient pas remboursé aux Français les sommes dépensées pour l'achat de leurs terres<sup>48</sup>. L'affaire prit même une tournure internationale : les royautés concernées s'en mêlèrent<sup>49</sup> ; et les colons anglicans ne voulaient pas rendre l'Acadie aux catholiques avant qu'une issue soit trouvée à l'affaire caribéenne<sup>50</sup>. Le vicaire des îles d'Amérique prend le soin dans cinq lettres de notre correspondance, entre novembre 1668 et

---

<sup>43</sup> En 1671, un colon propose d'ailleurs que la Guadeloupe devienne le nouveau lieu de résidence du vicaire (lettre 25 :66-73). Par la suite, Saint-Christophe resta malgré tout prépondérante dans la gestion des missions, jusque sa perte.

<sup>44</sup> Lettres 12,13,14,18,20,21,22,23

<sup>45</sup> Selon la lettre 13 : lignes 34 à 42.

<sup>46</sup> lettre 13 (17-20)

<sup>47</sup> Ce que la lettre 23 confirme : lignes 6 à 12.

<sup>48</sup> Ce qu'incluait le traité de Bréda : lettre 18 (122-150)

<sup>49</sup> Lettre 18 (128-150) ; lettre 20 (14-19)

<sup>50</sup> Lettre 20 (19-25)



mai 1669<sup>51</sup>, de détailler pas à pas toutes ces péripéties, avec en arrière-fond l'espoir que le monopole spirituel de l'île reste français et donc potentiellement carme<sup>52</sup>.

Plus tardivement, le rapport de force s'inversa lorsqu'au mois de juin 1690<sup>53</sup>, les Britanniques obligèrent leurs voisins – colons et missionnaires compris – à fuir Saint-Christophe. La fin du conflit vit une nouvelle fois, par l'accord de Ryswick en 1697, un retour au statu quo permettant aux Français de recouvrer leurs anciennes terres. Dans cette reconquête, les carmes font figure de précurseurs. Estienne de Saint-Quentin prit en effet l'initiative d'écrire durant la guerre au général britannique Codrington afin qu'il protège le domaine kittitien<sup>54</sup> de son ordre. La précaution ne put éviter les dommages mais amena à une négociation : contre la somme de 13 000 livres, nos missionnaires exigèrent de récupérer leur habitation accompagnée d'une sucrerie, d'un moulin, d'une maison et d'une main d'œuvre capable de travailler sur leur exploitation agricole<sup>55</sup>. Fort de cette réussite, le Tourangeau Rodolphe de Saint-Jean embarqua dans les vaisseaux du roi – attendus avec impatience<sup>56</sup> – chargés de ramener la petite colonie française sur « les plus belles possessions » de Louis XIV aux Caraïbes<sup>57</sup>. Le Carmel se trouve être la seule congrégation avec les jésuites, à participer à ce recouvrement<sup>58</sup> – bien qu'il fût très éphémère puisqu'en 1702, l'île est cédée définitivement aux Britanniques – à la différence des capucins et des dominicains, qui eux, abandonnèrent les lieux. Dans toute cette histoire kittitienne, le Carmel semble donc faire figure de fer de lance de la reconquête spirituelle de l'île ce qui attache incontestablement l'ordre aux enjeux militaires français.

### *D'autres avancées carmes liées aux avancées coloniales*

Saint-Christophe ne saurait être l'unique exemple de cette imbrication politico-religieuse. La géographie des missions carmes profite à plusieurs reprises des avancées coloniales françaises.

---

<sup>51</sup> Lettres 18 (122 à 150), 20 (14 à 25), 21 (19 à 29), 22 (12 à 25) et 23 (6 à 12).

<sup>52</sup> Lettre 21 (19-30) ; Lettre 22 (21-25) : « *la mission sera belle en cette isle d'autant qu'il y a bien environ quinze a seizez milles nègres... et l'on viendra icy en grande paix si l'on peut estre separé de cette superbe nation* »

<sup>53</sup> C'est d'ailleurs durant la guerre de la ligue d'Augsbourg la seule conquête britannique sur les possessions françaises. Voir BUTEL Paul, ...*op.cit.*, Perrin, 2002, p 67-69

<sup>54</sup> Appartenant à Saint-Christophe aujourd'hui appelé Saint-Kitts-et-Nevis (ancienne colonie anglaise).

<sup>55</sup> Précisions sur le contrat établi par Estienne de Saint-Quentin : lettre 52 (14-30) mais aussi lettre 51 (13-35)

<sup>56</sup> Ils répètent plusieurs fois qu'ils attendent l'initiative royale pour partir : lettre 48 (16-18) ; lettre 51 (68-69) ; lettre 52 (5 à 9) ;

<sup>57</sup> Selon le vicaire Estienne de Saint-Quentin : lettre 48 (16-21)

<sup>58</sup> Selon le père Labat, trois jésuites étaient en 1700 sur l'île de Saint-Christophe : le père Girard, le père Chartier et un irlandais nommé Galovay. En 1702, lorsque l'île dut être rendue aux Britanniques, il restait un carme, des jésuites et des religieux de la Charité: LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 474-476.



Le 20 mai 1650 fut conclu, selon notre correspondance, un contrat de fondation du Carmel sur l'île de Saint-Martin<sup>59</sup>. Nous ignorons si notre congrégation s'est réellement établie sur ce territoire puisque par la suite nos sources ne contiennent aucune trace de cette présence. Cependant, si ce projet d'acquisition put, au moins, avoir lieu, il faut en chercher l'origine dans l'évolution politique de l'île à cette époque. Saint-Martin depuis sa découverte européenne appartenait aux Espagnols, et ceci jusqu'à la fin de la guerre de Trente Ans (1648), date à laquelle la nation ibérique décida d'abandonner un territoire qui coûtait trop cher en entretien. Français et Hollandais, qui y avaient déjà tenté quelques incursions territoriales à partir de 1637, en profitèrent pour s'établir et signer en commun un partage de l'île le 23 mars 1648<sup>60</sup>. Le projet des carmes se plaçait donc de façon plus large dans l'entreprise monarchique qui débuta deux ans plus tôt avec l'officialisation de la conquête de Saint-Martin. Même si celui-ci échoua sûrement, la présence spirituelle française put cependant être assurée par les dominicains<sup>61</sup>.

Les guerres ne peuvent se résumer aux affrontements entre Européens. Il ne faudrait en effet minorer le rôle des Amérindiens dans les premières années de la colonisation antillaise. Les premiers contacts français avec cette civilisation furent plutôt pacifiques selon la volonté du gouverneur d'Esnambuc<sup>62</sup>, mais très vite après sa mort (1637), des premiers conflits éclatèrent puis se poursuivirent dans la décennie 1650<sup>63</sup>. La trêve de 1660 permit une sortie de crise, les colons concédèrent des territoires – la Dominique et Saint-Vincent – aux derniers rescapés indigènes qui durent en contrepartie abandonner leurs prétentions sur les autres terres françaises<sup>64</sup>, notamment Marie-Galante où ils avaient l'habitude d'effectuer des raids en temps de conflit. Ce contexte politique ne me semble pas sans lien avec l'installation du Carmel, en 1660, sur cette dépendance guadeloupéenne<sup>65</sup> sécurisée par l'accord de paix.

Le traité de Nimègue, qui conclut la guerre de Hollande en 1678, donna à la France un droit sur la partie occidentale de Saint-Domingue. Dix ans plus tard, nous pouvons affirmer que deux carmes se situaient alors sur la « perle des Antilles » : conséquence directe de l'évènement précité<sup>66</sup>.

---

<sup>59</sup> Document 72 + 73

<sup>60</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 6, p 443 à 449

<sup>61</sup> *Ibid.*... Tome 6, p 450 à 455

<sup>62</sup> L'instigateur de l'entreprise coloniale monarchique vers le royaume, et par conséquent le premier gouverneur de Saint-Christophe. BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 34 à 37

<sup>63</sup> Avec des massacres très durs en 1656 et en 1658 en Guadeloupe et en Martinique. *Ibid.*..., p 38 à 41

<sup>64</sup> C'est pourquoi dans la lettre 9, les dominicains partent en Dominique pour évangéliser les « sauvages ». (lignes 31-38)

<sup>65</sup> Document 60 : contrat de fondation du 6 novembre 1660 pour l'île de Marie-Galante.

<sup>66</sup> Document 33 écrit par un carme à Saint-Domingue ; lettre 100

La présence spirituelle est un élément de domination dans la concurrence acharnée que se lancent les nations européennes pour les territoires caribéens. Les religieux apparaissent donc au premier plan des guerres antillaises dont ils espèrent tirer profit pour étendre leur influence à de nouvelles âmes. Les carmes, comme toutes les autres congrégations françaises dépendent ainsi dans leurs actions des avancées coloniales de la monarchie. L'imbrication ne repose pas seulement sur un plan territorial : si les missionnaires mettent parfois autant de zèle à glorifier le combat des Français, c'est qu'il prend aussi une dimension religieuse.

b) La lutte contre le protestant

*La lutte directe*

Durant toutes ces guerres antillaises, les troupes du roi catholique partent à la rencontre d'un ennemi que les clercs connaissent bien : le protestant.

Les Anglais furent aux Caraïbes les plus grands rivaux de la colonisation française : de la guerre anglo-hollandaise (1665-1667) au conflit pour la succession d'Espagne (1701-1714), une bonne partie des Antilles ne put en effet échapper à cette concurrence. François Crouzet parla même de « seconde guerre de 100 ans<sup>67</sup> » pour qualifier ce contexte international particulièrement belliqueux<sup>68</sup>. Si la menace britannique apparaissait comme la plus dangereuse, elle n'était pas pour autant exclusive. Les prétentions territoriales des bataves calvinistes amenèrent ces derniers à mener une série d'attaques sur les Caraïbes françaises avec pour point d'orgue les raids consécutifs à l'affrontement dit de Hollande (1672-1678)<sup>69</sup>. Ces deux nations protestantes formèrent même, sous la Ligue d'Augsbourg, une alliance commune à la dimension très religieuse<sup>70</sup>.

Le militantisme catholique issu des divergences chrétiennes du 16<sup>ème</sup> siècle reprit ainsi vigueur dans la course aux âmes américaines. Les missionnaires en furent les premiers défenseurs, ils bénéficièrent pour cela du soutien de la papauté qui comptait sur ses « pions » pour limiter l'hérésie au Nouveau Monde, elle qui était déjà trop influente en Europe.

Les ecclésiastiques, dans cette défense des intérêts français et romains, se montrèrent ainsi particulièrement virulents et actifs. Le jésuite La Borde fut sans doute le premier martyr des missions antillaises à mourir dans le combat contre les hérétiques. Celui-ci, succomba à

---

<sup>67</sup> CROUZET François, *La guerre économique franco-anglaise au XVIIIème siècle*, Paris, Fayard, 2008

<sup>68</sup> LESUEUR Boris, « Les troupes coloniales aux Antilles sous l'Ancien Régime » dans *Histoire, économie et société*, volume 4, 28<sup>ème</sup> année, 2009, p 5

<sup>69</sup> Pour ces événements militaires : annexe 1 sur les guerres antillaises.

<sup>70</sup> 104 vaisseaux anglais soutenus par 96 hollandais (contre 120 pour la France) : BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 84

ses blessures lors de la bataille de Cayonne en 1666 où il avait affronté les Britanniques un crucifix à la main et un portrait de saint François de Sales<sup>71</sup> dans l'autre.

Son sacrifice encouragea ses successeurs à exalter une lutte antiprotestante où se jouait le sort de la Contre-Réforme. Ainsi peu après son décès, le vicaire du Carmel Hyacinthe de la Sainte-Trinité s'inscrit dans sa continuité. Selon lui, les Anglais prévoyaient, en cas de reconquête de l'île de Saint-Christophe, de pendre tous les religieux aux croix qui avaient été implantées – durant leur absence<sup>72</sup> – sur leurs possessions<sup>73</sup>. Le danger ne fit pourtant qu'augmenter son zèle puisqu'il voyait en celui-ci autant d'occasions de se faire le « martyr » d'une guerre juste. La défense de la noble cause catholique devient même sous sa plume un argument supplémentaire pour raviver les futures vocations missionnaires dont l'utilité était toute démontrée<sup>74</sup>. Plus tardivement, le carme Nicolas de Saint-Etienne, malgré ses infirmités, ne craignait pas le combat à la veille de la guerre de la Ligue d'Augsbourg : « *s'il faut se battre, nous nous battons, tout le monde de cette île s'y attend*<sup>75</sup> ». En 1703, les Britanniques après avoir repris Saint-Christophe, poursuivirent leur conquête vers la Guadeloupe. L'île est alors défendue par tous les habitants et le dominicain Labat prit en charge une partie des opérations militaires<sup>76</sup> : « *Je fis charger 20 bombes qui nous restoient de celles que les Anglois nous avoient laissé la guerre passée, et les fis mettre deux à deux dans les futailles avec des grenades et des ferrailles, pour enterrer au devant des brèches, pour faire fauter ceux qui viendroient à l'assaut. Je fis aussi charger 2 à 300 grenades et je fis préparer quelques artifices...*<sup>77</sup> ».

Nous savons que le Carmel, à cette même époque, possédait des établissements guadeloupéens ; il est donc possible, qu'au même titre que Jean-Baptiste Labat, il se soit investi dans la protection de l'île française. Les missionnaires, par leurs actes et leurs écrits, servent à justifier une guerre dont la juste cause légitime aussi certaines alliances.

### *Le soutien aux Irlandais catholiques*

Le soutien aux minorités catholiques des terres protestantes s'avère être une des tâches principales des missionnaires français en Amérique. Dès le début des missions carmes,

---

<sup>71</sup> Saint-François de Sale, canonisé l'année précédente (1665), en l'honneur du gouverneur français De Sales qui avait fait beaucoup pour les missionnaires antillais : PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei... op.cit*, p 77. Nous retrouvons d'ailleurs à plusieurs reprises ce gouverneur cité dans la correspondance.

<sup>72</sup> La conquête de l'île de Saint-Christophe par les Français, en 1666, fut suivie de l'installation de quatre églises sur l'ancienne partie britannique : PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei...op.cit.*, p 72

<sup>73</sup> Lettre 13 (46-48)

<sup>74</sup> Lettre 13 (48-51)

<sup>75</sup> Lettre 41 (53-55)

<sup>76</sup> Le père Labat fit visiter en compagnie du gouverneur de Guadeloupe tous les postes de l'île où les ennemis pouvaient faire des descentes : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 5, p 490-491

<sup>77</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 6, p 118 (page à revoir)

Maurile de Saint-Michel s'emploie à assurer quelques offices religieux aux Anglais catholiques de Saint-Christophe<sup>78</sup> ainsi qu'à la petite colonie française présente à Saint-Eustache : une île qui était majoritairement sous le contrôle des Hollandais<sup>79</sup>. Par la suite, le Carmel exerça surtout son influence sur les Irlandais de la partie britannique kittitienne<sup>80</sup> dont la cause fit prendre des risques inconsidérés au carme Cyrille de Sainte-Marie Madeleine de Pazzi. Ce dernier, en juin 1689, failli périr en se déplaçant chez ses frères gaéliques – à qui il souhaitait offrir une messe – bien que ceux-ci lui aient assuré que l'expédition était trop incertaine : les rebelles celtes venant de rentrer en guerre contre les armées du prince d'Orange<sup>81</sup>. Dans ce dernier projet, la province de Touraine était soutenue par la congrégation romaine de la propagation de la foi, qui faisait de la préservation du catholicisme irlandais – menacé par les persécutions anglaises<sup>82</sup> – une priorité à la fois en Europe et aux Caraïbes<sup>83</sup>. Elle se servit notamment des colonies françaises pour envoyer aux Antilles des missionnaires d'origine irlandaise<sup>84</sup> qui devait parfois cacher leur réelle identité afin d'éviter les représailles britanniques<sup>85</sup>.

Le clergé régulier en nourrissant cette alliance religieuse établissait une brèche dans la rivalité politique anglo-française. La consolidation de ces liens entre catholiques eut pour impact principal des unions politiques circonstanciées. Durant les guerres, les Irlandais – par leurs révoltes anti-anglaises – aidèrent ainsi amplement les Français à expulser leur voisin de Saint-Christophe en 1666 et en août 1689<sup>86</sup>. La barrière entre le soutien religieux et politique est de

---

<sup>78</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 151

<sup>79</sup> *Ibid.*..., p 171

<sup>80</sup> Vers 1638, il y aurait selon un chroniqueur de l'époque (O'Queely) plus de 3000 irlandais sur la partie britannique de Saint-Christophe : PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei ...*, *op.cit.*, p 67

<sup>81</sup> Lettre 44 + 43 (174-188) : « ... *Il y étoit allé, ce qui donna lieu une fois a un Anglois de le coucher en joüe qui l'ust infalliblem[ent] tué sans un autre francois qui étoit avec luy....* »

<sup>82</sup> Les Anglais essayèrent de limiter, voire réduire à néant, l'influence du catholicisme irlandais, en témoignant les persécutions et les déportations que ces derniers subirent aux Caraïbes : selon Pierre Pelleprat, 120 Irlandais furent envoyés sur l'île aux Crabes vers 1650 et d'autres contraints à se convertir. PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 41-47

<sup>83</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei...op.cit.*, p 65-76

<sup>84</sup> Des religieux irlandais furent envoyés aux îles par l'intermédiaire des ordres français : Matthew O'Hartegan avait l'autorisation des jésuites de Paris pour partir en Amérique en 1643 mais le projet échoua ; le jésuite John Stritch de Limerick arriva à Saint-Christophe en 1650 : *ibid.*..., p 68-69

Le nonce de Paris informa en 1654 que deux prêtres irlandais – James Taafe et James Fougourty – devaient partir en Guadeloupe où ils trouveraient beaucoup d'Irlandais réfugiés ; John Grace était originaire d'Irlande centrale mais il fut éduqué au collège de Sainte-Barbe à Paris : il obtint en 1666 l'autorisation, par la Propagande et le nonce de Paris, de partir en Amérique en tant que missionnaire de sa nation (il servit beaucoup aux Irlandais réfugiés sur îles françaises) : *ibid.*..., p 69-73

<sup>85</sup> John Stritch se fait par exemple passer pour un marchand sur l'île britannique de Montserrat, PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 39-40

<sup>86</sup> Les Irlandais aidèrent aussi les Français à prendre l'île de Montserrat en 1667 : BUTEL Paul, ... *op.cit.*, p 80-81

ce fait très mince, et forts de cette solidarité beaucoup de gaéliques choisirent de se réfugier dans les terres américaines du roi Bourbon<sup>87</sup>, espérant y trouver une meilleure considération<sup>88</sup>.

Colons et missionnaires font corps lorsque l'ennemi qui se présente en face d'eux s'avère être protestant, Rome et Paris trouvent alors des intérêts communs dans la défense des îles caribéennes françaises. Néanmoins, la concurrence que s'exercent les nations européennes en Amérique ne peut se limiter à un schéma spirituel opposant les réformés aux catholiques : les alliances contre nature soulignent en effet toute la limite du religieux dans les logiques politico-économiques.

### **3) La guerre : une menace pour les missions**

Nous nous sommes longuement étendu dans la partie précédente sur le lien fort qui existait entre les missions et la colonisation. Cette imbrication, en cas de victoire militaire, apporte des garanties territoriales à nos religieux, néanmoins dans le cas contraire ces derniers doivent aussi subir – au même titre que les habitants – les conséquences négatives des guerres.

#### *a) La guerre : un frein au développement des missions*

Le visage glorieux des conquêtes, contribuant à augmenter le potentiel spirituel des colonies, laisse aussi place, paradoxalement, aux freins terribles qu'entraîne la guerre antillaise sur les entreprises religieuses américaines.

#### *La communication*

L'état documentaire de la correspondance est un premier témoin de ces contraintes. Entre 1646 et 1699, les documents antillais reçus par la province de Touraine couvrent seulement trente années, regroupées en six périodes, de ce large demi-siècle<sup>89</sup>. Ainsi de 1652 à 1658, 1662 à 1666, 1672 à 1679, 1683 à 1687 et enfin de 1690 à 1698, les sources ne semblent pas avoir laissé de trace. La chronologie précitée présente un fort lien avec les événements militaires du second 17<sup>ème</sup> siècle, dans lesquels se retrouve intégrée la France : le conflit franco-espagnol<sup>90</sup>, l'implication du royaume dans les rivalités anglo-hollandaises<sup>91</sup>, la guerre de Hollande ou encore le déclenchement de la Ligue d'Augsbourg sont autant

---

<sup>87</sup> En 1653, John Stritch passa avec des irlandais persécutés sur l'île de la Guadeloupe où ils furent accueillis par le gouverneur Houël : PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit*, p 47

<sup>88</sup> L'amélioration des conditions de vie des Irlandais en terre française reste relative, John Grace (un prêtre irlandais) souligne le manque de reconnaissance des Français envers l'aide des Gaéliques dans le combat contre les Anglais : PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei...* *op.cit*, p 72

<sup>89</sup> *Supra* : Introduction

<sup>90</sup> De 1635 à 1659

<sup>91</sup> Entre 1665 et 1667, la France s'impliqua dans le conflit.

d'événements qui pourraient expliquer, de façon plus que probable, les difficultés à correspondre entre les deux rives<sup>92</sup>.

D'ailleurs, le vicaire Raphaël de Saint-Agnès confirme, au sortir de la paix de Bréda (1678), les problèmes rencontrés pour échanger lors du conflit précédent : « *Nous avons eu un temps de guerre ou toute la prudence des plus expérimentez se perd et s'egare. J'ay envoyé des effectz et les Hollandois les ont pris*<sup>93</sup> ». Dans ce contexte d'insécurité maritime, les intermédiaires fiables et capables d'assurer la transmission du « colis » se font clairement de plus en plus rares<sup>94</sup>. Ces limites dans le trafic épistolaire et matériel ne sont malheureusement pas les seules pour notre carme, qui doit composer avec un élément encore plus dangereux pour la survie des missions : le manque de religieux tourangeaux sur les îles.

Raphaël de Saint-Agnès souligne sa détermination à exiger, depuis huit ans, un secours qu'il n'obtient pas. La raison principale de cet insuccès serait selon lui le « défaut du viatique » sur lesquels ses supérieurs s'expriment peu<sup>95</sup>. Que souhaite-t-il signifier par ce terme ? Nous savons que l'expression provenant du latin *viaticum* comporte un sens religieux, néanmoins et à mon sens, elle prend plutôt ici le sens d'une provision – en nourriture ou en argent – donnée pour un voyage. Ainsi la province de Touraine se refuserait à financer une traversée qu'elle juge sûrement trop incertaine et aléatoire en ce temps de guerre. La conséquence est directe pour le Carmel américain, qui voit son existence clairement menacée par ces rudes conditions puisqu'il semblerait, en recoupant les sources, que Raphaël de Saint-Agnès soit le seul carme présent aux Antilles à la fin de la guerre de Hollande. En effet, sachant que cinq de ses confrères décédèrent durant ce conflit – Aubin de Sainte-Barbe en 1673 ; Theodore de la Mère de Dieu en 1673 ; Ferdinand de Saint-Claude en 1677 ; Hyacinthe de la Sainte-Trinité en 1677 ; Léonard de Saint Jean-Baptiste en 1678<sup>96</sup> – et que ces derniers ne purent être remplacés, nous comprenons comment entre 1672 et 1678 la mission tomba dans un seuil critique.

L'affrontement franco-hollandais n'est peut-être pas le seul responsable de cet effondrement numérique, mais il apparaît selon moi comme une explication prioritaire. Pour le justifier, remarquons que dès 1679<sup>97</sup>, la province tourangelle choisit de renforcer ses rangs caribéens

---

<sup>92</sup> Lettre 41 (53-55) : « *Nous sommes assez mal icy dans ces tems de guerre, et ie ne crois pas que ce navire qui porte nos lettres arrive a bon port* »

<sup>93</sup> Lettre 26 (13-15)

<sup>94</sup> « *j'ai pris des lettres de change sur des marchands qui faisoient la meilleure figure et elles ont esté protestées* » (Lettre 26 lignes 15 à 17).

<sup>95</sup> Lettre 26 (5-11)

<sup>96</sup> *Supra* : Annexe 1 : les morts et les malades (chapitre 1)

<sup>97</sup> Lettre 26 (23-25)



qui comptabilisèrent même six religieux en 1680<sup>98</sup>. Les responsables du Carmel américain ne semblaient donc pas avoir comme projet l'abandon de l'entreprise antillaise, mais ils étaient contraints, par la conjoncture militaire internationale, à la laisser s'épuiser et se ruiner.

### *Les dégâts humains et matériels*

La guerre, avant de contrarier les projets des supérieurs européens, touche d'abord la vie missionnaire sur place. Les risques sont grands et visent d'abord les personnes. Nous ignorons si certains de nos carmes – et notamment ceux décédés durant la guerre de Hollande – sont morts au combat, mais comme en témoignent les menaces anglaises de pendaisons<sup>99</sup>, il existait un réel danger pour des ecclésiastiques au cœur des enjeux politiques.

Ensuite, les dégâts sont matériels. Encore une fois, la situation se crispe pour le Carmel au cours de l'affrontement franco-hollandais, durant lequel les troupes bataves de Jacob Binckes pillèrent l'île de Marie-Galante en 1676<sup>100</sup>. La province de Touraine était alors la seule congrégation religieuse présente en ce lieu et subit autant que les colons les ravages de cette razzia : [les Hollandais enlevèrent] *presque tous les esclaves, grand nombre de bestiaux, les chaudières à sucre, serrures de moulin, ustancilles, meubles, hardes et linge ; en sorte qu'il ne se voit resté auxdits religieux en jcelle, nonplus qu'ausdits habitants que les terres seules et hors d'estat de sauver les cannes à sucre et vivres qui estoient dessus*<sup>101</sup> ».

L'économie de l'île se remit difficilement du désastre et le Carmel pour relancer l'activité agricole et sucrière de son domaine à Marie-Galante fut contraint de vendre, au sieur Charpin, une partie de ses terres pour la somme de quatre milles livres tournois. Cet acte juridique intervient en 1680<sup>102</sup>, à un moment où commence à apparaître dans les finances américaines de l'ordre un endettement dont l'origine est a priori consécutive à cette guerre puisque par la suite – et jusqu'au terme de notre correspondance – nous trouvons dans nos sources de multiples références à des problèmes économiques<sup>103</sup> que le conflit suivant de la Ligue d'Augsbourg n'aida pas à résoudre.

En effet, en 1690, l'île de Marie-Galante fut à nouveau pillée et le vicaire Antoine de Sainte-Anne prit l'initiative exceptionnelle de demander, face à cette dramatique situation, une aide

---

<sup>98</sup> 6 religieux signent le document 27 du 2 août 1680

<sup>99</sup> Lettre 13 (46-48) : « *s'ils eussent emporter la victoire ils avoient dessein de pendre tous les ecclesiastiques aux croix que l'on a planté dans les terres qu'ils possedoient autrefois* ».

<sup>100</sup> Lettre 42 (5-12) et lettre 79 : « *pendant les dernieres guerres contre les hollandois Jacob Binckez qui commandoit une escadre de vaisseaux des hollandois s'estant rendu maistre de l'isle de Mariegalande* ».

<sup>101</sup> Lettre 79

<sup>102</sup> Lettre 79 du 26 juin 1680 : vente d'une partie des terres des carmes de Marie-Galante au sieur Charpin.

<sup>103</sup> Pour la période 1679 à 1682 : lettres 26 (lignes 23 à 27), 27 (23 à 26) et 30 (lignes 22 à 25).

Pour les périodes suivantes et l'endettement du Carmel en général : voir la partie III)B) sur l'américanisation des Carmes (au sujet de l'économie sucrière).



financière à la royauté française<sup>104</sup>. Notre congrégation n'en avait pourtant pas fini avec ses sombres péripéties car le coup de grâce intervint ultérieurement avec la conquête anglaise de Saint-Christophe provoquant la ruine de l'habitation carme<sup>105</sup> qui, en plus d'être le fondement historique de ses missions, apportait à celles-ci des revenus non-négligeables<sup>106</sup>. Loin de se décourager, les religieux essayèrent, après le traité de Ryswick, de négocier avec les Britanniques pour récupérer leur couvent avec des terres en état d'être exploitées<sup>107</sup>. Mais le Carmel antillais, au regard de son endettement, était incapable de fournir les 13 000 livres réclamées par ces derniers malgré la recherche frénétique de bienfaiteurs – marchands ou colons – prêts à créditer l'entreprise spirituelle<sup>108</sup>. Ainsi au jour où le carme Rodolphe, débarqua pour rétablir la mission kittitienne<sup>109</sup>, aucun créancier ne s'était porté volontaire pour l'aider, ceci expliquant les conditions désastreuses dans lesquelles le religieux dit vivre dans sa lettre<sup>110</sup>, et dont il mourut peu après<sup>111</sup>.

Enfin, la vie spirituelle antillaise connut une nouvelle et dernière péripétie, pour la période étudiée, en 1703 lorsque les Anglais brûlèrent de nombreux édifices religieux guadeloupéens<sup>112</sup> dont l'église et le couvent du Carmel<sup>113</sup>.

Pour résumer, la croissance économique des îles caribéennes s'interrompt à chaque nouveau désastre causé par les guerres. Au-delà des menaces qui pèsent sur le temporel de l'ordre, sa vie religieuse se voit aussi mise en sursis par cette inconstance politique.

### *Des projets caribéens « trop » rapidement entérinés*

La répétition des conflits entraîne une insécurité qui abrège l'existence de certaines entreprises religieuses.

L'expérience tourangelle à Saint-Domingue en est un très bel exemple : l'insuffisance de nos informations sur celle-ci nous incite effectivement à penser qu'elle fut très éphémère.

---

<sup>104</sup> Lettre 42 (12-25)

<sup>105</sup> « *Les carmes chaussés de la Province de Touraine y avaient une habitation [sur Saint-Christophe], qui avait été ruinée comme les autres pendant le long temps que les Anglais en avaient été maîtres* » : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 4, p 252-253

<sup>106</sup> « *On m'assura que c'étoit [l'habitation carme de Saint-Christophe] une des meilleures terres de tout le quartier, où l'on peut dire, qu'elles sont excellentes* » : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 24.

<sup>107</sup> Voir Partie II)B)2)1) et lettre 52 (14-30) ; lettre 51 (13-35)

<sup>108</sup> Des demandes que nous retrouvons plusieurs fois (des bienfaiteurs qu'ils sont prêts à rembourser plus tard) : lettre 51 (35-44) ; lettre 52 (35-45) ; lettre 53 (27-31)

<sup>109</sup> Ce que Rodolphe explique dans la lettre 53 (13-27).

<sup>110</sup> Dans la lettre 53, Rodolphe décrit ses conditions comme calamiteuses : par exemple lignes 4 à 12, 32 à 49, 52.

<sup>111</sup> « *Celui-ci ayant trouvé l'Eglise, le couvent et la cuisine entièrement ruinés, en conçût tant de douleur, que le mal de Siam l'ayant attaqué dans le même temps, il céda à tant de maux et mourut en très peu de moments* » : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 4, p 252-253

<sup>112</sup> Le couvent des capucins, des religieux de la Charité, la maison des jésuites... : *Ibid...*, Tome 6, p 243-299

<sup>113</sup> *Ibid...*, Tome 2, p 268-270

Nous savons qu'entre 1688 et 1690, deux Tourangeaux – Archange de Saint-Guillaume et Zacharie de Sainte-Thècle<sup>114</sup> – exerçaient des activités spirituelles dans les paroisses de Nippes et du Rochelois<sup>115</sup>, au sud de l'île, dans lesquelles ils portaient secours aux habitants en compagnie des capucins qui en avaient la charge<sup>116</sup> ; or, après cette date, la correspondance ne nous offre plus aucune trace de ces anciens travaux pastoraux sur Hispaniola. À mon sens, le décès attesté par notre correspondance de Zacharie de Sainte-Thècle en 1690<sup>117</sup> ne peut porter à lui seul la responsabilité de cette brusque fin. En effet, selon le père Labat, les Hispaniques – aidés des Anglais et des Hollandais – attaquèrent durant la guerre de la Ligue d'Augsbourg la partie française de l'île qu'ils ne reconnaissaient pas officiellement<sup>118</sup>. Bien que les pillages ennemis fussent concentrés sur la partie nord de Saint-Domingue – à l'opposé de Nippes et du Rochelois – le climat d'insécurité propre au conflit ne permit sûrement pas à notre ordre de renouveler une mission déjà bien pauvre numériquement depuis la disparition d'un de ses membres. D'ailleurs, le choix des capucins – avec qui ils collaboraient à Saint-Domingue – de quitter l'île en 1703<sup>119</sup> n'encouragea pas à rééditer l'expérience, d'autant plus que les carmes préféraient concentrer leurs moyens, après 1697, vers le projet kittitien.

L'évolution des priorités et des projets missionnaires dépend donc fortement de la conjoncture militaire, et à ce titre les missions carmes durent sans cesse s'y adapter. En 1646, l'entreprise tourangelle se préparait à débarquer à Grenade mais les hostilités amérindiennes en ce lieu contraignirent l'ordre à revoir ses plans initiaux<sup>120</sup>. Le Carmel fixa finalement ses premières bases – grâce au gouverneur Poincy – sur Saint-Christophe qui fut tout au long du 17<sup>ème</sup> siècle un endroit central de son activité américaine<sup>121</sup> jusqu'à la perte de l'île par la France. À la fin de la période coloniale, vers 1780, notre congrégation possédait neuf paroisses dont cinq en Guadeloupe, trois à Marie-Galante, et une aux Saintes<sup>122</sup> : la région

---

<sup>114</sup> Lettre 33 et lettre 100

<sup>115</sup> Lettre 33 (18-21 ; 65)

<sup>116</sup> D'après le père Labat : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 210-211

<sup>117</sup> Lettre 42 (85-86)

<sup>118</sup> D'après le père Labat, une attaque du Cap en 1791 et une autre du fort de Port-Paix en 1794, mais certaines sources datent ces assauts de 1795 (en représailles aux raids français en Jamaïque) : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 92-98

<sup>119</sup> Selon le père Labat, la mortalité importante à Saint-Domingue pourrait être une des causes de ce départ. Les jésuites remplacèrent les Franciscains, et se partagèrent la partie française de l'île avec les dominicains : *ibid.*..., Tome 5, p 210-211

<sup>120</sup> Trop de *sauvages* en ce lieu ce qui devenait dangereux en temps de guerre contre eux : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 111

<sup>121</sup> Dans l'annexe 5, nous voyons que de 1646 à 1699, Saint-Christophe est l'île où furent produits le plus grand nombre de documents de notre correspondance. Avec la Guadeloupe, c'est aussi le lieu le plus traité dans nos sources.

<sup>122</sup> VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 382-385

guadeloupéenne<sup>123</sup> était donc devenue, après Grenade et Saint-Christophe, le nouveau centre tourangeau aux Caraïbes. La géographie missionnaire est donc le résultat de l'évolution des enjeux politiques, même si paradoxalement ces derniers se distinguent parfois des intérêts religieux.

b) La guerre religieuse : un mythe ?

Il ne faudrait pas caricaturer le combat antillais entre les nations européennes dans une dualité opposant les catholiques aux protestants car en effet les enjeux économiques prirent parfois le pas sur les logiques spirituelles.

Lorsqu'en 1667, notre carme se comparait à un « martyr<sup>124</sup> » de la foi dans la lutte qui l'opposait à l'hérétique britannique, il participait dans le même temps aux intérêts des Hollandais avec qui la France avait formé une alliance commune contre l'Angleterre<sup>125</sup>.

Ce fort paradoxe se retrouve aussi dans la rivalité hispano-française aux Caraïbes. Le lien entre ces deux nations au 17<sup>ème</sup> siècle est évident, non seulement par les mariages qui les unissent mais aussi par la défense partagée de la religion catholique. Malgré cette indéniable identité commune, ces monarchies en vinrent à s'affronter militairement et de façon continue de la guerre de Trente Ans au traité des Pyrénées (1659) : une quarantaine d'années de guerre durant laquelle les Français accrurent leurs prétentions territoriales sur les Caraïbes espagnoles et notamment à Hispaniola où les Ibériques furent progressivement contraints à cohabiter avec eux<sup>126</sup>. Les Hispaniques acceptèrent difficilement ce partage de l'île et ils n'hésitèrent pas, durant la Ligue d'Augsbourg, à s'allier avec des nations protestantes pour attaquer la partie française de Saint-Domingue, qu'ils ne reconnurent officiellement qu'en 1697. Comment les missionnaires réagissent-ils face à cette rivalité « contre nature » ?

Paradoxalement, les religieux contribuent à l'alimenter. Maurile de Saint-Michel justifie en partie, cette animosité, en reprenant la légende noire des « conquistadores » pourtant créée par les Hollandais : « *car nos histoires rapportent que les Espagnols, qui commandent les Indiens et les Nègres, font travailler ces pauvres néophytes outre mesure et en veulent tirer jusqu'à la dernière goutte de sang, si bien qu'ils rendent le joug de Jésus-Christ insupportable à ces jeunes convertis, ou à ceux qui veulent se faire baptiser*<sup>127</sup> ». Bien qu'il n'accable pas ses confrères du clergé ibérique, il légitime tout de même par ce biais l'appropriation de leurs

---

<sup>123</sup> Marie-Galante et les Saintes se trouvent à proximité de la Guadeloupe

<sup>124</sup> Lettre 13 (48-50)

<sup>125</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 80

<sup>126</sup> Voir Introduction

<sup>127</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 62-63

terres américaines. L'imbrication du politique au religieux n'est donc pas sans créer un certain malaise puisque nos missionnaires, involontairement, servent la cause protestante en dénigrant le voisin catholique. Nous touchons ici une certaine limite dans la relation qui se tisse entre les missions et la colonisation française dont les intérêts peuvent être divergents, comme le démontrent certaines tensions.

Nous le verrons plus tard, mais les capucins dès leurs premiers pas en Amérique, furent très actifs pour faire passer les intérêts spirituels au premier plan : ils reprochèrent à Poincy, gouverneur de Saint-Christophe, de s'accorder avec les Anglais hérétiques sur le commerce du tabac, et ceci pour son propre intérêt ; tout comme ils se querellèrent avec un général protestant français au sujet de sa religion<sup>128</sup>.

Le catholicisme, s'il est à l'origine de querelles, permet aussi d'apaiser des contacts belliqueux. En 1701, le navire du père Labat, souhaitant échapper aux pirates, dériva vers les côtes dominguoises – en zone maritime hispanique – chargés de marchandises. Or, il est interdit à quelconque nation « d'aller traiter chez les ibériques » sous peine de confiscation du transport. Ainsi, la barque du dominicain est très vite repérée, envahie et capturée par les Espagnols qui, en se lançant à l'abord du vaisseau, en arrivèrent à pointer une arme sur le religieux avant de s'apercevoir que ce dernier était un digne représentant de l'ordre de Saint-Dominique. Sa qualité de clerc lui permit d'échapper à de mauvais traitements mais surtout d'être reçu et très bien accueilli par ses frères catholiques. Lui et ses compagnons purent même célébrer une messe pendant leur capture et ne furent l'objet d'aucune poursuite judiciaire malgré l'illégalité de leurs actes<sup>129</sup>. Cette faveur s'explique par la solidarité spirituelle qui unit les nations, mais pas uniquement puisqu'au même moment les couronnes catholiques s'unissaient par l'avènement au trône espagnol du roi Bourbon Philippe V<sup>130</sup>. À l'instar des travaux historiographiques récents, ces différents exemples démontrent la relative indépendance de la sphère religieuse dans la colonisation : à la fois très liée au politique, elle sait aussi s'en détacher quand ses intérêts sont menacés. Les actuelles recherches universitaires<sup>131</sup> cherchent donc à rétablir cette dichotomie en donnant au phénomène missionnaire une certaine autonomie face aux stratégies commerciales et de conquête qui animèrent les Grandes Découvertes.

---

<sup>128</sup> Le général protestant qui colonisa l'île de la Tortue appartenant alors à l'Hispaniola ibérique : PIZZORUSSO Giovanni, Roma nei... *op.cit*, p 31-34

<sup>129</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 5, p 266-295

<sup>130</sup> Ce que le père Labat confirme

<sup>131</sup> Je traiterai de cela dans le chapitre 3 en citant Claude Prudhomme ou encore Dominique Deslandres.

Pour conclure, il me semble avoir démontré que les guerres européennes se répercutent de manière extraordinaire sur le sol antillais : la concentration d'un si grand nombre de nations sur de si petits espaces contribue en effet à rendre la géopolitique caribéenne incertaine. Certes, la monarchie française profita de cette situation à certains moments mais la proximité des îles américaines entre elles ne fut pas sans créer une insécurité propre à la zone antillaise. Dans ce contexte, le danger – contrairement au Vieux-Continent – venait surtout des mers d'où provenaient les attaques des troupes navales, aussi bien par des raids que des opérations de siège facilitées par les caractéristiques de l'archipel.

Les entreprises militaires remirent également au goût du jour l'intolérance religieuse, entre catholiques et protestants, quelque peu estompée en Europe depuis l'émergence des modèles politiques confessionnaux<sup>132</sup>. Dès le début de la colonisation française, Richelieu choisit d'exclure les réformés des compagnies royales ce qui afficha le ton des missions antillaises catholiques marquées par la poursuite du combat tridentin. D'ailleurs, devons-nous voir dans la révocation de l'Édit de Nantes en 1685 un effet retour des « colonies » sur la politique de Louis XIV ? Le messianisme américain put influencer la décision du « roi soleil », il ne faudrait ainsi caricaturer la mondialisation produite par les Grandes Découvertes en une simple dilatation des querelles européennes : les Nouveaux Mondes, par leurs spécificités et leurs cultures originales influencèrent aussi l'Europe. En cela, le combat militaire caribéen où se développèrent les techniques maritimes et au sein duquel ressurgirent les divisions spirituelles fournit un bon exemple d'une spécificité américaine susceptible d'alimenter des interactions planétaires.

Si la guerre antillaise se différencie de celle du Vieux-Continent, ses conséquences diplomatiques sont également tout aussi particulières. Académiquement, les historiens ont eu tendance à percevoir dans la conclusion des conflits du 17<sup>ème</sup> siècle l'émergence d'un nouvel ordre européen. La monarchie ibérique, parfois considérée comme hégémonique jusqu'à la guerre de Trente Ans, aurait cédé sa place à la royauté de Louis XIV qui afficha ses prétentions expansionnistes sur le reste de l'Europe. Cette domination française dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, bien qu'elle reste à nuancer, aurait été mise à mal – au travers des guerres de la Ligue d'Augsbourg et de la Succession d'Espagne – par la couronne britannique qui se tailla d'un rôle premier au 18<sup>ème</sup> siècle. L'évolution de la géopolitique européenne se traduit-elle de la même manière aux Antilles ?

---

<sup>132</sup> 1555 : compromis d'Augsbourg ; 1598 : révocation de l'Édit de Nantes

La réponse doit être nuancée. De prime abord, le contexte international se fait évidemment ressentir sur les Caraïbes. Il suffit de s'arrêter quelques instants sur les cartes dressées en annexe pour s'en apercevoir. L'Espagne s'affaiblit indéniablement à partir de la guerre de Trente Ans, en abandonnant sa souveraineté à diverses nations européennes sur des terres qui lui appartenaient anciennement. La France participa amplement à ce grignotage dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle en accaparant La Trinité – anciennement ibérique – en 1678 puis officiellement Saint-Domingue en 1697 : date à laquelle les Antilles françaises atteignent leur emprise territoriale maximale grâce à ce gain qui s'ajoute aux possessions acquises après la guerre de Hollande<sup>133</sup>. Cet apogée français sous Louis XIV, en corrélation avec ce qui se passait en Europe, fut également remis en question par les Britanniques qui, au 18<sup>ème</sup> siècle, gagnèrent du terrain sur l'ennemi d'outre-Manche : Saint-Christophe en 1702 puis Grenade et Tobago après la guerre de Sept Ans – auxquels nous pouvons rajouter la Dominique et Saint-Vincent sous influence des Français – tombèrent dans le giron anglais<sup>134</sup>. En quelque sorte, d'une rive de l'Atlantique à l'autre, il existe des similarités dans les évolutions géopolitiques. Néanmoins, en prenant la chose de façon plus générale, le propos doit être pondéré. S'il y eut des conquêtes de part et d'autre, nous ne pouvons pas dire qu'elles provoquèrent, de 1667 à 1783, un grand chamboulement de l'ordre établi<sup>135</sup>. Le passage à la domination britannique au 18<sup>ème</sup> doit ainsi largement être remis en question au profit d'une certaine stabilité, du moins en superficie. Premièrement, car toutes les nations européennes présentes aux Antilles en 1667 ont gardé leurs territoires principaux en 1783 ; et une nouvelle monarchie s'est même immiscée dans ce panorama : à savoir la Suède avec l'île de Saint-Barthélemy<sup>136</sup>. Ensuite, territorialement, l'Espagne garde son rôle premier puisqu'elle dispose encore de ses possessions les plus grandes : à savoir Cuba, Puerto Rico et une partie d'Hispaniola. Troisièmement, les Anglais sont toujours contestés au 18<sup>ème</sup> siècle : le Danemark prit aux Britanniques l'île de Saint-Jean ; et les Français, après les défaites de la guerre de Sept Ans, se remobilisèrent pour remporter des succès précieux au conflit suivant<sup>137</sup> grâce auxquels ils gagnèrent, aux dépens des Anglais, l'île de Tobago<sup>138</sup>. Enfin, la domination du Vieux-Continent se voit aussi menacée par la constitution de zones franches où l'ordre règne difficilement : la couronne britannique eut du mal à endiguer le phénomène de piraterie sur

---

<sup>133</sup> Traité de Nimègue : Tobago, La Trinité, Sainte-Lucie (annexe 3 sur les guerres antillaises)

<sup>134</sup> Annexe (3) sur les guerres antillaises

<sup>135</sup> Cf : les cartes

<sup>136</sup> Acquisée par les scandinaves en 1784

<sup>137</sup> La guerre d'Indépendance américaine : annexe 1 sur les guerres antillaises

<sup>138</sup> Boris Lesueur souligne l'impact des défaites de la monarchie française lors de la guerre de Sept Ans dans le renouvellement de ses troupes militaires aux Antilles : LESUEUR Boris, ... *op.cit*, p 12-18

ces terres bahamiennes tout comme se constitua à Saint-Vincent une communauté d'esclaves marrons, à la nature très conflictuelle aussi bien pour les Amérindiens que les Européens<sup>139</sup>. Paradoxalement, par rapport à l'ampleur des événements militaires sur les îles américaines, les traités de paix ne contribuèrent pas à changer fondamentalement l'ordre caribéen sur le long terme : la paix de Bréda annula la prise française de Saint-Christophe en 1666; l'occupation anglaise de la Martinique et de la Guadeloupe durant la guerre de Sept ans ne fut pas prise en compte par le traité de Paris. Bref, les conquêtes furent rarement officialisées ce qui laisse à penser que les nations européennes s'efforçaient dans les négociations diplomatiques de tout mettre en œuvre pour préserver ces petits territoires, quitte à faire d'autres sacrifices<sup>140</sup>. Ces derniers apparaissent donc essentiels, à la fois par les bienfaits économiques qu'ils procuraient, mais aussi par le prestige qu'il y avait à étendre sa domination politique et spirituelle outre-mer. Les îles antillaises peuvent ainsi constituer un mirage pour plusieurs nations qui tentent au travers d'elles de conserver un ancien rôle prépondérant : l'Espagne, encore prédominante en terme de territoires dans le bassin caribéen au 18<sup>ème</sup> siècle, est sûrement le meilleur exemple de ce repli sur les « Indes ». Cet attachement commun à vouloir sauver ses petites terres atlantiques entraîna plusieurs nations à se servir épisodiquement, dans ce but, de ce que nous pourrions appeler la « délinquance » des mers.

Nous avons, jusqu'ici, largement insisté sur des menaces de type périodique qui se formaient à chaque nouvelle guerre, cependant il ne faudrait oublier la présence d'un danger permanent issu de ces rivalités internationales : la piraterie. Les pirates étaient une figure incontournable de l'espace caribéen dont la postérité s'est considérablement développée grâce au mythe construit autour de ces personnages par la littérature<sup>141</sup> et le cinéma<sup>142</sup>. Sans tomber dans l'angélisme parfois propre à la légende, ceux-ci contribuèrent amplement à augmenter l'insécurité sur les îles américaines, néanmoins leur rôle fut ambigu puisque cette violence pouvait être parfois légitimée par les pouvoirs politiques. En état de guerre, les pirates devenaient corsaires, et ils servaient alors par leurs raids à gêner les positions des ennemis : à Port-Royal, siège du gouvernement britannique en Jamaïque – avant sa destruction par un tremblement de terre en 1692 – ils furent appelés par les dirigeants coloniaux anglais pour

---

<sup>139</sup> Des esclaves qui viendraient de la Barbade (colonie anglaise) : LABAT Jean-Baptiste, ... *op.cit*, Tome 4, p 442-446

<sup>140</sup> L'Espagne donna la Floride aux Anglais pour préserver Cuba en 1763

<sup>141</sup> Pensons au capitaine crochet dans *Peter Pan* dont l'univers n'est pas sans rappeler les Caraïbes

<sup>142</sup> J'ai en tête la fameuse saga des *Pirates des Caraïbes* avec Johnny Depp



contrecarrer et affaiblir les menaces espagnoles<sup>143</sup> ; la France profita de l'action de ses flibustiers à Saint-Domingue, qui en se basant sur l'île de la Tortue voisine d'Hispaniola, permirent la colonisation progressive de « la future perle des Antilles »<sup>144</sup>. Il est indéniable que les différentes monarchies européennes présentes aux Caraïbes doivent une partie de leurs acquis territoriaux à ses boucaniers, flibustiers, et autres corsaires, qui en plus de consolider les conquêtes politiques apportèrent aussi des bienfaits économiques non-négligeables : Paul Butel signale en ce sens qu'une partie du butin ramené par ses expéditions de razzia était investie dans les plantations agricoles<sup>145</sup>. Ainsi, paradoxalement si la prospérité et le développement de Saint-Domingue au 18<sup>ème</sup> siècle put avoir lieu grâce à la course – et notamment aux entreprises fructueuses du général Ducasse durant la guerre de la Ligue d'Augsbourg<sup>146</sup> – les autorités coloniales essayèrent pourtant en temps de paix de limiter l'action des forbans. La « canaille<sup>147</sup> » antillaise s'évertuait à ne pas prendre en compte le contexte international, poursuivant ses actes – symbole de son mode de vie américain – en dehors des périodes de conflit : « *quoy que la paix soit faicte, les forbans incommodent fort nos costes, ils ont pris depuis peu deux vaisseaux a notre veue*<sup>148</sup> » s'exclamait Rodolphe de Saint-Jean. Le marquis de Seignelay, soucieux de la diplomatie française en Amérique ordonnait ainsi en 1686 au gouverneur de Saint-Domingue de ramener sous les ordres du roi les bandes d'aventuriers dont les exactions devenues illégales risquaient de provoquer inutilement les voisins anglais et espagnols<sup>149</sup>. La piraterie, à l'origine parfois de véritables zones franches<sup>150</sup>, constituait de ce fait un défi à la colonisation en refusant de se soumettre aux ordres des instances politiques. Les nations européennes, après s'en être servi, finirent donc par endiguer, non sans mal, le phénomène au 18<sup>ème</sup> siècle qui était devenu trop encombrant face aux priorités économiques : « *à cause des pirates, on a pas la liberté de commerce*<sup>151</sup> » disait l'un de nos carmes. Les missionnaires furent confrontés en effet à cette

---

<sup>143</sup> Henry Morgan fut sans doute le plus célèbre pirate des Caraïbes, il mena – à partir de Port-Royal, différentes expéditions en Amérique continentale hispanique pour s'accaparer les richesses du Nouveau Monde. Son influence fut telle qu'il devint même par la suite gouverneur de l'île de Jamaïque : souvenir d'un temps où la piraterie était donc largement tolérée – voire encadrée – par les autorités royales.

<sup>144</sup> Installation de Français sur l'île de la Tortue à partir de 1629 : PLUCHON Pierre...*op.cit*, p 369-370

<sup>145</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit*, p 107

<sup>146</sup> L'expédition de 1500 hommes en Jamaïque en 1694 ; la prise de Carthagène en 1697 avec 1600 flibustiers sont autant d'entreprises victorieuses qui réconcilièrent la flibuste avec le pouvoir : *Ibid...* p 107

<sup>147</sup> Mot employé par Jean-Baptiste Ducasse, gouverneur de Saint-Domingue en 1691 pour désigner les boucaniers et flibustiers : *Ibid...* p 107

<sup>148</sup> Lettre 51 (67-68) en 1698

<sup>149</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit*, p 106

<sup>150</sup> Les Bahamas furent pendant longtemps un repaire des pirates

<sup>151</sup> Lettre 100

autre forme d'insécurité qui ne put que gêner l'accomplissement de leurs tâches<sup>152</sup> tout comme les débuts troublés de la colonisation française n'aidèrent pas toujours à leur prospérité.

---

<sup>152</sup> Lettre 33 (67-68) : « nous serions mieux si l'espagnol ne faisait point de course sur nostre coste »

## **Chapitre 3. Les guerres civiles et leurs conséquences**

### **sur les missions (1635-1664)**

Après avoir focalisé notre regard antillais sur une échelle temporelle longue – directement inspirée du champ braudélien – puis moyenne avec l'étude des conflits internationaux, penchons-nous sur une phase beaucoup plus courte de l'histoire des Caraïbes françaises mais néanmoins particulièrement décisive pour le sort des missions américaines. Du début de la phase coloniale antillaise à 1664 – année où fut créée la compagnie colbertiste – se détache une période communément appelée le régime des propriétaires, cette dernière se traduit par la prise d'autonomie des gouverneurs caribéens qui, portés par une ambition démesurée, s'affranchirent nettement des directives royales afin d'étendre leur influence sur l'archipel. L'atmosphère fut d'autant plus explosive que le clergé ne se mit pas à l'écart de ces luttes d'influences : bien au contraire il s'opposa parfois directement aux vellétés des représentants du roi. La relation entre missionnaires et gouverneurs était donc plus qu'ambivalente car si les sphères religieuse et politico-économique se complétaient dans les desseins coloniaux de la monarchie, leurs intérêts contradictoires pouvaient aussi les amener à se diviser.

Pourtant l'historiographie eut souvent tendance à regrouper l'ensemble de ces acteurs dans une même catégorie. Au temps de l'Empire français, colons et clercs du Nouveau Monde servaient avant tout à une histoire utilitariste et idéologique<sup>1</sup> : ainsi ils étaient décrits, de manière similaire, comme les défenseurs et les promoteurs de la nation dans le monde. À cette héroïsation succéda une perspective toute autre après la seconde guerre mondiale. La critique et la dislocation progressive des empires européens amenèrent à une profonde désaffection des colonisateurs réduits à des agents d'une domination culturelle. Dans ce contexte, les missionnaires furent souvent caricaturés comme les premiers défenseurs de l'exploitation économique des planteurs. Ce climat anti-impérialiste eut aussi pour conséquence de délaisser les travaux sur le phénomène apostolique laissant au contraire les études se concentrer sur les peuples conquis, exploités ou dominés : autrement dit les « victimes » de la colonisation. Ainsi des champs trop peu analysés jusqu'alors se retrouvèrent au premier plan : pensons aux

---

<sup>1</sup> BANCEL Nicolas, « L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial » dans *La fracture coloniale*, Paris, La Découverte, 2005, p. 86-89.

travaux pionniers sur l'esclavage aux Antilles françaises de Gabriel Debien<sup>2</sup> et ses successeurs<sup>3</sup>, gardons également en tête la montée des intérêts pour les civilisations précolombiennes<sup>4</sup> dans un temps où progressait la place de l'anthropologie<sup>5</sup> dans les sciences sociales ; enfin souvenons-nous de l'émergence d'une histoire postcoloniale. Bref, il y eut des avancées non-négligeables dont les historiens d'aujourd'hui sont les principaux et heureux bénéficiaires, néanmoins la colonisation souffrait de ne pas être étudiée dans son entier car le rayonnement scientifique portait seulement sur une partie de ses acteurs<sup>6</sup> comme il en était finalement de même avant 1945 dans une perspective inverse<sup>7</sup>.

Le rôle du missionnaire fut de ce fait soit ignoré soit caricaturé et pendant longtemps seules les productions des religieux gardaient en mémoire les actions de leurs prédécesseurs. Or, depuis 1980<sup>8</sup>, le phénomène missionnaire a pu susciter un nouvel intérêt car il permet, de manière transversale, de réunir tous les champs des études coloniales en s'intéressant aussi bien, pour reprendre un schéma marxiste, aux dominants qu'aux dominés. De plus, s'il gagne en indépendance, c'est aussi car il souhaite différencier les objectifs spirituels des volontés coloniales : nous ne pouvons pas selon Christian Prudhomme réduire le clergé à des défenseurs de la domination française outre-mer<sup>9</sup>. Le propos de cette partie souhaite donc participer à ces enjeux historiographiques car si nous démontrerons, ici, que les liens entre

---

<sup>2</sup> Premier grand spécialiste des Antilles françaises à l'époque moderne. Il s'est d'abord penché sur l'étude des colons aux Antilles : *La société coloniale aux XVIIe et XVIIIe siècles 1, Les engagés pour les Antilles, 1634-1715*, Paris, Société de l'histoire des colonies françaises, 1951

Il en est venu progressivement à partir de 1960 à se consacrer à l'étude des esclaves, ses thématiques étudiées se regroupent dans son grand ouvrage : *Les esclaves aux Antilles françaises (XVII-XVIIIème) siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974

<sup>3</sup> Pensons à Pierre Pluchon, grand historien de l'histoire coloniale de l'Ancien Régime qui après avoir rencontré Gabriel Debien publia une série de travaux sur ces victimes de la colonisation : *Haïti république caraïbe*, Paris, L'École des Loisirs, 1974 ; *Toussaint Louverture : de l'esclavage au pouvoir*, Paris, L'École, 1979 ; *Un négociant juif et deux esclaves nègres à Paris : aspects du racisme au siècle des Lumières*, Institut français d'Haïti, 1979, Port-au-Prince ; *La route des esclaves : négriers et bois d'ébène au XVIIIème siècle*, Paris, Hachette, 1980.

<sup>4</sup> Wachtel historien et anthropologue publia : *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Paris, Gallimard, 1971 ; Éric Wolf (un anthropologue américain) : *Peuples et civilisations de l'Amérique centrale des origines à nos jours*, Paris, Payot, 1962

<sup>5</sup> Nous pouvons penser au terme Mésoamérique défini par l'anthropologue allemand Paul Kirchhoff en 1943, qui désigne l'aire culturelle de l'Amérique précolombienne occupée par des ethnies aux traits culturels communs.

<sup>6</sup> Daniel Rivet<sup>6</sup> reprochait en 1992 aux programmes de recherche des aires culturelles de « court-circuiter le moment colonial en ne s'intéressant principalement qu'à l'histoire immédiate (postcoloniale) et à l'histoire extrêmement lente (tréfonds précolonial) », autant dire deux périodes où les protagonistes ne sont pas les colonisateurs. RIVET Daniel « Le fait colonial et nous : histoire d'un éloignement » dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. Numéro 33, Janvier-Mars 1992, p. 128.

<sup>7</sup> Gilles de Gantes, « De l'histoire coloniale à l'étude des aires culturelles : la disparition d'une spécialité du champ universitaire »..... p 19-20

<sup>8</sup> En France, c'est à Lyon que le tournant se fit grâce au CREDIC (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) créée en 1979 autour de Jacques Gadille : une association qui a pour but de développer la recherche sur les missions.

<sup>9</sup> *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les éd. Du Cerf, 2004

missionnaires et colons furent essentiels, nous n'oublions pas d'afficher les profondes divisions entre ces acteurs : un élément d'autant plus indispensable que ces dissensions eurent de très importantes conséquences pour le Carmel.

## 1) Le régime des propriétaires

### a) La montée des ambitieux : Du Parquet, Houël, Poincy (1637-1644)

La Compagnie des îles d'Amérique, créée en 1635<sup>10</sup>, à l'issue des initiatives monarchiques lancées pour l'appropriation de la Guadeloupe et de la Martinique ordonnait la nomination d'un gouverneur général, investi par le roi, qui en plus d'être responsable de l'île de Saint-Christophe – première conquête de Louis XIII au Nouveau Monde – avait autorité sur tous les territoires français des Caraïbes. Il disposait, entre autres, du pouvoir de déléguer une partie de ses fonctions à des administrateurs coloniaux qu'il choisissait pour diriger les îles de la Martinique et de la Guadeloupe<sup>11</sup>. Cette déconcentration politique, sous forme hiérarchique, fut très vite compromise par la faiblesse de l'institution commerciale du roi qui n'arrivait pas à imposer ses directives à des fonctionnaires ambitieux et soutenus par leur milice<sup>12</sup> : ainsi, de 1647 à 1663, aucun poste de gouverneur général n'exista<sup>13</sup>. Cette absence de la monarchie trouve sa source aux origines de la colonisation antillaise où déjà les gouverneurs, par leurs initiatives personnelles, prenaient l'ascendant sur le pouvoir royal.

Esnambuc, garant de son rôle de pionnier en Amérique, exerçait dès 1635 une forme d'autorité morale qui lui permettait de prendre certaines décisions à la place d'une Compagnie de plus en plus impopulaire<sup>14</sup> : en ce sens il nomma son neveu, Du Parquet, comme son successeur au gouvernement de la Martinique en 1637<sup>15</sup>.

L'arrivée du chevalier de Malte Poincy, un protégé de Richelieu, accroît cette prise d'autonomie de l'entité antillaise sur sa « métropole » – pour employer volontairement un terme anachronique – car ce dernier se constitua une véritable petite seigneurie<sup>16</sup> aux Caraïbes. Après avoir obtenu le titre de lieutenant général des îles d'Amériques pour trois ans,

---

<sup>10</sup> La Compagnie de Saint-Christophe créée en 1626 et issue de la rencontre entre Esnambuc et Richelieu

<sup>11</sup> *Guide des sources de l'histoire de l'Amérique latine et des Antilles dans les archives françaises*, Paris, Archives nationales, 1984

<sup>12</sup> À la tête de ces milices se trouvaient des capitaines nommés directement par le gouverneur : BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2007, p 49

<sup>13</sup> *Guide des sources de l'histoire de l'Amérique latine et des Antilles dans les archives françaises*, Paris, Archives nationales, 1984

<sup>14</sup> Les colons supportèrent souvent mal l'imposition d'un monopole qu'ils ne respectèrent pas : *Ibid.*, p 47-48

<sup>15</sup> *Ibid.*, p 49

<sup>16</sup> Pour reprendre un terme utilisé par PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995, p 42-43

il travailla à écarter, sur son île de Saint-Christophe, tous les opposants à son pouvoir<sup>17</sup> – à commencer par le sieur La Grange<sup>18</sup> – et parvint par ce biais à renouveler son mandat triennal en 1641.

En Guadeloupe, Charles Houël connut cette même trajectoire carriériste : après avoir écarté son rival du pouvoir<sup>19</sup>, il réussit en l'espace de deux ans à obtenir de la Compagnie – et sans passer par l'avis de Poincy – le titre de gouverneur de l'espace guadeloupéen (1643)<sup>20</sup>.

Dans ces luttes fratricides, tous ces ambitieux cherchaient finalement à devenir les maîtres d'une île : Du Parquet, depuis 1637, consolidait son assise en Martinique<sup>21</sup> ; Poincy avait écarté la concurrence à Saint-Christophe tout comme le fit Houël en Guadeloupe. Ces différents protagonistes, pétris d'ambition et défendus par leurs fidèles, n'allaient donc pas tarder à se confronter en Amérique, et c'est au travers des deux derniers que les querelles se déclenchèrent.

#### b) Une véritable guerre civile (1644-1647)

Le problème tourna autour de la charge de lieutenant général des îles : celle-ci devait en théorie faire de Poincy le supérieur hiérarchique des gouverneurs guadeloupéens et martiniquais ; or dans les faits ces derniers évoluaient indépendamment de Saint-Christophe. Le parcours de Charles Houël témoigne de cette situation puisqu'il prit le luxe de se faire nommer par la compagnie en outrepassant l'accord du chevalier de Malte. Pour Poincy, cela constituait une entrave à son autorité et il ordonna le remplacement de son jeune rival par un autre gouverneur le 8 septembre 1644. Bien que Charles Houël fût finalement protégé dans sa fonction par ses loyaux guadeloupéens<sup>22</sup>, ce premier bras de fer annonçait néanmoins de terribles rivalités au Nouveau Monde.

Les tensions se sont en effet envenimées car la compagnie, consciente du pouvoir de plus en plus autoritaire de l'ambitieux maître de Saint-Christophe, souhaita réaffirmer ses prérogatives en le destituant<sup>23</sup> ; et c'est ainsi un fidèle d'Anne d'Autriche, Patrocle de Thoisy,

---

<sup>17</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 51-52

<sup>18</sup> Il prend le poste de Poincy en attendant l'arrivée sur les îles de ce dernier (au moment de sa nomination, Poincy était encore en France). La Grange s'était consolidé un petit groupe de fidèles à Saint-Christophe: *Ibid...*, p 31 et BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 50-51

<sup>19</sup> Le sieur Aubert, éphémère gouverneur de la Guadeloupe, avant Charles Houël.

<sup>20</sup> *Ibid...*, p 52-53

<sup>21</sup> Guide des sources de l'histoire de l'Amérique latine, ...*op.cit.*

<sup>22</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 53-54

<sup>23</sup> Poincy ne faisait plus l'unanimité dans la monarchie depuis la mort de son protecteur Richelieu en 1642 : BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 54

qui fut investi de la charge caribéenne, à sa place, en novembre 1644<sup>24</sup>. Cet événement pourrait paraître anodin mais il est pourtant à l'origine d'une escalade de la violence sur l'ensemble des îles françaises dont la finalité vit encore une fois les « seigneurs » antillais l'emporter sur les institutions monarchiques.

Poincy fut responsable de la première étape de cette sédition en empêchant son successeur officiel, grâce à ses troupes, d'entrer à Saint-Christophe<sup>25</sup>. Du Parquet, qui de son île martiniquaise suivait les évolutions politiques, perçut Thoisy comme un allié de circonstance qu'il défendit, non pas pour l'honneur de la Compagnie mais plutôt parce qu'il était mu par un désir de vengeance : Poincy avait en effet humilié ses cousins à Saint-Christophe<sup>26</sup>. Le gouverneur martiniquais forma alors une troupe et réussit à capturer deux des neveux de son rival, avant que la situation ne se retournât contre lui puisque Poincy, en s'aidant des Anglais, fit de Parquet son prisonnier<sup>27</sup> entre janvier 1646 et février 1647<sup>28</sup>.

La Guadeloupe n'était pas non plus exempte de troubles. Thoisy dut s'y réfugier après son échec à Saint-Christophe mais Charles Houël, peu enclin à partager son bien, écourta la cohabitation avec cet hôte particulièrement encombrant : le 22 novembre 1646, sous les ordres du gouverneur, 200 habitants prirent ainsi les armes pour contraindre le représentant de la monarchie à quitter les lieux<sup>29</sup>. Le lieutenant officiel de la Compagnie, après avoir été exclu de Saint-Christophe puis de la Guadeloupe n'avait plus comme recours que la Martinique, qu'il pensait sûrement plus accueillante à son sujet en raison de sa situation : selon Maurile de Saint-Michel, l'île était en effet divisée en deux clans, à savoir d'un côté les partisans de Poincy et de l'autre ceux de Parquet et Thoisy<sup>30</sup>. Malgré des combats meurtriers<sup>31</sup>, les habitants de cette île n'en avaient finalement que peu à faire de la cause de ce dernier – dont le rôle devait simplement servir aux intérêts du gouverneur de la Martinique – puisqu'ils le livrèrent à Poincy en échange de la libération de leur « maître » : Du Parquet<sup>32</sup>.

---

<sup>24</sup> Patrocle de Thoisy est le fils de l'écuyer d'Anne d'Autriche : GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p 101

<sup>25</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 54-55

<sup>26</sup> *Ibid...*, p 55

<sup>27</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 36

<sup>28</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 101

<sup>29</sup> Selon Raymond Breton (missionnaire dominicain) dans : RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929, p 109. Disponible sur Manioc.org.

<sup>30</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 101

<sup>31</sup> Il y eut 15 morts dans une attaque des magasins de la Compagnie selon Maurile : *Ibid...* p 101

<sup>32</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 57



La trajectoire du protégé d'Anne d'Autriche – fils de son écuyer – est donc un échec cinglant : fait prisonnier à Saint-Christophe en janvier 1647<sup>33</sup>, il ne put jamais affirmer son autorité sur des Antilles qui se gouvernaient de manière quasi-autonome. Si les maîtres des îles – Du Parquet, Poincy, et Houël – en sont venus à s'affronter sous la forme de clans, ils avaient tous pour point commun de vouloir asseoir leur pouvoir aux dépens de l'État. Pour ce faire, ils amplifièrent les ressentiments des colons envers la Compagnie dont les agents étaient devenus très impopulaires aux Caraïbes. L'institution monarchique, en plus de ne disposer que de très peu de moyens pour les habitants, était perçue en raison de son monopole comme un frein au commerce. Beaucoup d'Américains s'évertuaient à ne pas respecter ses mesures – en pratiquant par exemple un trafic interlope avec les Hollandais – ni à payer les droits annuels qu'elle réclamait<sup>34</sup>. Les gouverneurs des îles, pourtant fonctionnaires du royaume, consolidaient les colons dans ce choix afin de former autour d'eux des appuis fidèles dans la quête du pouvoir<sup>35</sup>.

La France souhaitait faire des Antilles une poursuite de son territoire outre-mer mais force est de constater que les choses évoluaient différemment sur place. Les colons et les responsables politiques, par leurs ambitions séparatistes, promouvaient une identité originale aux racines caribéennes : le processus d'américanisation était donc déjà en place au tout début de la période coloniale.

### c) La fin de la Compagnie

Le 15 mai 1648, la Compagnie reconnut son incapacité d'action face à des seigneurs devenus maîtres absolus des îles. L'institution se dissout et vendit ses colonies aux gouverneurs, qui en plus de bénéficier de ses acquisitions purent étendre leur influence sur les terres voisines françaises<sup>36</sup> : Houël et son beau-frère Boisseret achetèrent la Guadeloupe, Marie-Galante, la Désirade et les Saintes le 4 septembre 1649 pour 73 000 livres<sup>37</sup> ; Du Parquet devint propriétaire le 22 septembre 1650 de la Martinique, Sainte-Lucie, Grenade et les Grenadines pour 60 000 livres<sup>38</sup> ; l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem, du chevalier Poincy,

---

<sup>33</sup> Il rejoignit la France quelques mois après son emprisonnement : *Ibid...* p 57 et GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 101

<sup>34</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 47-48

<sup>35</sup> Poincy et Houël s'empressèrent de nourrir les rumeurs qui firent de Thoisy un agent scrupuleux de la monarchie dont le seul but était d'augmenter les taxes de la Compagnie : *Ibid...*, p 54-55

<sup>36</sup> *Ibid...*, p 58

<sup>37</sup> FORTUNÉ Félix-Hilaire, *Les îles françaises d'Amérique : de la vision géopolitique de Richelieu à l'Union européenne*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 83-84

<sup>38</sup> *Ibid...*

s'approprièrent Saint-Christophe ainsi que les îles voisines de Sainte-Croix, Saint-Barthélemy, et Saint-Martin pour 120 000 livres en 1651<sup>39</sup>.

Ces actes juridiques firent officiellement rentrer les Antilles dans l'ère des propriétaires – et ce jusqu'à la création colbertiste de 1664<sup>40</sup> – même si cette forme de régime autonome remonte, de manière officieuse, aux premiers pas de la colonisation française aux Caraïbes<sup>41</sup> durant lesquels les gouverneurs exerçaient déjà des prérogatives « seigneuriales » grâce, notamment, à l'appui des ordres religieux.

## ***2) Les missionnaires et les « seigneurs » : des liens de solidarité***

Giovanni Pizzorusso parle de relations seigneuriales pour qualifier le rapport entre ces propriétaires et les missionnaires<sup>42</sup>. La reprise d'une terminologie médiévale ne me semble pas anodine dans ce contexte car si nous pouvons voir dans l'extension vers le Nouveau Monde une forme de modernité, il n'en demeure pas moins que sur place se poursuivirent des rapports de type presque féodaux. Les gouverneurs se sont en effet constitués sur les îles de véritables petites « principautés » où ils ont écarté la concurrence, aussi bien locale que royale, pour affermir leur pouvoir. Dans cette quête du contrôle politique, ils pouvaient compter sur un noyau de fidèles et loyaux habitants prêts à se transformer en combattants pour défendre leur seigneur qui, en contrepartie, se devait d'assurer les intérêts économiques et spirituels de ses sujets. Ainsi les fondations religieuses revêtaient d'une importance capitale car elles permettaient au propriétaire de répondre aux réclamations pastorales de ses habitants qui cherchaient à s'attirer, dans ces nouvelles terres, les protections du ciel. De cet acte charitable découlait, certes, le salut du « seigneur » mais bien plus car celui-ci se constituait également des atouts politiques.

### ***a) La venue des ordres missionnaires aux Antilles***

Par ce biais, les responsables antillais se retrouvèrent donc souvent à l'origine de la venue des ordres missionnaires aux Caraïbes. Esnambuc – figure pionnière de la colonisation – revint en 1633 après un passage en France sur l'île de Saint-Christophe, dont il était gouverneur, accompagné de deux capucins de la province de Normandie qui restent pour la postérité les premiers missionnaires appartenant à des ordres français des îles américaines<sup>43</sup>. Le 12 juillet 1635, les dominicains embarquèrent pour les Caraïbes dans l'expédition de

---

<sup>39</sup> *Ibid...*

<sup>40</sup> La compagnie française des Indes Occidentales

<sup>41</sup> Pour cette raison j'ai étendu en introduction le régime des propriétaires de 1638 (voire 1635) à 1664.

<sup>42</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 42-43

<sup>43</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 5

Charles Liénard L'Olive, chargé de coloniser puis diriger la Guadeloupe<sup>44</sup>. Les jésuites, eux, furent envoyés par la Compagnie en Martinique où ils débarquèrent en pleine période de Pâques<sup>45</sup> (1640) mais l'accueil du sieur du Parquet, bien que courtois, ne fut pas si chaleureux : celui-ci, qui ne les avait pas demandés, tarda en effet à leur offrir une habitation<sup>46</sup>. La situation s'améliora par la suite mais l'exemple montre que toute action spirituelle dépendait fortement des volontés des gouverneurs.

Sur ce point, le Carmel connut un sort plus favorable, puisqu'il bénéficia du formidable dévouement d'un laïque, le sieur de Nouaily, qui multiplia les initiatives pour s'attacher les services des Tourangeaux. Ce seigneur avait reçu en juillet 1645 des patentes du roi pour fonder une colonie sur l'île de Grenade<sup>47</sup> et dans cette entreprise il cherchait à obtenir des soutiens religieux capables d'œuvrer : « *po(ur) l'instruction des Sauvages et pour le maintien de la piété des principaux de [ses] associez qui font voyage en ces cantons esloignes et qui desire estre assistez pour leur salut*<sup>48</sup> ». En 1646, son projet prit forme grâce à sa rencontre providentielle, sur les chemins de la Loire, avec le carme Ambroise de Sainte-Anne<sup>49</sup> à qui il fit part de sa demande grenadine à laquelle ce dernier répondit très favorablement. Fort de ce premier contact établi, le sieur de Nouaily décida d'écrire au provincial de Touraine, Léon de Saint-Jean, pour que celui-ci – avec l'accord du général de l'ordre à Rome<sup>50</sup> – permette au père Ambroise et à d'autres carmes de partir dans son expédition<sup>51</sup>. Nous avons la chance de disposer de ce document exceptionnel dans la correspondance des archives d'Ille-et-Vilaine, nous pouvons y voir combien le seigneur témoigne de ses meilleures dispositions pour donner aux missionnaires tourangeaux tous les gages de sécurité nécessaires à la réussite de leur aventure<sup>52</sup>. L'entreprise américaine du Carmel fut donc grandement liée à l'action d'un homme qui fit appel pour son dessein à l'observance de Rennes : bien que celle-ci ait acquis en cette première moitié du 17<sup>ème</sup> siècle une solide réputation, elle ne s'attendait peut-être pas à recevoir de telles sollicitations qui, il est vrai, s'écartaient quelque peu de son modèle de vie.

---

<sup>44</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), p 198

<sup>45</sup> Le vendredi saint de Pâques : BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, p 24

<sup>46</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 28.

<sup>47</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 77

<sup>48</sup> Lettre 68 de Monsieur Nouaily au provincial de Touraine (lignes 14 à 17)

<sup>49</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 77-78

<sup>50</sup> *Ibid.*... , p 78 : pour que l'expédition parte, il faut en plus de l'accord du Provincial de Touraine, celui du général du Carmel à Rome.

<sup>51</sup> Lettre 68 (4-38) et lettre 69 qui la complémente (demande d'obédience du père Ambroise à son provincial)

<sup>52</sup> Lettre 68 (28-36)

Ces différents gouverneurs – L'Olive, Esnambuc, Nouaily – s'ils agirent en tant que membres de la Compagnie, n'en consolidaient pas moins, par ces initiatives, des ambitions personnelles et politiques face à une institution monarchique quasi-absente. D'ailleurs, leurs prérogatives pour le clergé des îles ne se limitaient pas à ces simples sollicitations.

#### *b) Les fondations spirituelles*

Les fondations religieuses étaient appuyées par les propriétaires antillais, qui en plus de mettre à disposition les fonds nécessaires, permettaient souvent le début de leurs travaux. Ainsi Philippe de Longvilliers, seigneur de Poincy et chevalier de l'ordre de Malte aida à la construction de chapelles pour les capucins dans tous les quartiers de l'île de Saint-Christophe<sup>53</sup>. Charles Liénard de l'Olive, au tout début de la colonisation, eut un rôle fondamental dans l'installation des dominicains en Guadeloupe. Ce seigneur fut en effet à l'origine de plusieurs donations<sup>54</sup>, dont une dans l'optique de retenir sur les îles son missionnaire Raymond Breton qui, en désaccord avec sa politique vis-à-vis des Indiens, était prêt à partir<sup>55</sup>. La population guadeloupéenne ne pouvait en effet se séparer de ce religieux auquel elle était très attachée : ainsi, à plusieurs reprises elle empêcha ce père dominicain d'embarquer sur l'océan<sup>56</sup> et consentit même, par acte passé le 17 juin 1638, de nourrir et entretenir Breton<sup>57</sup>. Ce dernier exemple souligne que si le clerc a besoin du gouverneur pour acquérir des infrastructures, ce dernier ne peut non plus se passer des missionnaires pour offrir à sa population les offices religieux quotidiens qu'elle réclame. Cette forte solidarité entre le clergé des îles et les colons se retrouve aussi chez les jésuites<sup>58</sup> bien que ce soit au Carmel qu'elle est la plus manifeste.

Les carmes de Touraine bénéficièrent en effet de liens extrêmement privilégiés avec le chevalier Poincy, propriétaire de Saint-Christophe tout comme avec Charles Houël, maître de Guadeloupe. De plus, leur arrivée tardive fit que leurs fondations se firent à un moment où les gouverneurs étaient officiellement devenus des propriétaires : la construction des édifices spirituels ne dépendait donc plus en partie de la Compagnie mais exclusivement des « seigneurs ». Le lien, qui unissait ces derniers aux carmes, reposait néanmoins sur un échec.

---

<sup>53</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 6

<sup>54</sup> Selon Raymond Breton, L'Olive donna une chapelle au début de l'année 1636 ; le 26 janvier 1637, il établit en plus un contrat de donation officiel pour les dominicains : RENNARD Joseph, ...*op.cit.*, p 84-89

<sup>55</sup> L'Olive construit une chapelle pour Breton : *Ibid...*, p 84-86

<sup>56</sup> En juin 1638 et le 14 juillet 1639 : *Ibid...* p 94-95

<sup>57</sup> *Ibid...* p 94

<sup>58</sup> Les Jésuites, malgré des débuts difficiles, renforcent finalement leurs positions sur l'île grâce à Du Parquet : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 6

L'expédition du sieur Nouaily était en effet devenue trop incertaine et dangereuse face à la coalition d'Amérindiens qui s'était formée sur l'île de Grenade<sup>59</sup>. Le contexte de guerre civile n'arrangeait, en plus, rien à cette affaire et les Tourangeaux durent modifier leurs objectifs initiaux : pendant qu'Ambroise de Sainte-Anne restait en Martinique<sup>60</sup> où le navire débarqua, Maurile de Saint-Michel se rendit avec le sieur Nouaily en direction de Saint-Christophe<sup>61</sup>. À cette occasion, Poincy accueillit le religieux à bras ouvert<sup>62</sup> marquant le début d'une riche relation, d'une quinzaine d'années<sup>63</sup>, entre le chevalier et l'ordre du Carmel. Le lieutenant s'empressa en effet de donner à la congrégation un rôle phare sur l'île : il logea d'abord le religieux en sa résidence de la Basse-Terre<sup>64</sup> avant de le charger de la cure spirituelle des différentes églises de la partie Est de l'île<sup>65</sup> sur lesquelles le religieux n'exerçait néanmoins aucune propriété. Les actions charitables de Maurile de Saint-Michel furent cependant écourtées par son départ précoce de Saint-Christophe en mars 1647<sup>66</sup>. Ambroise de Sainte-Anne, laissé seul en Amérique, devint à ce moment-ci – et ce jusqu'à son retour en Europe en 1655 – le supérieur naturel et officiel des missions carmes ce qu'il légittima par ses actes symboliques en faveur de l'ordre aux Caraïbes. Après avoir reçu du renfort à Saint-Christophe en 1649<sup>67</sup>, Ambroise de Sainte-Anne concrétisa en effet – avec le commandant Poincy – sur un plan autant juridique que matériel les premières tentatives pastorales de son prédécesseur par l'acte de fondation du 20 janvier 1650<sup>68</sup>. L'accord permit aux carmes de s'étendre vers l'Ouest de l'île dans les quartiers de la Cabesterre et de la Pointe-de-Sable<sup>69</sup> : il stipulait d'une part la finition d'une chapelle et d'un monastère à l'Anse-à-Louvet<sup>70</sup> – commencés le 10 juin

<sup>59</sup> « *Nos passagers débandés aux premières nouvelles de la multitude des Sauvages dans l'île de Grenade, qui devaient être secondés par ceux de Saint-Vincent, de Sainte-Luce (Sainte-Lucie), de la Dominique, de la Martinique et autres...* » *Ibid...* p 111

<sup>60</sup> Maurile de Saint-Michel, après avoir établi un premier contact avec Poincy, demanda à Ambroise de Sainte-Anne de le rejoindre sur l'île de Saint-Christophe. Néanmoins, celui-ci, tombé malade après la traversée ne put faire le voyage vers l'île que quelques semaines plus tard : les deux religieux se retrouvèrent en novembre 1646 à Saint-Christophe. RYAN John, « The Carmelite Missions in the Caribbean 1646-1664 » dans *Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society*, 1962, 49, p 42

<sup>61</sup> *Ibid...* p 111

<sup>62</sup> « Il me reçut à bras ouverts » *Ibid...* p 116

<sup>63</sup> Jusqu'à la mort de Poincy en 1660

<sup>64</sup> À proximité de sa chapelle (partie Est de l'île) : voir carte. GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 116

<sup>65</sup> Les églises de Cayonne et de la Montagne. *Ibid...* p 117-118

<sup>66</sup> Départ en mars 1647 : *Ibid...* p 247

<sup>67</sup> Deuxième embarquement vers l'Amérique (arrivée entre janvier et juin 1649 sur l'île) : Innocent de Saint-Pierre, Léon de Saint-Jean, Cosme de la Présentation. Ce convoi partit à la suite de la requête du général Poincy donnée par Maurile de Saint-Michel au provincial de Touraine – Léon de Saint-Jean – en 1647 au chapitre provincial de la congrégation ayant lieu à Poitiers : RYAN John, ...*op.cit*, p 43

<sup>68</sup> Document 71

<sup>69</sup> Document 71 : acte de fondation à Saint-Christophe

<sup>70</sup> Ambroise de Sainte-Anne se chargea d'abord d'acquiescer ce lieu avant que le père Cosme de la Présentation le recouvre : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 279. Les habitants de la Pointe-de-Sable disputèrent le corps d'Innocent de Saint-Pierre (à sa mort) aux habitants de la Cabesterre et ils obtinrent qu'il fût enterré à l'Anse-à-

1649<sup>71</sup> – appartenant en propriété au Carmel<sup>72</sup> ; d'autre part l'édification d'un autre établissement à l'Anse-des-Ouignes que les Tourangeaux devaient servir bien qu'il fût acquis aux habitants<sup>73</sup>. Ces derniers exerçaient donc certaines prérogatives sur ces édifices car ils prirent volontairement en charge – avec l'accord de Poincy et son neveu Robert de Longvilliers<sup>74</sup> – le financement de ces fondations spirituelles : les colons de la Pointe-de-Sable s'engagèrent à fournir 40 000 livres de pétun pour la nef et le chœur de la chapelle de l'Anse-à-Louvet (le reste de l'édifice devant être financé par des dons) ; 60 000 livres de pétun furent, eux, prélevés des habitants pour l'entretien desdits religieux<sup>75</sup>. En échange de leurs contributions financières, les résidents des quartiers concernés exigèrent qu'au moins trois des Tourangeaux présents aux Antilles – parmi Ambroise de Sainte-Anne, Cosme de la Présentation, Innocent de Saint-Pierre et Léon de Saint-Joseph – se consacrent aux offices religieux des deux lieux de culte ; en plus d'avoir à effectuer tous les ans « *un service pour le repos des ames de ceux qui auront aydé, signé, contribué, et assisté à la ditte fondation et rattification* » des chapelles<sup>76</sup>. Les carmes avaient donc des obligations, d'autant plus importantes que s'ils ne les respectaient pas, la population coloniale possédait le droit de les destituer de leurs droits. La charte juridique précise de plus que ces édifices religieux ne portent pas le titre paroissial : c'est-à-dire que le Carmel n'avait aucun monopole sur ces zones et qu'ainsi au bon vouloir des habitants d'autres ordres pouvaient s'y installer<sup>77</sup>. En 1649, trois ans après l'arrivée de la congrégation en Amérique, les Tourangeaux ne s'imaginaient pas rencontrer ce type de difficulté ; au contraire, pleins d'espoirs, ils célébrèrent et honorèrent cette union entre le clergé et la colonie par une procession rassemblant toute la communauté et les principaux de l'île : Ambroise de Sainte-Anne y

---

Louvet, alors qu'il servait à L'Anse-des-Ouignes : BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1950, p 419

<sup>71</sup> Procession du 10 juin 1649, où après une messe célébrée par Ambroise de Sainte-Anne, Robert de Longvilliers (neveu de Poincy) posa la première pierre de la bâtisse : lettre 71

<sup>72</sup> Le 15 janvier 1649, Ambroise de Sainte-Anne acquis, sous la permission de Poincy et du conseil du quartier de la Pointe-de-Sable, une propriété à l'Anse à Louvet venant de Jean Perault => document 71 et RYAN John, ...*op.cit*, p 44

<sup>73</sup> Cet établissement devait contenir une chapelle avec un petit logement pour les religieux. Le père Innocent de Saint-Pierre, avant sa mort, se chargea de ce lieu que Maurile de Saint-Michel avoue être le plus dépourvu : GRUNBERG Bernard, ... *op.cit*, p 279. Le frère Léon le remplaça sûrement en ce lieu avant son départ. Voir prochaine carte (à réaliser)

<sup>74</sup> Document 71 et GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 283-284

<sup>75</sup> Pour amasser ces sommes : « *il est dit et ordonné que levée sera faite sur les habitants des dits quartiers de Pointe-de-sable et Cabesterre. Et par teste sans exception le fort portant le faible. A ces fins, pour la reception de la ditte levée ont este nommez et ordonnez (...)* » : Document 71

<sup>76</sup> Document 71

<sup>77</sup> Document 71 et GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 283-284



célébra une messe, et les dirigeants les plus influents de Saint-Christophe – dont Robert de Longvilliers – posèrent les premières pierres de la nouvelle bâtisse spirituelle<sup>78</sup>.

Nous retrouvons finalement, aux Caraïbes, des mécanismes assez semblables aux communautés paroissiales de la France du 17<sup>ème</sup> siècle. Ces déracinés, bien qu'à l'autre bout de l'Atlantique, fondèrent une société nouvelle dont les bases s'inspiraient de ce qu'ils connaissaient. La reconstruction de communautés sédentaires, par les habitants eux-mêmes, influença grandement les entreprises apostoliques. En effet, elle obligea le missionnaire à rester dans un endroit fixe pour se consacrer aux tâches pastorales, alors que l'évangélisation des populations amérindiennes nomades nécessitait le mouvement. Les actes de fondations emprisonnèrent en quelque sorte les carmes, comme les capucins, dominicains et jésuites dans un mode de vie, certes, qui se rapprochait des habitudes européennes mais qui avait le défaut de ne pas forcément être adapté à l'évangélisation des « infidèles » et surtout à celle des insaisissables « sauvages ». Cette nécessité de répondre aux besoins des habitants incita Ambroise de Sainte-Anne à ancrer l'ordre à Saint-Christophe : en plus des fondations précitées, à l'Ouest de l'île, il acquit entre le 29 janvier 1649 et le 21 novembre 1650<sup>79</sup> pas loin d'une dizaine de propriétés<sup>80</sup> qui formèrent l'habitation carme de la Basse-Terre<sup>81</sup>, à l'est du territoire. Si les carmes durent concentrer leurs effectifs à Saint-Christophe, ils eurent également l'obligation par la suite, de consacrer certains de leurs membres aux tâches guadeloupéennes.

Les pères tourangeaux – Athanase de Sainte-Radegonde, Thomas du Saint-Sacrement, Joseph de Saint-Claude et Jacques de l'Annonciation<sup>82</sup> – accostèrent à la Guadeloupe le 2 février 1651 après une traversée transatlantique de 62 jours sur mer<sup>83</sup>. L'île ne devait à l'origine constituer qu'une étape de leur voyage avant la poursuite de celui-ci vers Saint-Christophe mais devant l'accueil chaleureux des habitants qui souhaitaient absolument s'attacher leurs services, ils durent y laisser le père Joseph<sup>84</sup>. Le programme des missions, suite à cet évènement, évolua considérablement : Joseph de Saint-Claude devait en effet

---

<sup>78</sup> Document 71

<sup>79</sup> Document 82 : mémoire des acquisitions fait par le Père Ambroise à la Basse-Terre à Saint-Christophe ; RYAN John, ...*op.cit*, p 45-46. [*infra* : chapitre 8]

<sup>80</sup> Ces propriétés furent acquises auprès de colons : « *le sieur et dame de Saint-Martin donne au R.P Ambroise de Sainte-Anne une habitation dans l'île de Saint-Christophe à charge par le R.P Ambroise d'acquitter lesdits sieur et dame de Saint-Martin de la quantité de 5000 livres de pétun...* » (lettre 54)

<sup>81</sup> Ambroise de Sainte-Anne s'installa dans cette habitation à partir du 29 janvier 1649 d'où il servit l'église de La Montagne. Dans cette dernière église furent enterrés Aubin du Saint-Sacrement et Jacques de l'Annonciation.

<sup>82</sup> Celui-ci ne descendit pas sur terre, étant trop malade il dut rester sur le navire : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 314

<sup>83</sup> *Ibid*...p 313

<sup>84</sup> *Ibid*...p 314-315



initialement se rendre à Saint-Martin<sup>85</sup>, où le 20 mai 1650, avait été promulgué un acte de fondation<sup>86</sup> permettant au Carmel de s'installer sur l'île. Or, devant la ferveur de la population guadeloupéenne, le projet martinais fut abandonné – et il ne fut jamais poursuivi – pour que ce Tourangeau devienne le supérieur des missions carmes en Guadeloupe<sup>87</sup>. Ambroise de Sainte-Anne, vicaire général du Carmel dans les îles d'Amérique, apprit la nouvelle et s'empressa de débarquer sur l'île de Charles Houël pour confirmer légalement avec lui et les habitants cette rencontre fortuite.

### **Donations de Charles Houël et Jean Boisseret (seigneurs de Guadeloupe) : 5 mars 1651<sup>88</sup>**

<b>Acquis (propriétés en faveur du Carmel)</b>	<b>Obligations</b>
- Une église dans le bourg de Basse-Terre qu'il faut finir de construire	<u>Offices religieux</u> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Célébrer le service divin dans la dite église</li> <li>- Catéchiser, prêcher les jours de fêtes et les dimanches</li> <li>- Administrer les sacrements</li> </ul>
- Un couvent proche de l'église pouvant accueillir 4 religieux et possédant un jardin et un verger (citronniers, orangers, goyaviers et bananiers) auquel fut rattaché un surplus de savane en juillet 1659.	<u>Mémoire des « seigneurs » fondateurs</u> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Célébrer tous les ans (à perpétuité) deux services solennels, au jour du don, en mémoire des seigneurs fondateurs et de leurs successeurs</li> <li>- Les écussons des seigneurs seront apposés en l'église</li> <li>- Exclusivité de la sépulture dans le chœur pour les seigneurs fondateurs</li> </ul>
- Une habitation de largeur 400 pas et d'hauteur 1000 pas située sur les étages de la montagne de Torfou	<u>Sieurs officiers et habitants</u> <ul style="list-style-type: none"> <li>- À ceux à qui ils sont redevables (dons) : ils pourront bénéficier d'une sépulture (nef ou chapelles) et de la commodité des bancs</li> <li>- Célébrer un service solennel au jour de l'Octave et de la fête des défunts à la mémoire des officiers et habitants qui ont aidé au contrat de la fondation</li> </ul>
- Pour faire cultiver cette habitation : deux « nègres » esclaves. De plus les carmes sont favorisés pour l'achat des « nègres » esclaves qui arrivent dans cette île.	
- Droit de moulins à sucre et autres manufactures, droit de pêche et droit de chasse sur l'habitation.	

*Acte de fondation (document 75) réalisé entre les carmes, les habitants et les seigneurs fondateurs*

Quelques mois après la fondation de mars 1651, les

carmes augmentèrent leurs possessions guadeloupéennes en devenant propriétaires d'une

<sup>85</sup> Le père Ambroise avait envoyé sur cette île un père minime que Joseph de Saint-Claude semblait devoir rejoindre : *Ibid...* p 315

<sup>86</sup> Document 72 + 73 : acte de fondation à Saint-Martin. Il fut fait en l'île de Saint-Martin au quartier du roi, le lieutenant-colonel de cette île ainsi que son conseil s'engagèrent à donner au Carmel 150 pas en carré de terre pour y construire un couvent dans le quartier du roi. De plus ils promirent de léguer à l'ordre une habitation dans le lieu-dit « les coulombier » et une autre au quartier d'Orléans, ainsi que 60 000 livres de pétun servant à l'intégration des religieux (construction du couvent, achats de « nègres »...). En échange de quoi, le père Ambroise avait l'obligation de fournir trois carmes devant servir tant au quartier du roi qu'au quartier d'Orléans (où une chapelle serait construite). Le projet échoua face au manque de religieux.

<sup>87</sup> Document 74 : acte de fondation en Guadeloupe

<sup>88</sup> Document 74

habitation achetée à un Flamand d'origine turque<sup>89</sup> : encore une fois, Charles Houël montra sa générosité envers le Carmel en réglant lui-même les 15 000 livres de pétun que ce marchand réclamait<sup>90</sup>. En quelques mois, le Carmel, grâce à ces acquisitions successives, put donc bénéficier dans les terres guadeloupéennes d'une position très avantageuse<sup>91</sup> faisant dire à Cosme de la Présentation, le 20 novembre 1652<sup>92</sup>, que « *dans peu de temps nous pourrons appeler cette fondation la première et la plus avantageuse de ces isles en ce qui touche notre ordre*<sup>93</sup> ».

Les successeurs du sieur Houël ne furent pas en reste pour prolonger ses actions bienfaitrices puisqu'ils proposèrent en 1658 à la congrégation tourangelle de diriger un collège pour éduquer la jeunesse de l'île<sup>94</sup>. À la suite de quoi, le provincial de Touraine, mis au courant de ce projet<sup>95</sup>, remercia chaleureusement le gouverneur de Guadeloupe pour l'attention portée à ses membres<sup>96</sup>. Plus tardivement, le 6 novembre 1660, Charles Boisseret, digne héritier de ses aïeux, établit l'ordre à Marie-Galante<sup>97</sup>.

#### **Donations de Charles Boisseret<sup>98</sup>, représentant Dame Magdelaine Houël, au Carmel**

<b>Acquis/Donations</b>	<b>Obligations</b>
- 20 000 livres de pétun payables en trois ans pour la construction d'un couvent (en attendant les carmes logent dans une case de bois <sup>99</sup> )	- fournir et entretenir l'île du nombre de religieux nécessaires selon la volonté du seigneur (prestations gratuites)
- Habitation ou espace de terre de bois debout (600 pas de largeur et 2000 pas de hauteur)	- catéchiser et instruire les habitants ; administrer les sacrements des messes, des fêtes et des dimanches (prestations gratuites)
- 6000 livres de pétun ou de sucre par religieux et par an (somme que le seigneur pourra remplacer par 10	- administrer les enterrements, messes et autres services que demandent les particuliers (non-gratuits sauf pour les

<sup>89</sup> Habitation (à la Grande-Anse) avec une parcelle en bois debout et une autre défrichée faisant mille pas de hauteur et deux cent pas de largeur : document 76 (copie de l'acte de vente du 21 août 1651) et document 81.

<sup>90</sup> 5 000 livres de pétun furent avancés au moment de l'achat (dont les carmes sont redevables : lettre 81) puis 10 000 à la signature du contrat donnés à l'ordre par le gouverneur : document 76

<sup>91</sup> Il est vrai que leur église de la Basse-Terre était la plus importante de l'île à cette époque-ci et que de plus elle était idéalement située au milieu de la principale ville du lieu : Document 81 et RYAN John, ...*op.cit.*, p 49

<sup>92</sup> Selon la lettre 1 (10-12), Joseph de Saint-Claude avait le dessein dès la fin de l'année 1652 de repartir en France ; Cosme de la Présentation le remplaça ainsi dans sa charge de supérieur du Carmel en Guadeloupe.

<sup>93</sup> Lettre 1 (26-28)

<sup>94</sup> Jeunesse coloniale, amérindienne ou descendante d'esclaves africains : lettre 6 (22-37)

<sup>95</sup> Lettre 6 (22-37)

<sup>96</sup> Lettre 7 ; même si à mon sens le projet d'un collège ne finit pas par aboutir car nous n'en avons aucune suite dans la correspondance

<sup>97</sup> Document 80 ; l'habitation carme à Marie-Galante fut ensuite élargie par des achats successifs de petites parcelles réalisés par Ferdinand de Saint-Claude (document 88) : *infra* : chapitre 8.

<sup>98</sup> Cette donation fut léguée au Carmel par Charles Boisseret mais également Jacques Boisseret (marquis de Téméricourt) : les dignes successeurs de Charles Houël et Jean Boisseret pour l'administration des terres guadeloupéennes et de leurs dépendances.

<sup>99</sup> De longueur 20 pieds et de largeur 15 à 16 meublées d'une table, deux bancs et deux couches de bois

esclaves)	capitaines de l'île)
- Droit de moulins à sucre, d'indigoterie, de chasse, de pêche et d'acheter des esclaves	
- Une place de 300 à 400 pas en carré pour chaque chapelle nécessaire à bâtir (sous l'avis du peuple)	

Si des avancées considérables se réalisèrent à cette période à la Guadeloupe, Poincy continuait également à protéger les Chaussés en leur offrant en 1658 la direction d'un autre quartier composé de trois églises<sup>100</sup>. En outre, la correspondance témoigne de l'affection que les carmes entretenaient pour le chevalier de l'ordre de Saint Jean de Jérusalem : la disparition du propriétaire de Saint-Christophe en 1660 semble en effet avoir causé beaucoup de douleurs chez les religieux<sup>101</sup>.

La mort de Poincy, quatre ans avant la création de la Compagnie des Indes Occidentales de Colbert, ouvrit pour les Antilles une nouvelle ère, puisque le régime des propriétaires s'acheva définitivement avec ces événements. Pour le Carmel, cette succession ne se fit pas sans difficultés, car il disposait au temps des « seigneurs » de la protection des plus grands. Néanmoins, si les gouverneurs de la Guadeloupe ou de Saint-Christophe honorèrent les Chaussés de précieux avantages, ce n'était pas en raison d'une préférence toute particulière pour le scapulaire de la Vierge. Les bénéfices légués au Carmel participaient en fait à une politique bien calculée des propriétaires dont il faut chercher les raisons dans un autre type de relation qui unissait les seigneurs aux missionnaires. En effet, à côté des liens solidaires et réciproques vus dans cette partie, il existait au début de la période coloniale antillaise une forte rivalité entre ces grands laïques et les religieux pour savoir qui, de la sphère politico-économique ou spirituelle, parviendrait à imposer ses intérêts à l'autre. Dans cette concurrence acharnée, notre ordre s'en sortit finalement mieux que les autres en choisissant le bon camp.

### ***3) Les missionnaires et les seigneurs : des rivalités***

Nous ne pouvons pas selon Christian Prudhomme réduire le clergé à des défenseurs de la domination française outre-mer<sup>102</sup>. Les velléités de certains missionnaires envers les seigneurs antillais offrent sur ce point de précieux contre-exemples.

<sup>100</sup> Lettre 6 (9-22)

<sup>101</sup> Ce que dit le vicaire Claude de Saint-Jean : lettre 9 (3-13)

<sup>102</sup> *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les éd. Du Cerf, 2004

### a) Les premières tensions

Les ambitions des fonctionnaires royaux sur les îles les poussèrent à réduire tout ce qui pouvait être source d'opposition. Or, les religieux s'aperçurent très vite que les politiques des gouverneurs ne protégeaient pas toujours les intérêts de Rome en ces lieux. Ainsi ils voulurent s'immiscer dans le champ d'action des seigneurs ; de leur côté, ces derniers s'employèrent, afin de mieux contrôler cet élément frondeur, à s'intégrer dans la gestion des missions. Les sphères spirituelle et politico-économique, bien qu'elles aient été fortement imbriquées à l'initiative des entreprises coloniales rentrèrent en collision : chacune souhaitant imposer ses intérêts à l'autre.

#### *Raymond Breton*

Les premières frictions furent liées à la lutte de Raymond Breton : le missionnaire souhaitait empêcher un conflit désastreux avec les Indiens et s'opposa ainsi ouvertement, en 1636, au traitement infligé par le gouverneur de Guadeloupe, L'Olive, aux Sauvages<sup>103</sup>. Selon lui, il n'était « pas permis de faire la guerre injustement à une nation libre et lui ravir ses biens<sup>104</sup> ». Son engagement et son argumentaire rappelle le combat mené par ses prédécesseurs, à savoir les illustres représentants de l'ordre de Saint-Dominique – Montesinos ou Las Casas – qui par leurs sermons et leurs écrits dénoncèrent l'influence dévastatrice des conquistadores sur les Amérindiens. Raymond Breton, sûrement porté par ses lectures personnelles, reprit en 1636 le flambeau d'une « juste cause » allumé plus d'un siècle plus tôt, en 1511<sup>105</sup>, dans les Caraïbes ibériques. Néanmoins, encore une fois, malgré les réclamations dominicaines le pouvoir politique gagna son bras de fer puisqu'une guerre contre les Sauvages eut bien lieu. En outre, le gouverneur guadeloupéen comptait bien, à la suite de cet événement, ne pas laisser son missionnaire prendre trop de pouvoir : pour affirmer son autorité il obligea le « frondeur » – après l'avoir convaincu de rester<sup>106</sup> – à vivre avec l'ordre capucin sur l'île<sup>107</sup>. La cohabitation fut très mal vécue, d'un côté comme de l'autre d'ailleurs<sup>108</sup> car dans l'esprit des missionnaires elle constituait un défi à leurs prérogatives : il était inconcevable que les deux congrégations puissent partager une même zone territoriale

---

<sup>103</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 24-25

<sup>104</sup> *Ibid.*...p 24-25

<sup>105</sup> Date du sermon de Montesinos (décembre 1511) à Hispaniola contre les exactions commises sur les Amérindiens

<sup>106</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>107</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 26 et RENNARD Abbé, ...*op.cit.*, p 93

<sup>108</sup> RENNARD Abbé, ...*op.cit.*, p 93 : Breton parlant d'un père capucin « *M. de L'Olive qui était présent et qui avait retenu le Père s'offensa un peu de cette rigueur et lui dit que Saint Dominique et Saint François avaient été bons amis et s'étaient bien accordés et qu'au reste l'île était assez grande.* »

tant, il est vrai, elles étaient rivales dans la façon d’appréhender et de concevoir une telle entreprise.

Ainsi, les pères franciscains Marian et Polycarpe<sup>109</sup>, arrivés le 11 juin 1637 sur l’île, repartirent finalement une année après ne pouvant accepter que difficilement la situation. Dans ce premier exemple dominicain, nous retrouvons un schéma-type qui ressurgit à de nombreuses reprises dans la décennie suivante : à savoir que chaque velléité d’opposition d’un missionnaire envers un gouverneur est toujours suivie de représailles. Les capucins n’échappèrent pas à la règle.

### *Capucins contre Poincy*

Dans la querelle opposant Poincy à La Grange, les franciscains choisirent de rester du côté de ce dernier s’attirant les foudres du gouverneur de Saint-Christophe<sup>110</sup>. Les religieux tombèrent en disgrâce et l’un d’entre eux – Marc de Montvilliers – fut expulsé de l’île ce qui marqua le début de son long calvaire<sup>111</sup>. En effet, pris dans une tempête<sup>112</sup>, il se retrouva sur l’île de la Tortue où Le Vasseur avait formé une petite colonie de « *flibustiers hérétiques* » selon les mots de Pacifique de Provins<sup>113</sup>. Néanmoins, en celle-ci subsistaient quelques catholiques qui se réjouissaient de voir arriver un prêtre sur la Saint-Domingue française mais c’était sans compter sur la ténacité du dirigeant protestant, Le Vasseur, qui souhaitait faire de son île une Genève caribéenne<sup>114</sup>. Pour ces raisons, ce dernier refusait toute cohabitation religieuse et il expulsa alors de ses terres le « pauvre » Marc de Montvilliers dont nous ne savons ce qu’il est advenu : il aurait sans doute été capturé puis tué par les Indiens<sup>115</sup>. Un peu plus tard, en 1641, les capucins soutinrent à nouveau un séditieux du régime autoritaire kittitien<sup>116</sup> en la personne du capitaine Desmarets qui avait contrarié le gouverneur<sup>117</sup>. Poincy arrêta de manière particulièrement brutale ce dissident ce qui suscita l’animosité du missionnaire Jérôme d’Évreux<sup>118</sup> ; en outre les franciscains furent soupçonnés d’avoir aidé Desmarets à s’échapper de sa prison<sup>119</sup>. Le lieutenant général des îles d’Amérique se sentit ainsi trahi par son clergé et il eût alors expulsé tous les capucins de son

---

<sup>109</sup> Ils remplacèrent les pères franciscains Daniel de Canonvil et Prothais de Caen, arrivés six semaines avant à la demande du gouverneur mais morts subitement : *Ibid...* p 91-92

<sup>110</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 31

<sup>111</sup> *Ibid...* p 31

<sup>112</sup> *Ibid...* p 31-32

<sup>113</sup> Selon Pacifique de Provins : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 35

<sup>114</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 31-32

<sup>115</sup> *Ibid...* p 31-32

<sup>116</sup> De Saint-Christophe (aujourd’hui appelé Saint-Kitts-et-Nevis)

<sup>117</sup> Il est accusé d’avoir fabriqué un faux document pour faire douter de la réalité de ses pouvoirs : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 6

<sup>118</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 32

<sup>119</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 6

île si la compagnie ne l'en avait pas empêché : seul Jérôme d'Évreux qui s'était fait le plus remarquer fut contraint de s'exiler<sup>120</sup>.

Si les religieux de Saint-François s'impliquèrent dans plusieurs dissidences politiques, c'était pour affirmer leurs intérêts : menacés, selon eux, par le gouvernement du sieur Poincy dont ils ne cautionnaient pas certaines directives. Les missionnaires lui reprochaient en effet ses rapports trop proches avec les protestants : ils l'accusèrent de s'être accordé en 1639 avec le gouverneur de la partie anglaise de Saint-Christophe, Thomas Warner, pour faire remonter les prix de du tabac<sup>121</sup> ; de plus, les capucins supportaient mal que Poincy ait confié à un protestant, Le Vasseur, le soin d'organiser une colonie à La Tortue<sup>122</sup>. Bien que le gouverneur de Saint-Christophe fût à l'origine de plusieurs fondations religieuses, aussi bien en faveur du Carmel que de l'ordre de Saint-François, il était également animé par des logiques commerciales et politiques qui s'écartaient parfois de certaines priorités spirituelles. En ces premières années coloniales, le pragmatisme économique n'avait pas sa place chez les missionnaires et ainsi quelques voix s'élevèrent même contre l'esclavage<sup>123</sup>. Maurile de Saint-Michel relate en effet le réquisitoire mené par les capucins contre une forme de servitude tolérée par Poincy : pour eux « *les enfants de nègres chrétiens devaient être libres après avoir été baptisés car c'était chose indigne de se servir de son frère chrétien comme d'esclave...*<sup>124</sup> ». L'insuffisante prise en considération des intérêts du catholicisme romain entraîna certains religieux à vouloir s'immiscer dans les politiques menées par les gouverneurs afin de défendre ce qui constituait pour eux la cause juste. Simplement, ils se plaçaient par ce biais comme les premiers rivaux des seigneurs qui n'hésitèrent pas à réagir, et de la plus forte des manières, pour protéger leurs acquis.

#### b) L'amplification des tensions avec la guerre civile

L'animosité entre les seigneurs et les missionnaires prit une toute autre ampleur au cours des guerres civiles déclenchées par l'arrivée du sieur Thoisy sur les îles. La rivalité culmina mais finit par s'éteindre à l'issue du conflit où émergea finalement le grand gagnant – s'il devait y en avoir un – du combat. Cette période, aussi courte soit-elle dans la chronologie coloniale française – à peine une ou deux années – revêt pourtant d'une importance considérable tant pour les missions carmes que pour l'ensemble des religieux antillais.

---

<sup>120</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 32

<sup>121</sup> Ils suspendirent l'arrêt de la production de tabac pendant 17 mois *Ibid...*, p 33-34

<sup>122</sup> VAUMAS Guillaume de, ...*op.cit.*, p 205

<sup>123</sup> *Ibid...* p 205-206

<sup>124</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 140



Focalisons-nous d'abord sur le rôle des capucins dans ces événements politico-militaires. Nous avons vu précédemment que les franciscains étaient arrivés à un point de non-retour avec leur seigneur en résistant à ses directives. Les troubles civils leur donnèrent une occasion supplémentaire de réduire à néant les ambitions du gouverneur de Saint-Christophe : le religieux Luc de Caen profita en effet du contexte pour aider Parquet à capturer Poincy<sup>125</sup>. L'expédition du 18 janvier 1646 tourna cependant à l'échec et les capucins conseillèrent alors au gouverneur martiniquais de tenter une dernière manœuvre, non sans risques, reposant sur la contribution des Anglais<sup>126</sup>. Du Parquet rencontra donc le gouverneur britannique de Saint-Christophe à qui il exposa son dessein, mais ce dernier, qui n'avait aucun intérêt à trahir son voisin, le livra de suite à Poincy<sup>127</sup> que plus rien ne retenait maintenant pour exclure définitivement les religieux rebelles. Ainsi, après avoir été emprisonnés, les capucins<sup>128</sup> durent quitter l'île<sup>129</sup> pour rejoindre la Guadeloupe voisine où avait débarqué le 15 mai 1645 le supérieur de leur mission, Pacifique de Provins<sup>130</sup>, qui ne put que constater l'échec de son entreprise<sup>131</sup> d'où son départ précoce des îles à l'été 1646<sup>132</sup>. Les dominicains, également présents en Guadeloupe, accueillirent les réfugiés quelques mois avant de se retrouver, eux aussi, au centre des querelles politiques.

En Guadeloupe, la situation devenait de plus en plus tendue après l'arrivée sur l'île du sieur Thoisy : au bout de quelques mois de cohabitation, Charles Houël, le gouverneur du lieu, ne supportait plus la présence de son légitime lieutenant général. Le 22 novembre 1646, la controverse éclata en une véritable sédition contre le digne représentant du pouvoir métropolitain puisque 200 habitants – encouragés par Houël – prirent les armes<sup>133</sup> contre lui. Face à cette rébellion, plusieurs dominicains s'interposèrent pour calmer les esprits, le plus farouche d'entre eux fut sans doute Jean-Baptiste Dutertre qui, poussé par son désir de protéger les habitants se rendit au quartier général des dissidents : il chercha à démontrer aux révoltés qu'ils étaient utilisés par le gouverneur et que leur action envers l'envoyé du roi ne

---

<sup>125</sup> Il aurait aidé à rassembler des hommes contre la garnison de Poincy : PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 36

<sup>126</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 6

<sup>127</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 36

<sup>128</sup> Les capucins seraient alors composés de Luc de Caen et Hyacinthe de Caen selon Dutertre : VAUMAS Guillaume (de),...*op.cit.*, p 207. Christophe de la Trinité, un prêtre séculier s'opposa à l'expulsion des capucins et fut à son tour expulsé de l'île : *Ibid.*..., p 207

<sup>129</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 36

<sup>130</sup> Selon son récit dans : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 26

<sup>131</sup> Le capucin Pacifique de Provins attendait l'arrivée de Patrocle de Thoisy pour débarquer avec lui sur Saint-Christophe pour rejoindre ses confrères : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 26. La situation explosive l'empêcha de réaliser ce projet : PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 36

<sup>132</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 12

<sup>133</sup> Selon Raymond Breton : RENNARD Abbé, ...*op.cit.*, p 109



pouvait que causer des conséquences néfastes<sup>134</sup>. Néanmoins, encore une fois, de ce duel sortirent gagnant les seigneurs locaux avec le transfert en Martinique du sieur Thoisy le premier janvier 1647<sup>135</sup>. Charles Houël avait donc le champ libre pour initier une vendetta contre ses opposants et au premier lieu de celle-ci figurait évidemment les dominicains dont le gouverneur ordonna purement et simplement l'expulsion<sup>136</sup>. Les religieux purent tout de même se défendre devant le conseil souverain de l'île, créée par le gouverneur, où ils affirmèrent leur légitimité reçue aussi bien des ordonnances romaines que royales. Cependant, ils durent surtout leur salut aux Espagnols, car ces derniers en capturant la navette qui devait les expédier en France, empêchèrent leur retour prématuré<sup>137</sup> : seul Jean-Baptiste Dutertre, apeuré par les représailles, quitta l'île par précaution en janvier 1647<sup>138</sup>. Si Charles Houël tarda à mettre en exécution ces menaces<sup>139</sup>, il n'hésita pas une fois devenu propriétaire de l'île à profiter de son indépendance pour expulser, en peu de temps, quatre dominicains<sup>140</sup> de son territoire si bien qu'il ne lui restait plus que deux jacobins en 1649<sup>141</sup>.

Les gouverneurs des îles avaient imposé aux Antilles leur autorité sur la monarchie laissant présager la future dissolution de la Compagnie. Pourtant, que ce soit à Saint-Christophe avec les capucins ou en Guadeloupe avec les dominicains, la royauté disposait de défenseurs de choix aux Caraïbes par l'intermédiaire des missionnaires. Ces derniers soutinrent en effet toujours la royauté face aux ambitions autoritaires des seigneurs mais cette situation n'a en fait rien d'anodin car les religieux subsistaient grâce à la compagnie de Richelieu qui était à l'origine de la naissance et du financement des entreprises apostoliques. Or, pour les colons, si l'institution monarchique œuvrait pour les intérêts spirituels, elle ne donnait au contraire pas assez de moyens à leurs activités économiques : de ce fait, en 1640, l'accueil des jésuites par les habitants martiniquais fut loin d'être chaleureux<sup>142</sup> car pour ces derniers la Compagnie affichait, par l'envoi de ces missionnaires, ses priorités au religieux et non au commercial. Finalement, dans ce combat, nous remarquons qu'au-delà de la simple

<sup>134</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 38

<sup>135</sup> RENNARD Abbé, ...*op.cit.*, p 110

<sup>136</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 38-39

<sup>137</sup> *Ibid.*... p 38-39

<sup>138</sup> RENNARD Abbé, ...*op.cit.*, p 110

<sup>139</sup> Sans doute comme le dit le dominicain Dupuis, parce qu'il avait aussi un intérêt à ce que le sieur Thoisy ne dispose pas de trop de soutiens en France : PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 38-39

<sup>140</sup> Mathias Dupuis, Jean Dujean, Pierre Colliard et Raymond Poncet de Saint-Charles : *Ibid.*... p 45-46

<sup>141</sup> Hyacinthe Guivert et Philippe de Beaumont : *Ibid.*... p 45-46

<sup>142</sup> L'arrivée des missionnaires coïncidait, il est vrai, avec une période de fort mécontentement en Amérique vis-à-vis de l'institution monarchique, accusée de ne pas assez s'engager dans le financement de la colonie. Les habitants craignaient ainsi que le maintien des jésuites se révélât être une charge économique supplémentaire qui leur fût imposée par une Compagnie dénuée de suffisants moyens pour s'occuper de cette tâche : bien que les religieux assurent des prestations gratuites.

lutte d'influence entre la sphère laïque et spirituelle, ce furent deux visions coloniales qui s'affrontèrent. D'un côté, le clergé défendit dans ces guerres civiles l'action étatique outre-mer, garante des bienfaits du Ciel ; de l'autre les colons souhaitaient eux, au contraire, se détacher de la royauté en vue d'acquiescer plus de liberté et d'autonomie dans leur commerce. Ce duel, au premier temps des Antilles françaises, préfigurait une question de taille dans l'histoire coloniale des Caraïbes : quelle place devait avoir l'État dans la vie des îles ? L'interrogation laissa place à beaucoup de débats et de résistances mais pour ce qui est de l'immédiateté de notre sujet, ce furent bien à l'issue des guerres civiles – avec le régime des propriétaires – les seigneurs et leurs colons qui l'emportèrent. Néanmoins n'allons pas jusqu'à caricaturer l'opposition précitée : habitants comme missionnaires avaient besoin réciproquement l'un de l'autre. Il était ainsi nécessaire de remplacer les religieux expulsés et en ce sens l'arrivée imprévue du Carmel sur les îles constitua une aubaine pour les seigneurs.

### c) Les conséquences de ces tensions

#### *Sur les missions carmes*

Maurile de Saint-Michel et Ambroise de Sainte-Anne arrivèrent sur le continent américain le 1<sup>er</sup> septembre 1646<sup>143</sup>. Ils débarquèrent plus précisément à la Martinique dans un contexte particulièrement troublé dont nous fait écho le chroniqueur carme : « *Nous apprîmes que toutes ces îles françaises étaient en guerre civile, qu'il n'y avait qu'un mois qu'on avait tué quinze habitants dans la place des magasins (en Martinique) (...) Tous nos français se tenaient ici sur leur garde. Ceux qui étaient du parti de Monsieur de Poincy se défiaient des autres et n'allaient point sans armes. Ceux qui tenaient pour monsieur Patrocle (de Thoisy) avaient les canons à leur porte et à leur fenêtre ...*<sup>144</sup> ». La situation s'était envenimée sur l'île depuis janvier 1646 : date où le sieur Poincy emprisonna le gouverneur martiniquais Du Parquet et expulsa par la même occasion les capucins de son territoire. Il n'y avait donc plus de religieux à Saint-Christophe depuis huit mois au moment où les carmes posèrent le pied aux Caraïbes, rajoutons à cela que leur traversée prit fin à l'aube de la brouille – deux mois avant – qui allait opposer les dominicains à Charles Houël. Le Carmel américain bénéficia ainsi, dès son origine, d'un contexte extrêmement favorable car les seigneurs venant de se débarrasser de certains de leurs éléments dissidents – les capucins à Saint-Christophe ; certains jacobins à la Guadeloupe – étaient dans la nécessité de s'attacher les services d'autres religieux. Le concours de circonstances s'avérait d'autant plus extraordinaire que les

---

<sup>143</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 99

<sup>144</sup> *Ibid...* p 101

missionnaires carmes se retrouvaient sans de concrets emplois avec l'abandon prématuré de l'expédition grenadine : la rencontre entre les gouverneurs et les Tourangeaux ne put ainsi qu'être opportune.

Le premier contact s'établit d'abord avec le sieur Poincy pour qui la situation était la plus préoccupante car depuis le départ des capucins il ne disposait plus que de deux prêtres séculiers pour l'ensemble de son île<sup>145</sup> ; en outre il n'avait plus le soutien d'une puissante congrégation religieuse, or les ordres disposaient d'une importance capitale puisqu'ils avaient été privilégiés – aussi bien par Paris que par Rome – pour effectuer les tâches missionnaires<sup>146</sup>. Maurile de Saint-Michel s'empessa ainsi de rejoindre Saint-Christophe – sans doute avait-il été mis au courant des circonstances assez tôt – car à peine 15 jours après son arrivée en Martinique<sup>147</sup>, il se trouvait déjà chez le général Poincy qui l'accueillit à bras ouverts, selon les propres mots du Tourangeau<sup>148</sup>.

Charles Houël cherchait, lui aussi, du personnel religieux depuis sa dispute avec les dominicains. Pour cela, il était entré en contact avec diverses congrégations, parmi celles-ci figuraient les augustins réformés du faubourg Saint-Germain qui répondirent favorablement à son appel : à la seule condition que les dominicains quittent l'île<sup>149</sup>. Ainsi, dans l'année 1650, les pères Gilles Gendront et René le Bourdagos s'embarquèrent pour l'Amérique mais à leur arrivée ils durent constater que l'ordre de Saint-Dominique était toujours présent par l'intermédiaire du père Feuillet. Furieux de la situation, ils passèrent selon Guillaume de Vaumas plusieurs mois sans prendre aucun emploi et lorsqu'ils s'y décidèrent, moururent

---

<sup>145</sup> Ibid... p 115. Deux prêtres dont un se nommant Monsieur de Saint-Gervais (arrivé sur les îles en 1636). Néanmoins les deux prêtres moururent peu après le retour de Maurile de Saint-Michel en France.

<sup>146</sup> Même si à la même époque, il y eut des premières tentatives faites par la Propagande pour établir un clergé séculier missionnaire (que la congrégation jugeait mieux contrôlable que les ordres) mais elles furent toutes limitées et sans lendemain.

Le capucin Pacifique de Provins et le prêtre Christophe furent à l'origine avec Henry de Ventadour d'un projet de séminaires apostoliques. La mort de Pacifique de Provins en 1648 et celle de Christophe de la Trinité peu après mirent fin à l'entreprise. La propagande approuva aussi une société de prêtres apostoliques du sieur Authier. Ce dernier fournit notamment des prêtres pour une expédition guyanaise (1652-1654) qui échoua également. Dans celle-ci se trouvait un dénommé Antoine Biet qui après son séjour en Guyane passa deux mois en Guadeloupe où il rencontra les carmes. Il laissa des écrits où il n'hésita pas à critiquer l'attitude et le comportement des réguliers, investi pour la cause séculière il suggéra même à Charles Houël de créer un évêché en Guadeloupe mais les institutions épiscopales de la Guadeloupe et de la Martinique ne prirent forme qu'en 1850 : c'est dire l'importance des congrégations dans la vie religieuse caribéenne. VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Impr. Express, 1942 (thèse d'État, Lettres), p 267-274

<sup>147</sup> Il arriva à la mi-septembre à Saint-Christophe : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 115

<sup>148</sup> Ibid... p 116

<sup>149</sup> VAUMAS Guillaume de, ... [Version 1659]...*op.cit*, p 212

bientôt après<sup>150</sup>. Le manque d'investissement des augustins incita sûrement Charles Houël à modifier ses plans religieux et encore une fois le Carmel, dans ce contexte troublé, fut la solution providentielle. En effet, quatre Tourangeaux s'étaient embarqués au mois de décembre 1650 pour l'Amérique et à l'occasion d'une escale en Guadeloupe – était-elle prévue dès le départ du voyage ?<sup>151</sup> – en février 1651<sup>152</sup>, ils reçurent comme nous avons vu<sup>153</sup> un accueil si chaleureux que Joseph de Saint-Claude abandonna son projet martinais<sup>154</sup> pour s'installer sur l'île de Charles Houël.

Si la province de Touraine put se consolider et bénéficier de liens favorables avec les propriétaires, cela résultait plus d'un concours de circonstances extraordinaires que d'un attachement tout particulier des gouverneurs pour la spiritualité tourangelle. Les origines du Carmel aux Antilles prennent donc une forme biblique : de la rencontre opportune avec le sieur Nouaily à l'heureux débarquement en Guadeloupe, les missionnaires se disent menés par la providence qui, quelles que soient leurs péripéties, devait les guider sur ces îles<sup>155</sup>.

### *La création d'une structure polymorphe*

La relation de Maurile de Saint-Michel est la principale et presque unique source traitant des origines du Carmel américain. Néanmoins, si celle-ci glorifie et honore les premiers pas des missionnaires tourangeaux aux Caraïbes, elle ignore largement les rivalités causées par leur arrivée. Le chroniqueur ne préfère pas insister sur les circonstances favorables de l'installation de son ordre qui, indéniablement, profita de la faiblesse des autres congrégations pour les remplacer sur les îles. Paradoxalement, la défaite des religieux face aux seigneurs ou plus largement la victoire de la sphère politico-économique sur la sphère

---

<sup>150</sup> *Ibid.*... p 212. Nous savons par l'intermédiaire du document 82 et de la lettre 1 (30) que les augustins réformés étaient encore présents en Guadeloupe en novembre 1652. Après cette date, les archives ne donnent plus trace de leur présence.

<sup>151</sup> Maurile de Saint-Michel donne l'image d'une rencontre providentielle. Néanmoins il me semble que les Tourangeaux n'avaient pu que préméditer – sur la route de Saint-Christophe – une escale en Guadeloupe car ils étaient d'une part au courant des querelles entre Charles Houël et les dominicains ; d'autre part le père Ambroise, comme nous le dit Maurile avait reçu des sollicitations du gouverneur. L'échec de la mission augustine, non-préméditée par l'ordre, permit à ces sollicitations de se concrétiser rapidement et définitivement.

<sup>152</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 315

<sup>153</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>154</sup> Un minime avait été envoyé sur l'île de Saint-Martin par le père Ambroise. Joseph de Saint-Claude devait le rejoindre mais les événements l'en empêchèrent. Le Carmel semble avoir abandonné ses intentions sur cette île franco-hollandaise puisque les sources n'en font plus écho.

<sup>155</sup> Le récit des carmes en Amérique par le provincial de Touraine reprend cet esprit providentialiste : « déterminé à pénétrer au cœur de l'île américaine de Grenade (...) les secrets de Dieu nous amenèrent dans une autre île nommée Saint-Christophe : en raison du manque de prêtres pour les catholiques de l'endroit, en particulier les Français, nous fûmes appelés pour administrer les sacrements, sous le plus célèbre et illustre seigneur des îles, De Poincy chevalier de Malte » : VAN DEN EERENBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929).

spirituelle bénéficia à la province de Touraine bien qu'en contrepartie les missions aient perdues irrémédiablement de leur autonomie en devenant dépendantes des propriétaires. Jusqu'ici, les religieux avaient toujours tout mis en œuvre pour éviter une cohabitation. Les dominicains et les capucins s'étaient d'abord rendus sur les îles forts d'un principe d'exclusivité devant leur assurer le partage des Caraïbes françaises<sup>156</sup>. Or le cruel déficit de religieux aux Antilles entraîna la Compagnie à briser ce privilège – si difficile à défendre tant les ordonnances royales et romaines étaient parfois imprécises et contradictoires<sup>157</sup> – pour solliciter d'autres congrégations : les jésuites, en premier lieu, arrivés en Martinique en 1640 – au détriment des franciscains qui n'acceptèrent jamais cette venue<sup>158</sup> – puis les carmes de Touraine. Néanmoins, malgré ces arrivées, les ordres envoyés par l'institution monarchique s'arrangèrent pour établir un compromis devant éviter un voisinage trop belliqueux : à chaque ordre son île ! En effet, les capucins étaient installés depuis 1633 sur Saint-Christophe, les dominicains travaillaient, eux, à la Guadeloupe d'où ils lançaient aussi quelques expéditions vers les Amérindiens de la Dominique, les jésuites exerçaient en Martinique et les Tourangeaux devaient se rendre à Grenade. Ce bel ordre établi prit subitement fin avec les guerres civiles durant lesquelles les seigneurs bouleversèrent, par leurs décisions, la géographie des missions américaines. Le choix des gouverneurs d'exclure des religieux dissidents et de les remplacer par d'autres contraignit, il est vrai, les congrégations à cohabiter sur un même lieu, ce qui ne faisait qu'augmenter l'aspect concurrentiel des entreprises apostoliques caribéennes. Le Carmel fut, à plusieurs titres, l'artisan de cette structure polymorphe antillaise.

Ce fut le cas, en premier lieu, à Saint-Christophe où ils acceptèrent de se désolidariser de la cause capucine pour s'établir. De plus, ils ne se revendiquèrent jamais – au même titre que les franciscains – comme un contre-pouvoir à la sphère politico-économique, bien au contraire ils se placèrent de suite sous le commandement et la protection de Poincy à qui ils devaient leur présence, quitte à perdre une part de leur autonomie : ainsi ils ne s'opposèrent pas à une cohabitation avec les jésuites voulue par le chevalier de Malte<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 18-24

<sup>157</sup> *Infra* : chapitre 4

<sup>158</sup> Un conflit juridique concernant le droit missionnaire : *infra* : chapitre 4

<sup>159</sup> Maurile de Saint-Michel témoigne de l'arrivée de jésuites à Saint-Christophe (à Basse-Terre vers 1647). D'ailleurs certains jésuites s'apprêtaient selon lui à embarquer dans le même navire que celui des Tourangeaux ayant fait escale en février 1651 à la Guadeloupe. Certains d'entre eux, suite à ce voyage, décédèrent malheureusement quelques jours après leur arrivée : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 245. Devant ces morts, la mission jésuite à Saint-Christophe fut difficile et très faible numériquement à ses débuts comme le confirme la lettre 1 (34-38).

En Guadeloupe, nous retrouvons le même constat. Les forts privilèges accordés aux carmes par Charles Houël obligèrent les dominicains à vivre avec les Tourangeaux<sup>160</sup>. L'évènement est loin d'être anodin puisqu'il est à l'origine d'une forte et longue rivalité entre les deux ordres. La congrégation de Saint-Dominique considéra toujours la présence du Carmel sur « ses terres » comme illégitime : de cette animosité découla un procès juridique qui ne fit qu'exacerber les tensions<sup>161</sup>. Raymond Breton, dans sa chronique, fait état de ces rapports conflictuels puisqu'il fustige l'attitude des carmes en les décrédibilisant<sup>162</sup> : Joseph de Saint-Claude – supérieur de Guadeloupe – est décrit comme un ivrogne suspecté de relations « impures » avec des femmes ; Ambroise de Sainte-Anne – le premier vicaire des îles d'Amérique – est considéré comme un mythomane ayant mangé de la viande un Vendredi saint, et il est même accusé d'avoir accumulé de l'argent pour s'acheter une propriété où il voulait se faire évêque. Soixante-dix ans après<sup>163</sup>, l'inimitié ne semble pas éteinte à suivre les extraits de la relation américaine du dominicain Labat. Nous retrouvons chez celui-ci un mépris certain envers le Carmel dont les possessions sont déconsidérées : « *les murs de leur église (Saint-Christophe) et ceux des autres batiments qui étoient encore debout ne me donnèrent pas une aussi haute idée de leur magnificence, que celle que j'en avois conçu sur le rapport de ces bons Religieux*<sup>164</sup> (...) *Leur église (Guadeloupe) étoit un batiment de bois fort mal propre. Les Anglois (en 1703) prirent la peine de le brûler, peut-être afin d'obliger ces Pères et leurs paroissiens d'en bâtir une autre plus convenable à la grandeur de Dieu qu'on y doit adorer*<sup>165</sup> ».

De l'autre côté, les carmes exprimèrent aussi leur méfiance envers les dominicains à tel point que Claude de Saint-Jean, en 1660, refusa de travailler avec eux en Dominique : « *les R[évérands] Peres Jacobins estans allés faire une mission aux sauvages de la Dominique ne veulent pas souffrir que nous y allons a moins de dependre d'eux (...) je croy bien que leur intention est bonne mais j'ay bien de la peine a me persuader que ce zele la soit selon la science de Dieu*<sup>166</sup> ».

---

<sup>160</sup> En plus de la courte présence augustine, les jésuites arrivèrent aussi en Guadeloupe à partir d'au moins novembre 1652 (lettre 1 : 28-38). Ce même document nous informe aussi que les récollets étaient censés débarquer sur le territoire de Charles Houël mais selon nos sources ce dernier projet ne se réalisa pas.

<sup>161</sup> *Infra* : chapitre 4

<sup>162</sup> Selon PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 45-47

<sup>163</sup> La relation américaine du père Labat fut éditée en 1722 bien que son voyage se déroulât de 1693 à 1705

<sup>164</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722], tome 5, p 24

<sup>165</sup> *Ibid.*..., tome 2, p 268-270

<sup>166</sup> Lettre 9 (32-38)



Cette structure polymorphe d'où furent issues les rivalités faisaient partie, à mon sens, d'une politique volontariste des seigneurs qui, par ce biais, affaiblissaient le pouvoir des religieux. Ainsi ils s'assurèrent que les contrats administratifs laissent possible une cohabitation légale sur le plan juridique : les actes de fondation carmes de Saint-Christophe, la Guadeloupe et Marie-Galante n'empêchaient en effet pas l'arrivée d'autres congrégations<sup>167</sup>. Si l'administration antillaise inscrivait dans ses textes le partage des îles, elle légitimait aussi – comme sur un plan économique – la concurrence entre les ordres puisque si les religieux étaient dans l'incapacité de répondre aux obligations des habitants, ils pouvaient à tout moment être destitués<sup>168</sup>.

### *La domination des îles*

Les partisans d'un clergé séculier missionnaire mirent en relief l'incapacité des réguliers à s'entendre<sup>169</sup>. En effet, trop souvent divisés, ces derniers n'eurent jamais la volonté de se réunir en un groupe homogène et fort. Au contraire, ils s'immiscèrent pleinement dans l'esprit concurrentiel imposé par la structure polymorphe des seigneurs : de ce fait quand les nations européennes s'opposaient pour de petits îlots, les congrégations, elles, s'affrontaient dans le même temps pour des paroisses.

Les actes de fondations divisaient en effet les îles en différentes zones territoriales : à Saint-Christophe, le Carmel devait occuper l'Anse à Louvet et l'Anse à l'Ouignes<sup>170</sup> ; en Guadeloupe Basse-Terre lui était réservée<sup>171</sup> ; enfin à Marie-Galante, en dehors des Tourangeaux, d'autres ecclésiastiques pouvaient s'établir mais à la seule condition qu'ils fussent à plus d'une lieue et demie des habitations carmes<sup>172</sup>. La cohabitation prit ainsi rarement la forme d'un travail commun, elle séparait plutôt les ordres en divers espaces amenés à devenir des paroisses<sup>173</sup> où les religieux s'activaient pour « la cure des esprits » de leurs habitants. Cette reproduction du système français aux Caraïbes incita les missionnaires à s'affronter pour la domination territoriale des îles.

Le cas martiniquais rentre pleinement dans ce cadre puisqu'il fut le fruit d'une concurrence acharnée entre d'un côté les jésuites et de l'autre les jacobins qui, dans les années 1650,

---

<sup>167</sup> Documents 71, 74, 80

<sup>168</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>169</sup> Des propos qu'Antoine Biet portait : VAUMAS Guillaume de, ... [Version 1642]...*op.cit*, p 273-274

<sup>170</sup> Document 71

<sup>171</sup> Document 74

<sup>172</sup> Document 80

<sup>173</sup> Au 17<sup>ème</sup> siècle, certaines possessions n'avaient pas, en terme juridique, le titre de paroisses mais les religieux y célébraient tout de même des tâches pastorales : exemple des chapelles : PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 47



rejoignirent en cette île leurs rivaux : dans un premier temps grâce à ses religieuses<sup>174</sup> qui, en 1654, fondèrent un couvent pour l'instruction des filles caraïbes restées orphelines après la guerre avec les Français<sup>175</sup> ; deux ans après, les hommes prirent, eux, possession d'une propriété donnée par le sieur du Parquet au mouillage de Saint-Pierre<sup>176</sup>. En 1658, les deux ordres présents sur les lieux purent ainsi s'impliquer, au même titre que les colons français, dans la conquête de la partie amérindienne de l'île : riche de futures paroisses<sup>177</sup>. Les deux congrégations se disputèrent alors le précieux butin<sup>178</sup>, les jésuites pensaient le capter en premier mais les vents contraires les retardèrent laissant le dominicain Breton planter sur ces terres sa croix salvatrice. Chaque conquête politico-spirituelle faisait ainsi l'objet de convoitises particulières pour les ordres français, nous venons de traiter du cas martiniquais mais il fut loin d'être le seul : citons en ce sens l'exemple de l'île grenadine<sup>179</sup>.

Cependant, si les rivalités étaient grandes, elles n'empêchent pas que l'animosité pouvait aussi laisser place à la solidarité<sup>180</sup>. Dans la vie quotidienne, les rivaux mais néanmoins coreligionnaires ne restaient pas cloîtrés dans leurs zones : ils échangeaient, se rencontraient<sup>181</sup> et même parfois pouvaient travailler en commun comme les jésuites et les carmes à Saint-Christophe<sup>182</sup>. Le tableau ne doit donc pas être totalement noir car cette structure polymorphe fût avant tout la conséquence d'une perte d'autonomie des missions.

Les seigneurs, en sortant vainqueurs du bras de fer qui les opposait aux religieux, ont donc interféré dans la forme que devaient prendre les entreprises apostoliques obligeant les missionnaires, dans cette course aux paroisses, à se sédentariser dans les colonies pour répondre aux besoins des habitants. Cette évolution est à la source de l'image d'un clergé colonial défenseur de l'ordre esclavagiste établi par les planteurs. Certes, le régime des propriétaires put contribuer à nourrir ce mythe puisqu'à mon sens, les religieux étaient clairement en cette période sous la dépendance des seigneurs et de leurs habitants ce qui eut

---

<sup>174</sup> La veuve d'un habitant avait donné sa propriété à une religieuse Marguerite de Saint-Joseph, supérieur du couvent du tiers ordre de Saint-Dominique de Toul : PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 48-49. Néanmoins les jésuites contestèrent l'arrivée de deux de ses religieuses de Toul provoquant la fin prématurée d'une mission qui ne fut pas renouvelée après la mort de Marguerite de Saint-Joseph. Les jésuites firent nommer les Hospitalières de Dieppe pour prendre la place des dominicaines mais l'ordre de Saint-Dominique s'y opposa. Le monastère fut finalement transféré aux Ursulines de Saint-Denis : LABAT, ...*op.cit.*, Tome 1, p 82-84

<sup>175</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 48

<sup>176</sup> *Ibid.*... p 48

<sup>177</sup> *Ibid.*... p 48

<sup>178</sup> LABAT Jean-Baptiste, ... *op.cit.*, p 94-95

<sup>179</sup> Les dominicains et les capucins se disputèrent pour celle-ci : *Ibid.*... p 71-72

<sup>180</sup> Face à l'intégration difficile au milieu caribéen (climat, morts...) : lettre 1 (28-50)

<sup>181</sup> Le père Labat, dans son voyage, fut souvent accueilli par des religieux d'autres ordres que lui dans les lieux qu'il fréquenta : *Ibid*

<sup>182</sup> *Infra* : chapitre 9

un impact considérable dans leur pratique missionnaire<sup>183</sup>, et ce pour des siècles ; néanmoins nous ne pouvons affirmer que cette situation fût voulue par le clergé antillais qui défendit ardemment – à l’image des capucins et des dominicains – ses intérêts face aux colons, d’ailleurs il continua, de manière plus épisodique il est vrai, à s’élever après le régime des propriétaires contre certaines « dérives coloniales<sup>184</sup> ».

Cette perte d’autonomie du spirituel, au cours des guerres civiles, est plutôt à mettre au compte des institutions européennes soutenant les religieux outre-mer : la monarchie française et la papauté n’ont jamais, en ces premiers temps coloniaux, réussi à imposer leurs volontés à des seigneurs devenus trop autonomes. De ce fait, pour comprendre totalement le phénomène missionnaire, il faut après s’être projeté dans le décor antillais, se tourner vers le Vieux-Continent où se trouve la clé de compréhension des missions carmes.

L’imbrication dans le paysage américain, sous trois échelles temporelles, fut indispensable, certes, pour témoigner du milieu dans lequel évoluèrent les Tourangeaux mais elle ne permet pas de répondre entièrement à notre problématique.

Nous avons tenté dans cette première partie de démontrer que l’espace caribéen fonctionnait, par plusieurs aspects, de manière autonome vis-à-vis de l’Europe. D’un point de vue environnemental, il dispose depuis des millénaires de structures climatiques et géologiques qui lui sont propres et auxquels les missionnaires durent s’adapter de façon plus ou moins délicate. À l’échelle du sujet étudié, les Antilles françaises de l’époque coloniale (17<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup>) furent le centre de rivalités internationales aux conséquences multiples pour le quotidien des américains tant l’insécurité caribéenne était originale et spécifique par son ampleur. Enfin, d’un point de vue politique, les îles américaines se détachèrent très vite de la monarchie française avec l’émergence d’un régime de propriétaires qui s’éteignit officiellement en 1664 et dont la particularité fut aussi de mettre à rudes épreuves les intérêts spirituels.

À la lecture des lettres de la correspondance, nous retrouvons en arrière-fond toutes ces difficultés antillaises largement énoncées : le déracinement, les catastrophes climatiques, les guerres – entre européens ou entre gouverneurs – et les querelles entre missionnaires rythment amplement les sources carmes. Néanmoins nous retrouvons aussi dans les archives jésuites, capucines et dominicaines des plaintes similaires. De ce fait, il devient difficile de répondre à notre problématique à partir de cette simple première partie car il est impossible d’assurer,

---

<sup>183</sup> *Infra* : chapitre 9

<sup>184</sup> Au 18<sup>ème</sup> siècle, les maîtres des plantations entrèrent en conflit avec les jésuites. Ces derniers échouèrent dans leur combat et furent frappés d’ostracisme pour assistance aux nègres marrons ou fugitifs et aux empoisonneurs : PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Fayard, 1991, p 426-427.

comme pourrait le laisser croire les sources, que le Carmel fût le « maillon faible » des congrégations antillaises. Au contraire, si nous nous arrêtons à 1664 – comme le fit John Ryan dans son article<sup>185</sup> – le Carmel apparaît alors comme le grand gagnant des luttes concurrentielles puisqu’il a bénéficié du soutien politique des gouverneurs pour s’installer et se consolider sur les îles. Cette situation extrêmement favorable aurait dû lui permettre de prospérer au 17<sup>ème</sup> siècle en s’affirmant comme une grande force religieuse des Caraïbes, or si nous allons plus loin dans le temps que l’historien américain<sup>186</sup> put le faire, cela ne semble pas vraiment être le cas. Quelles sont les raisons de ce partiel échec ?

Pour obtenir des réponses, comme le propose Claude Prudhomme<sup>187</sup>, il faut faire dialoguer les continents afin d’étudier l’intégralité du phénomène missionnaire : en effet, si les entreprises apostoliques se déroulaient aux Antilles, elles se gèraient d’Europe. Ainsi Rome, la monarchie française et la province de Touraine étaient des entités incontournables pour connaître l’ampleur des moyens donnés à nos missionnaires carmes. Pourquoi les institutions européennes étaient-elles si faibles dans la première phase coloniale ? Comment furent gérées les missions carmes après le régime des propriétaires ? Autant de questions auxquelles nous allons essayer d’apporter des réflexions dans la seconde partie.

---

<sup>185</sup> RYAN John, « The Carmelite Missions in the Caribbean 1646-1664 » dans *Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society*, 1962, 49, p 24-56

<sup>186</sup> RYAN John, ...*op.cit.*, p 24-56

<sup>187</sup> « Cinquante ans d’histoire des missions catholiques en France : l’âge universitaire » dans *Histoire, mondes, et cultures religieuses*, Volume 1, Numéro 1, 2007, p 24-26 [en ligne] URL : <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1-page-11.htm>

## **Partie II. La gestion européenne des missions carmes**

### **Introduction**

#### **1) Les institutions européennes : un élément de compréhension fondamental**

Les titres des deux premières parties opposent volontairement deux espaces : d'un côté l'Amérique et de l'autre l'Europe. J'ai délibérément opté pour ce choix, non pas pour différencier ces régions mais plutôt pour démontrer que dans l'approche d'un tel sujet il était nécessaire de faire dialoguer les continents : rien que l'existence de mes sources repose en effet sur des échanges mondiaux consécutifs aux Grandes Découvertes. À l'instar de mes documents, il me faut donc perpétuellement dans mon étude cheminer d'une rive à l'autre de l'Atlantique.

Si la trajectoire de mes archives doit m'inciter à me tourner vers le Vieux-Continent, leur contenu rend également indispensable cette traversée de l'océan. Les missionnaires, bien qu'ils nous offrent de précieux renseignements sur leurs conditions de vie antillaises – qu'ils jugeaient très difficiles en raison des éléments précités dans la partie précédente – n'avaient pas pour objectif, par leurs lettres, d'apporter aux futurs historiens des éclaircissements sur leur situation ; au contraire ils écrivaient leurs ressentiments dans un cadre privé où seuls les supérieurs tourangeaux pouvaient porter un droit de regard sur leurs productions. Les religieux se servaient donc avant tout de ces lettres comme des requêtes où, par leurs informations et leurs plaintes, ils souhaitent conseiller la province sur sa gestion des missions : leur attention se focalisait particulièrement sur deux fronts.

De prime abord, ils orientèrent leurs supérieurs sur les moyens nécessaires à leurs tâches aussi bien en terme financier que numérique mais l'ampleur de leurs réclamations laisse supposer une question : ces derniers n'en demandaient-ils pas trop ? Si les propos des missionnaires nous apportent d'utiles perspectives, ils ne permettent pas d'avoir un regard global sur la politique extérieure tourangelle. Ainsi il me fut donc nécessaire pour répondre à cette interrogation de me pencher sur les archives internes de la province<sup>1</sup> pour mieux situer la place des affaires caribéennes dans ses priorités au second 17<sup>ème</sup> siècle ; tout comme il me parut essentiel de procéder à un retour aux origines de l'ordre pour juger de son réel rapport

---

<sup>1</sup> Archives départementales d'Ille-et-Vilaine : 9H18 (1), 9H18 (2), 9H26, 9H27, 9H28., 9H29 (1), 9H29 (2), 9H30, 9H31, 9H32, 9H33, 9H35

aux tâches apostoliques : autant d'ouvertures salutaires dans l'optique de ne pas se limiter au seul point de vue des « Américains ».

À côté de ce front, les carmes antillais cherchèrent à obtenir, par l'intermédiaire de leur province, les soutiens indispensables à leurs entreprises aussi bien à Paris qu'à Rome. Nous possédons dans la correspondance quelques documents provenant des autorités royales dont l'utilité est de nous renseigner sur la nature de l'implication monarchique dans les missions tourangelles. En outre, à ces sources étatiques doivent s'ajouter les incontournables archives romaines tant la ville papale paraît essentielle à cette étude : étant à la fois le lieu de résidence du général de l'ordre du Carmel et de l'organe de centralisation des missions (la Propagande). Si la correspondance aborde à plusieurs reprises les affaires de Rome, les quelques informations qu'elle contient ne suffisent pas à comprendre l'ensemble de l'action de la Papauté. Sur ce point, nous disposons des travaux de Giovanni Pizzorusso<sup>2</sup> comme utile recours : l'historien italien a en effet travaillé, de façon remarquable, sur les missions caribéennes françaises à partir des fonds de la Propagande. De plus, j'ai eu la chance de me procurer grâce à la collaboration du couvent carme de Nantes<sup>3</sup> l'article du religieux Van Den Eerenbemt<sup>4</sup> dans lequel ce dernier s'est employé à transcrire l'intégralité des archives romaines traitant des entreprises tourangelles aux Caraïbes.

L'ensemble de ce corpus nous permet de plonger au cœur des institutions européennes responsables de la gestion des missions carmes : la compréhension de l'aventure antillaise passera donc par le Vieux-Continent.

## **2) Des missionnaires carmes abandonnés : une entreprise sans moyens ?**

Beaucoup de lettres donnent de la mission une image de désolation, liée non

---

<sup>2</sup> Docteur et enseignant-chercheur à l'université « G.D'Annunzio » di Chieti-Pescara (Italie). Son principal ouvrage repose sur l'étude des missions caribéennes au travers de sources romaines : PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995

Il a poursuivi sa réflexion par diverses productions dont une communication récente présentée à l'Université Reims Champagne-Ardenne à l'occasion du séminaire « *Historiens et chroniqueurs des petites Antilles* » (13 mai 2009) : PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5)

<sup>3</sup> En grande partie grâce à l'archiviste de la bibliothèque carme de ce couvent

<sup>4</sup> VAN DEN EERENBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929)

seulement aux fléaux caribéens mais aussi au dénuement et au sentiment d'abandon que ressentent les carmes.

*a) L'effectif (en quantité et en qualité)*

Le besoin d'une main d'œuvre apostolique est un thème prépondérant de la correspondance : dans la moitié de nos lettres – selon le tableau ci-dessous – est formulée une demande urgente de missionnaires supplémentaires. Du début à la fin de la période étudiée, les carmes voulurent de façon récurrente alarmer leurs supérieurs des dangers d'un sous-effectif car sans aide ils ne pouvaient s'acquitter dignement de leurs tâches.

**Les plaintes sur le déficit de religieux aux îles (dans les lettres de la correspondance<sup>5</sup>)**

Période	Nombre de lettres / ensemble des lettres de la période
1646-1652	1 / 1 <sup>6</sup>
1658-1662	7 / 8 <sup>7</sup>
1666-1672	9 / 13 <sup>8</sup>
1679-1683	2 / 6 <sup>9</sup>
1687-1690	0 / 13 <sup>10</sup>
1698-1699	5 / 7 <sup>11</sup>
<b>Total : 1646-1699</b>	<b>24 / 48</b>

Si nous pouvons avoir le sentiment que la mission court à sa perte, c'est aussi car les plaintes se cristallisèrent autour de la qualité des religieux.

Entre le 26 mars 1659 et le 4 avril 1660<sup>12</sup>, Claude de Saint-Jean, fut le premier vicaire carme américain à dresser un profil-type du bon missionnaire des îles : plus qu'un clerc « *de grande capacité*<sup>13</sup> (en doctrine<sup>14</sup>) » il devait être zélé, obéissant, dévot afin que même loin de ses

<sup>5</sup> L'étude est réalisée seulement sur les documents considérés comme des lettres : voir annexe 1 de l'introduction

<sup>6</sup> Lettre 1 (51-56) : je ne compte pas les documents 68 et 69 car ils furent produits alors que les missions n'étaient pas entamées (ils traitent des négociations avec le sieur de Nouaily censé devenir le gouverneur de Grenade) : annexe 1 de l'introduction

<sup>7</sup> Lettre 6 (36-48) ; lettre 3 (5-10) ; lettre 5 (10-17) ; lettre 4 (15-18) ; lettre 9 (69-71) ; lettre 8 (57-67) ; lettre 10 (21-26). Je ne compte pas le document 58 (non-déchiffré) ni le document 11 (car ce dernier est une copie du document 10) : annexe 1 de l'introduction

<sup>8</sup> Lettre 12 ; 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23 et 25. Je ne compte pas le document 57 (non-déchiffré).

<sup>9</sup> Cela est très visible dans la lettre 26 (45-49) où selon le père Raphaël il faudrait au moins deux religieux dans chaque maison, voire trois ou quatre dans les principales. Le document 62 de 1683 apporte encore plus d'éléments de réponse, car un représentant du roi ordonne aux carmes d'envoyer plus de missionnaires sur les îles, car ils sont en nombre insuffisants. Je ne compte pas le document 29 (demande d'obédience qui ne traite pas de la condition des religieux sur les îles) : annexe 1 de l'introduction.

<sup>10</sup> Sans compter le document 60 (non-déchiffré) : annexe 1 de l'introduction.

<sup>11</sup> Lettre 47 (8-13), lettre 48 (14-16 et 40-46), lettre 49 (17-28, 30-36), lettre 50 (75-81), lettre 52 (9-14)

<sup>12</sup> Lettre 5 (28-46) ; lettre 4 (24-32) ; lettre 9 (69-71)

<sup>13</sup> Lettre 4 (27)

<sup>14</sup> Lettre 5 (32)

supérieurs tourangeaux, il reste fidèle à la discipline et à l'austérité conventuelle de son observance. Bien que Claude de Saint-Jean n'eût pas à se plaindre de ses carmes caribéens, il voyait comment les comportements pouvaient se relâcher en ces lieux<sup>15</sup> et puisqu'il vaut mieux prévenir que guérir : il préférait « *abandonner la mission*<sup>16</sup> » plutôt que « *de voir ici des libertins et des volonteres*<sup>17</sup> ». Ce modèle de vertu fut, par la suite, repris avec vigueur par ses successeurs.

Une décennie plus tard, des propos identiques<sup>18</sup> affleurent sous la plume de Hyacinthe de la Sainte-Trinité et ils semblent même encore plus virulents qu'à l'époque précédente. En effet, si Claude de Saint-Jean insistait sur le besoin de disposer de bons religieux, il n'allait pas jusqu'à accuser la Province – peut-être pour ne pas la froisser – d'en envoyer de « mauvais ». Cette prudence n'est plus vraiment de mise avec le nouveau vicaire :

*« Dans la Province l'on veut faire de nostre mission ce que la France faict de ces pays-cy, la France n'envois icy que des personnes qui sont la lie et le rebut de son royaume, et aussy plusieurs superieurs voudroient que l'on envoyast icy que des religieux imparfaits peu examplaires et qui brouillent dans nos couvents. C'est la tres mal agir et il ne faut pas s'estonner si cette mission n'a guere bien reussy jusque a present ....<sup>19</sup> ».*

De 1687 à 1690, la correspondance est à nouveau marquée par des troubles internes<sup>20</sup> au sein du Carmel américain: le vicaire Antoine de Sainte-Anne accusa en effet plusieurs religieux de son rang d'indiscipline<sup>21</sup> et certains furent même poursuivis par la justice de l'ordre<sup>22</sup>. À l'issue du 17<sup>ème</sup> siècle, la thématique demeurait d'actualité puisque le « bon » missionnaire – si cher à Claude de Saint-Jean – était encore réclamé<sup>23</sup>. Nous pouvons donc nous interroger sur les réelles volontés de la province face à la présence constante de ces plaintes, encore plus quand s'ajoutent à celles-ci des besoins supplémentaires.

#### b) Un manque de moyens

La question de l'effectif ne résume pas toutes les requêtes puisqu'une série de

---

<sup>15</sup> Lettre 5 (41-42)

<sup>16</sup> Lettre 4 (29)

<sup>17</sup> Lettre 5 (32-35)

<sup>18</sup> Lettres 18 (lignes 38 à 48), 19 (lignes 18 à 28) et 20 (lignes 45-50 et 84-95)

<sup>19</sup> Lettre 18 (38-41)

<sup>20</sup> Chapitre 5

<sup>21</sup> Les pères Archange, Hilaire, Boniface, Nicolas, Cyrille, Nicolas pour ne citer qu'eux

<sup>22</sup> Chapitre 5

<sup>23</sup> Lettre 47 (8-13) : bons, vertueux et jouissants d'une parfaite santé ; lettre 48 (14-16 et 42) : il faut des religieux zélés ; lettre 49 (21-22) : religieux de bonne volonté et bon exemple ; lettre 52 (9 à 14) : deux religieux qui aient l'esprit de mission.

Nous retrouvons également ce même soucis pour la figure du vicaire : Lettre 50 (23 à 26) : le nouveau vicaire doit être bon en parole ; lettre 51 (63-66) : le nouveau vicaire doit être judicieux et non un homme de bouteille.



réclamations tiennent aux moyens de l'entreprise : au premier lieu la demande d'une force de travail – libre<sup>24</sup> ou servile<sup>25</sup> – pouvant œuvrer au labeur quotidien des habitations antillaises fut récurrente ; la nécessité de compléter le matériel liturgique américain apparut également plusieurs fois<sup>26</sup> ; enfin les carmes cherchèrent désespérément des appuis financiers pour combler un endettement qui s'était considérablement accru après la guerre de Hollande<sup>27</sup>.

Bref, il subsiste le fort sentiment que les missions tourangelles gardent un caractère secondaire dans l'esprit des supérieurs.

### c) Un manque de soutien ?

Les îliens eurent l'impression de perdre les faveurs initiales de la province dans leur entreprise : dès 1652, Cosme de la Présentation, face à l'insuffisance de moyens « *a suiet de croire que ses supérieurs ont eu quelque refroidissement de l'affection qu'il avoient tesmoigné pour cette petite colonie*<sup>28</sup> » ; Claude de Saint-Jean, en 1659, osa même parler de « *honte*<sup>29</sup> » pour qualifier le comportement de sa province ; quant à Hyacinthe de la Sainte-Trinité, il s'ennuyait « *de voir cette mission si languissante depuis tant d'années* » (1668)<sup>30</sup>. Nous pouvons répertorier tout au long de la correspondance – en plus de ces exemples précités – un vocabulaire proche de l'abandon<sup>31</sup>. Les mots sont donc très forts et s'ils le furent autant, c'est qu'au-delà de leurs faibles ressources, les carmes américains n'eurent pas les relations souhaitées avec Rome et la monarchie : ils accusaient en effet la province de ne pas défendre leur cause auprès des institutions européennes<sup>32</sup>.

---

<sup>24</sup> Lettre 9 (73-74) ; lettre 19 (41-50) : le religieux recherche des charpentiers et taillandiers pour construire un autre couvent à la Grande-Anse ; lettre 24 (29-40) : il demande à la province de faire contrat avec des charpentiers, menuisiers, tailleurs de pierre, serruriers, chirurgiens ; lettre 52 (45-47) : besoin d'un oblat pour la cuisine et la boulangerie

<sup>25</sup> Lettre 53 (52-55) : des esclaves.

<sup>26</sup> Lettre 8 (121-123) ; lettre 12 (45-49) : demande d'ouvrages religieux ; lettre 24 (13-17) : demande de matériel liturgique ; lettre 26 (25-27) : le religieux acheta à un prêtre créole partant pour la France du matériel liturgique ; lettre 48 (39-40) : besoin de vêtements ; lettre 48 (36-39) : fioles de faïence ; lettre 52 (54-56) : saintes huiles, deux missaux de l'ordre et deux processionnaires

<sup>27</sup> *Infra* : chapitre 8 ; *Supra* : chapitre 2 (3, b)

<sup>28</sup> Lettre 1 (60-62)

<sup>29</sup> Lettre 5 (45-46)

<sup>30</sup> Lettre 18 (25-27)

<sup>31</sup> Exemple : lettre 8 (63-65) « *Nous voilà réduit desia a n'estre que seul en chaque maison jugé si pouvez de n[ot]re abandon* »

<sup>32</sup> Lettre 18 (79-84) : volonté du Carmel américain d'être mieux défendu face à la Compagnie ; lettre 12 (63-67) : il souhaite que la province demande à Rome qu'il y ait deux messes par jour (en dehors des jours de fêtes) en raison de la paucité de prêtres ; lettre 27 (33-41) et lettre 49 (38-48) : obtenir de Rome les droits apostoliques comme les autres ordres (*infra* : chapitre 4).

Sur tout point de vue, la position du Carmel parut démunie : « *avec rien on ne peut rien faire*<sup>33</sup> » disait même Rodolphe de Saint-Jean en 1699. Que devons-nous donc tirer de ce présumé désastre ? Les carmes avaient-ils si peu de moyens ?

Notre propos doit être prudent car la situation décrite ici s'oppose, de manière surprenante, aux larges privilèges accordés par les propriétaires à la congrégation tourangelle. De plus la provenance très fortement américaine de notre relation épistolaire met en exergue le seul point de vue des missionnaires qu'il faut prendre avec recul : ceux-ci seraient-ils prêts à noircir le trait pour défendre leurs intérêts ? D'ailleurs, en ce sens, le seul document provenant d'un supérieur de Touraine pose un constat différent puisque les difficultés de la mission ne seraient pas liées à un manque de moyens – suffisants selon le provincial François de Sainte-Anne<sup>34</sup> – mais plutôt à la mauvaise gestion de son vicaire ce qu'il ne se prive pas de lui faire signaler<sup>35</sup>. Face à ces voix divergentes nous avons donc la nécessité, dans un premier temps, de mesurer l'exactitude de ces plaintes missionnaires : sont-elles si justifiées ?

---

<sup>33</sup> Lettre 53 (51)

<sup>34</sup> Lettre 30 (18-28)

<sup>35</sup> Lettre 30

## **Chapitre 4. Le carmel antillais : un maillon faible ?**

Pour connaître la réalité carme aux Antilles, il convient de recouper nos sources. La correspondance, aussi utile soit-elle, a en effet la fâcheuse tendance d'enfermer le lecteur dans le seul point de vue des Américains. Pour contrer cette « limite », une ouverture vaut d'être tentée, au moins sous deux formes. D'abord, au travers des témoignages légués par les congrégations – autres que le Carmel – présentes aux Caraïbes, nous pouvons essayer de dresser une comparaison de l'espace occupé par les ordres afin de connaître la place numérique et territoriale de la province sur le terrain américain. D'autre part, il me semble nécessaire de se tourner vers le droit missionnaire par le biais des archives romaines pour savoir si les Tourangeaux possédaient les mêmes privilèges apostoliques que leurs concurrents. Si ces champs de vision complémentaires nous font mieux appréhender l'ampleur des moyens dont disposaient les carmes en Amérique, ils ne permettent cependant pas de dresser une réponse univoque autour de ce sujet. Bien que la source épistolaire donne une tonalité dramatique à l'ensemble du second 17<sup>ème</sup> siècle, elle affiche aussi des disparités. Nous ne pouvons donc pas traiter la période que nous étudions de manière identique, il existe des évolutions – négatives ou positives – qui obligent à périodiser le sujet. Ainsi, en lien avec le contexte international et politique, je crois qu'il serait bénéfique de répondre à la question posée sous la forme chronologique : à commencer par les origines des missions carmes.

### **1) 1646-1664 : l'heure de gloire du Carmel ?**

Cette période est pour le moins surprenante car les projets initiaux des carmes ne se réalisèrent pas ce qui paradoxalement joua en faveur de l'ordre.

#### ***a) La création de l'entreprise apostolique***

L'objectif de cette partie est de déterminer si le Carmel, parmi les différents ordres caribéens, était aussi bien soutenu que ses rivaux à l'origine de son entreprise. Pour cela, il convient de se renseigner sur la nature de l'investissement royal et papal dans ces diverses actions apostoliques.

*Soutien de la monarchie*

Dans son projet colonial en Guadeloupe et en Martinique<sup>36</sup>, Richelieu fut amené à chercher des religieux pour occuper spirituellement ces terres promises. Le cardinal conseilla alors à Fouquet de s'adresser aux dominicains réformés du faubourg Saint-Germain<sup>37</sup> : le supérieur du couvent, Jean-Baptiste Carré, se montra favorable à l'appel et fournit ainsi quatre de ses membres<sup>38</sup> – futurs pionniers de l'Église en Guadeloupe – à l'expédition américaine de la Compagnie. Le choix royal des dominicains n'était pas anodin car le Père Carré vouait à Richelieu un attachement sans bornes, encore plus depuis que le cardinal avait contribué à fonder le noviciat général dont il était prieur<sup>39</sup>. La branche réformée de l'ordre put donc s'aventurer aux Antilles grâce à ces liens formés avec le représentant de la monarchie : ce dernier, fort de cette solidarité, se serait même déplacé au couvent de Saint-Germain pour saluer les missionnaires à la veille de leur départ (25 mai 1635)<sup>40</sup>.

Les capucins, eux-aussi, peuvent se targuer d'avoir été soutenus par les plus hautes sphères du pouvoir. En premier lieu, l'aide vint du sieur Esnambuc qui avait reçu en 1627 une commission pour porter la religion sur l'île de Saint-Christophe. Bien que celui-ci se tournât d'abord vers le séculier Jean Mabire, il choisit par la suite de renforcer le catholicisme sur ces terres en conviant, lors de son retour en France de 1633, deux capucins de la province de Normandie à l'accompagner sur la route antillaise<sup>41</sup>. La monarchie, engagée à partir de 1635 dans de nouvelles expéditions coloniales – en Guadeloupe et en Martinique – voyait ses besoins spirituels augmenter. Dans ce contexte, Joseph de Paris, préfet de la mission capucine et éminence grise de Richelieu, ordonna le 30 septembre 1635 et le 4 juin 1636 au supérieur de la province franciscaine normande d'envoyer de nouveaux missionnaires vers les îles<sup>42</sup>. Louis XIII autorisa ces derniers à embarquer le 9 juillet 1636 (avec Esnambuc) pour l'Amérique en leur garantissant une « *protection singulière sur Saint-Christophe et les autres îles adjacentes* », en outre le contrat de la Compagnie stipulait qu'il ne serait pas admis d'autres ecclésiastiques – en dehors des dominicains déjà sollicités par Richelieu – que les capucins sur ces terres<sup>43</sup>.

---

<sup>36</sup> Par la Compagnie des îles d'Amérique fondée le 12 février 1635

<sup>37</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995, p 20-22

<sup>38</sup> Pierre Pélican du couvent de Chartres et docteur en théologie ; Nicolas Bréchet de Saint-Dominique du couvent de Troyes ; Pierre Griffon de la Croix du couvent de Reims et Raymond Breton du couvent de Beaune.

<sup>39</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959 (thèse d'État de 1942, texte remanié), p 198

<sup>40</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 20-22

<sup>41</sup> *Ibid.*..., p 16-17

<sup>42</sup> *Ibid.*..., p 18-19

<sup>43</sup> *Ibid.*..., p 19

Les ordres de Saint-François et de Saint-Dominique bénéficiaient ainsi des protections royales pour se partager l'espace américain. Néanmoins cette division territoriale fut paradoxalement remise en cause par la monarchie elle-même, qui devant l'insuffisance de religieux aux Caraïbes prit l'initiative de rompre la juridiction établie : le 1<sup>er</sup> juin 1639, sous l'instance de Fouquet, l'assemblée de la Compagnie demanda en effet au supérieur des jésuites d'inviter trois religieux pour la Martinique<sup>44</sup>. La compagnie d'Ignace de Loyola reçut même pour son entreprise l'aide financière imprévue de la reine d'Angleterre – la Française catholique Henriette – après avoir échoué sur les côtes britanniques du fait des terribles conditions de mer<sup>45</sup>. Bien que cette aide fût à partager avec les capucins, elle n'apaisa pas les tensions naissantes entre ces deux ordres. Les franciscains acceptèrent en effet difficilement l'arrivée des jésuites en Martinique dont la présence en ces lieux était, selon eux, illégitime : ils allèrent même jusqu'à revendiquer l'île devant la Propagande<sup>46</sup>. Les imprécisions géographiques des contrats monarchiques, où se trouvaient tant d'expressions incertaines – telles les « îles adjacentes » - exacerbèrent les tensions en créant un « flou » administratif : comme le dit Giovanni Pizzorusso la juridiction et la connaissance des Antilles étaient deux phénomènes parallèles en ces premières années coloniales<sup>47</sup>.

Certes, si les choix royaux sont en partie responsables de ces rivalités, la monarchie soutint tout de même pleinement ces différentes congrégations en Amérique ; or nous ne pouvons dire que le Carmel bénéficia d'autant de privilèges. En comparaison aux exemples précités, les hautes autorités françaises ne semblent pas s'être impliquées de telle sorte pour convaincre la province de Touraine à se lancer dans l'apostolat caribéen : aucune sollicitation ne vint en effet du proche entourage du roi. Le carmel doit sa venue à une rencontre imprévue et opportune, sur les bords de la Loire, entre le sieur Nouaily, chargé par la Compagnie de coloniser la Guadeloupe, et le missionnaire Ambroise de Sainte-Anne<sup>48</sup>. Le soutien, par sa nature accidentelle<sup>49</sup>, apparaît de suite moins prestigieux que pour les autres ordres ce qui malheureusement pour la congrégation carme se retrouve aussi du côté romain.

### *La gestion romaine des missions françaises*

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p 26-27

<sup>45</sup> BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, p 10

<sup>46</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit.*, p 39-40

<sup>47</sup> PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 162

<sup>48</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>49</sup> Selon RYAN John, « The Carmelite Missions in the Caribbean 1646-1664 » dans *Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society*, 1962, 49, p 35

La congrégation *De Propaganda Fide* souhaitait par sa création (1622) mettre en œuvre une politique missionnaire au niveau planétaire qui se voudrait indépendante des pouvoirs coloniaux. En effet, les prétentions romaines sur l’apostolat américain étaient jusqu’ici fortement contrecarrées par le Patronage royal hispanique : ainsi pour sortir de l’obstacle posé par le privilège ibérique, la Propagande chercha dès 1622 à entreprendre une action concurrente à Madrid<sup>50</sup>.

Elle le fit d’abord en se dotant d’un réseau d’informateurs qui mit à disposition de l’institution des mémoires sur l’Amérique espagnole<sup>51</sup>, ces derniers se montrèrent très critiques envers des Hispaniques accusés de négliger l’évangélisation des Indiens, de surcroît leur incapacité à empêcher l’arrivée des nations protestantes au Nouveau Monde irrita fortement le Saint-Siège. Néanmoins, cette action papale, en se limitant à la simple acquisition d’informations, ne permit pas à Rome d’établir une politique directe sur cette zone américaine. La création des missions françaises aux Antilles dans un territoire considéré comme espagnol offrit donc à la Propagande une occasion précieuse d’étendre sa juridiction<sup>52</sup> : le 23 février 1636, elle octroya ainsi à l’entreprise capucine de Saint-Christophe les « fameuses » facultés apostoliques<sup>53</sup>. Ces dernières ont une importance capitale pour ce sujet car elles sont au fondement de la pratique missionnaire. Elles permettaient en effet à la Congrégation de donner aux ordres religieux, en l’absence d’un évêque, les privilèges nécessaires à l’exercice des tâches spirituelles. L’ensemble de ces droits sont référencés dans l’ouvrage du père Labat<sup>54</sup>, nous y apprenons que les facultés papales autorisaient les missionnaires concernés – gouvernés, sur place, par un préfet apostolique<sup>55</sup> nommé par le dicastère romain – à « *administrer tous les sacrements qui sont de la compétence des curez ou ordinaires ; excepté ceux de l’Ordre et de la Confirmation*<sup>56</sup> ». La Propagande avait donc un rôle essentiel outre-mer car seule sa législation était en mesure d’accorder aux ecclésiastiques les compétences aussi bien pastorales – à savoir les offices religieux pour la population coloniale – qu’évangélisatrices : pensons en ce sens au baptême des « infidèles ».

---

<sup>50</sup> PIZZORUSSO Giovanni, « La complexité... » ...*op.cit.*, p 157-158

<sup>51</sup> Le mémoire de Pedro Nieto en 1628 ; le mémoire de Grégorio Bolivar ; ou celui du premier secrétaire de la congrégation en 1631 Francesco Ingoli : *Ibid...* p 159

<sup>52</sup> *Ibid...* p 159

<sup>53</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi ...op.cit.*, p 19

<sup>54</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l’Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722], tome 1, p 245-252.

<sup>55</sup> Ce préfet apostolique avait normalement juridiction de la Propagande pour gouverner sur l’ensemble des missionnaires présents aux Antilles (tous les ordres confondus) mais les congrégations refusèrent cette centralisation : comme le dit le père Labat, les différentes missions évoluaient indépendamment les unes des autres. Le dicastère romain semble, encore une fois, avoir cédé aux ordres religieux puisque par la suite, chaque congrégation disposa de son préfet apostolique (ayant uniquement un pouvoir sur les religieux de son ordre).

<sup>56</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 251-252

Ce rôle premier sur le nouveau continent était cependant fortement affaibli par une série d'incompréhensions juridictionnelles. En effet, si la Congrégation affichait sa méconnaissance du positionnement géographique de Saint-Christophe – placé en Afrique dans l'archipel du Cap-Vert<sup>57</sup> – elle subissait, de façon plus gravissime, les pires difficultés pour s'imposer dans le paysage institutionnel de la curie. Le jeune dicastère devait, il est vrai, composer avec d'autres administrations romaines dans la prise en charge des entreprises apostoliques : à la fois l'Inquisition à qui il soumettait les requêtes de religieux où l'orthodoxie doctrinale était en jeu ; d'autre part le Saint-Office qui acceptait, en dernier recours, l'octroi des facultés missionnaires rédigées par la Propagande<sup>58</sup>. Or, dans les premiers temps coloniaux, ce partage des compétences se montra très hasardeux puisque les dominicains obtinrent leurs droits apostoliques directement du Saint-Office – le 12 juillet 1635 – sans passer par la congrégation *De Propaganda Fide*<sup>59</sup> dont l'administration ne reconnut la mission dominicaine qu'en 1644<sup>60</sup>. De même, l'ordre fondé par Ignace de Loyola, en raison de ses liens privilégiés avec le pape, s'autorisait le droit de s'affranchir des autorisations du dicastère qui eut ainsi beaucoup de mal à connaître l'avancement des missions jésuites aux Caraïbes<sup>61</sup>. Cette faiblesse juridictionnelle de la Propagande s'explique aussi par sa méconnaissance certaine du terrain antillais qu'elle devait à la fois administrer et découvrir puisque la colonisation française n'en était qu'à ses débuts.

Malgré ces incertitudes, chaque ordre disposait d'un soutien romain : les dominicains avaient obtenu l'autorisation du Saint-Office ; les capucins étaient reconnus par la Propagande ; et les jésuites bénéficiaient d'une relation particulière avec la papauté mais le Carmel, lui, fut loin de rentrer dans ce panorama. En effet, les Tourangeaux, bien qu'ils aient reçu l'accord du général de l'ordre à Rome pour leur entreprise, ne confirmèrent pas leurs missions auprès des institutions papales. En 1646, l'administration romaine ignorait donc totalement la présence du Carmel sur les îles américaines ce qui ne fut pas sans conséquence pour la suite de cette histoire.

Pour résumer, les carmes ne semblent pas s'être assuré de soutiens – papaux ou royaux – aussi forts que les autres congrégations mais au lieu de les fragiliser, cette position sensible fit paradoxalement leur force.

### *b) L'extension du Carmel (1646-1660)*

<sup>57</sup> PIZZORUSSO Giovanni, « La complexité antillaise ... » ... *op.cit*, p 159

<sup>58</sup> *Ibid.*... p 160

<sup>59</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit*, p 198 et 201

<sup>60</sup> En 1644, la mission dominicaine est renouvelée. L'expédition se fit cette fois en collaboration entre le Saint-Office et la Propagande : PIZZORUSSO Giovanni, « La complexité antillaise ... » ... *op.cit*, p 159-160

<sup>61</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi ... op.cit*, p 27



Nous pouvons remarquer qu'en 1660, quatorze années après le début des missions carmes, la province de Touraine avait réussi à s'établir dans trois îles antillaises : Saint-Christophe à partir de 1646<sup>62</sup> ; la Guadeloupe en 1651 et Marie-Galante en 1660<sup>63</sup>. Pourtant, sans la reconnaissance de Rome et avec un faible soutien royal, son entreprise semblait au départ très incertaine. Comment expliquer ce revirement de situation ?

### *La faiblesse des institutions européennes au temps des propriétaires*

Il suffit de se reporter au contexte évoqué précédemment<sup>64</sup> pour interpréter cette surprenante réussite du Carmel : la législation missionnaire et monarchique n'eut en effet que très peu de poids face aux ambitions des « seigneurs » qui, par leurs directives personnelles, imposèrent leur autorité sur les îles. La province tourangelle se montra donc très opportuniste pour se faire une place aux Caraïbes car en s'alliant au pouvoir local elle choisit le camp des gagnants, autrement dit le plus à même de lui assurer des protections efficaces. Au contraire, dans le clan opposé, les capucins et les dominicains virent leur position menacée car l'exclusivité des îles qu'ils avaient reçue de la Compagnie devint caduque après la dislocation de l'institution monarchique. De surcroît, suite à la « victoire » des propriétaires, une recomposition des privilèges royaux, au profit du Carmel, put s'observer : en mai 1650, Louis XIV reconnut administrativement la mission carme antillaise, en outre il l'autorisa à s'implanter à Saint-Christophe et dans les îles adjacentes appartenant à la France<sup>65</sup>. Par cet acte, la monarchie valida juridiquement la modification de la géographie missionnaire causée par les choix des gouverneurs et afficha ainsi clairement son échec dans la gestion coloniale. Certes, si après la fin de la Compagnie la royauté laissa le gouvernement de ses « colonies » aux propriétaires, il restait néanmoins toujours une institution européenne capable d'œuvrer aux Antilles mais celle-ci, à savoir la Propagande, souffrait des pires difficultés pour faire entendre sa voix. Elle, qui avait déjà du mal à s'imposer dans le paysage romain<sup>66</sup>, se fit surtout remarquer en Amérique, dans ces premières années coloniales, par son incapacité d'action liée en grande partie à sa méconnaissance du terrain<sup>67</sup>. Les directives du dicastère romain rentraient en inadéquation avec la réalité politico-religieuse des îles : en ce sens sa volonté de centraliser les missions caribéennes fut un échec cinglant. Le 4 février 1642, la Propagande nomma le capucin, Pacifique de Provins, préfet apostolique des terres françaises

---

<sup>62</sup> Première fondation officielle en 1649. *Supra* : chapitre 3

<sup>63</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>64</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>65</sup> RYAN John, ... *op.cit*, p 46

<sup>66</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>67</sup> Méconnaissance géographique. *Supra* : chapitre 4

d'Amérique et lui octroya le droit de gouverner tous les religieux des îles<sup>68</sup> ; or, sur place, les ordres antillais percevaient avant tout cette mesure comme une atteinte à leurs prérogatives : dominicains et jésuites ne souhaitaient pas voir un franciscain s'immiscer dans leurs affaires. Ainsi, à son arrivée aux Caraïbes le 25 mai 1645<sup>69</sup>, Pacifique de Provins ne put affirmer son autorité devant les autres missionnaires : lui, qui souhaitait contrôler le flux des religieux vit les dominicains s'opposer à tous ses ordres<sup>70</sup>. Les congrégations avaient la volonté commune de s'auto-gouverner et ne supportaient pas l'idée qu'un organe central puisse contrôler leurs affaires ; Pacifique de Provins, conscient de ce fait repartit en France dès septembre 1646 où il démissionna de sa charge<sup>71</sup>, son successeur dans les années 1650, Raymond Breton, n'eut pas plus de succès<sup>72</sup>.

Nous remarquons une trajectoire semblable entre le représentant de la Compagnie, Thoisy, et l'envoyé de la Propagande Pacifique de Provins : tous deux étaient également impuissants l'un que l'autre à faire admettre un pouvoir central européen sur ces îles. Paradoxalement, si certains clercs s'opposèrent aux ambitions des seigneurs, ils se comportèrent de la même manière que ces derniers en prenant leur autonomie vis-à-vis des directives romaines, ce qui ne fit que renforcer la puissance des propriétaires.

L'institution papale, face aux comportements indépendants des religieux, s'avéra en effet inefficace dans la résolution des conflits qui opposèrent les ordres ce qui laissa aux seigneurs une voie royale pour prendre en main la géographie des missions. Lorsque le dicastère romain répondit favorablement à la requête capucine ordonnant le départ des jésuites de l'île martiniquaise<sup>73</sup>, sa mesure n'eut aucune suite, au contraire même car la congrégation jésuite, au lieu de quitter les lieux, s'étendit – à la demande de Poincy – vers Saint-Christophe (1647) où les franciscains avaient été exclus<sup>74</sup>. La juridiction romaine, qui soutenait l'entreprise capucine depuis 1636, ne réussit donc pas à interférer dans le choix des autorités civiles des îles. Jésuites et carmes profitèrent alors de cette faiblesse institutionnelle pour s'établir aux

---

<sup>68</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 207

<sup>69</sup> *Ibid.*... p 207

<sup>70</sup> Le père Raymond Breton fit une expédition en Dominique malgré le désaccord de Pacifique de Provins pour cette entreprise ; Pacifique de Provins réussit à obtenir de Thoisy une ordonnance selon laquelle il défendait aux gouverneurs de laisser sortir un religieux sans son accord, mais celle-ci fut arrachée du poteau où le crieur l'avait attachée par le dominicain Dupuis : *Ibid.*... p 207-209

<sup>71</sup> *Ibid.*... p 209

<sup>72</sup> Breton envoie des relations amples à la Propagande où il dit que sa charge de préfet apostolique ne lui assure aucune supériorité sur les missionnaires des autres ordres : PIZZORUSSO Giovanni, « La complexité antillaise... » ...*op.cit.*, p 162

<sup>73</sup> En 1641, le provincial capucin de Normandie envoie une lettre à la congrégation pour témoigner de son mécontentement causé par l'arrivée des jésuites sur l'île martiniquaise en 1640. Le 20 juin 1642, la congrégation donne raison aux franciscains et ordonne aux jésuites de quitter les lieux.

<sup>74</sup> La venue des jésuites sur l'île de Saint-Christophe fut une nouvelle source de discordes entre ces derniers et les capucins sur laquelle la Propagande ne fut pas à même de trancher.

Antilles malgré l'illégitimité, selon le droit missionnaire, de leur présence. Les dominicains, outragés par l'arrivée des Tourangeaux en Guadeloupe, se décidèrent à faire justice eux-mêmes puisque le 19 mars 1651, Hyacinthe Guibert – supérieur de la mission dominicaine en Guadeloupe – afficha pendant la grande messe à la porte de la chapelle une déclaration annonçant que le père carme Joseph de Saint-Claude « *n'avait aucun pouvoir d'administrer les sacrements en cette île non pas même celui de la confession ou pénitence*<sup>75</sup> ». Le tourangeau, contraint à défendre son honneur seulement un mois après son arrivée, eut alors recours au conseil souverain de la Guadeloupe pour régler le conflit, celui-ci « *considérant la distance très grande des lieux et la nécessité présente que le peuple de cette île a d'ecclésiastiques pour leur administrer les sacrements dont les dits pères jacobins se sont très mal acquittés par le passé* » ordonna « *que les dits pères carmes ainsi que les pères dominicains jouissent paisiblement des privilèges qu'ils disent leur avoir été accordé par les papes*<sup>76</sup> ». De ce fait, l'autorité civile guadeloupéenne donna raison aux Tourangeaux et la récusation du dominicain Hyacinthe Guibert<sup>77</sup> ne changea rien à l'issue du procès<sup>78</sup>.

Pourtant, selon le droit, l'accusation jacobine était légitime : bien qu'une notification de la mission carme fût envoyée à la Propagande en 1649, celle-ci n'avait pas été enregistrée par la congrégation<sup>79</sup>. L'entreprise tourangelles restait donc inconnue du dicastère romain au moment du procès et ce jusqu'à 1662 : date où la requête (élaborée en 1659) du procureur général de l'ordre Paolo di S. Ignazio demandant la confirmation de la mission carme et de sa confrérie aux îles fut discutée puis acceptée<sup>80</sup>. Sans ses liens étroits avec Charles Houël, le Carmel ne serait jamais sorti gagnant d'un procès que le droit romain devait lui faire perdre. Le conseil souverain de la Guadeloupe étant acquis à la cause du gouverneur, il privilégia naturellement les Tourangeaux plutôt que les dominicains dissidents.

Les carmes doivent donc leur admirable extension, de 1646 à 1660, autant à la faiblesse des institutions européennes qu'au soutien qu'ils reçurent des propriétaires. L'ordre profita-t-il de cette situation extraordinaire pour prendre l'ascendant, en terme numérique et territorial, sur les congrégations rivales ?

### c) Le carmel face aux autres

---

<sup>75</sup> Document 64 : extrait du registre du conseil souverain établi en Guadeloupe du premier avril 1651

<sup>76</sup> Document 64

<sup>77</sup> Document 65 : récusation du père jacobin extraite du registre du conseil souverain établi en Guadeloupe du premier avril 1651

<sup>78</sup> Document 66 : « ordonnance du gouverneur de passer outre nonobstant la récusation des jacobins » extrait du registre du conseil souverain guadeloupéen du 1<sup>er</sup> avril 1651

<sup>79</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi...* op.cit, p 297-298

<sup>80</sup> *Ibid...* p 297-298

Certes, le Carmel semble avoir bénéficié d'une nette progression territoriale en ayant réussi de Saint-Christophe à s'étendre vers la Guadeloupe et Marie-Galante mais par rapport aux autres ordres, comment se situe cette occupation de l'espace ?

### *Territorialement*

Face aux augustins et aux capucins, les Tourangeaux ont, durant cette courte période – de 1646 à 1664 – pris de l'avance sur ces concurrents : la mission augustine fut, elle, très éphémère<sup>81</sup> et les franciscains furent tous, après la vendetta du sieur Poincy, contraints à quitter les Antilles vers 1647. Pour autant l'histoire capucine aux Caraïbes fut loin d'être terminée, les religieux de Saint-François, outragés par ce départ forcé, réclamèrent à la Propagande, en 1650 et en 1659, leur retour aux missions de la Guadeloupe et de la Martinique<sup>82</sup>. Cependant, l'institution papale ne pouvait rien face à l'hostilité bien déclarée des propriétaires et les capucins durent se tourner vers d'autres horizons : d'abord en Guyane où quelques franciscains participèrent, de 1647 au 26 décembre 1653<sup>83</sup>, à une entreprise coloniale qui, malgré sa courte existence, permit à l'ordre de garder un contact avec les terres américaines<sup>84</sup> ; enfin, l'ordre de Saint-François fit son grand retour aux Antilles sur l'île de Grenade où une mission lui était confiée en 1661<sup>85</sup>.

Le retour tardif des capucins fit que le Carmel, au temps des propriétaires, cohabita surtout avec les deux dernières congrégations que sont les jésuites et les dominicains. Ces derniers, malgré les véhémences de Charles Houël réussirent à se maintenir, non sans mal, en Guadeloupe<sup>86</sup>. Mieux même, puisque le 7 septembre 1654, la Propagande étendit à toutes les îles les privilèges que le Saint-Office leur avait accordés pour la Guadeloupe<sup>87</sup>. Fort de ce soutien, la mission prit un nouvel élan : dès 1654, Jean de Boulogne accompagna quelques moniales en Martinique où l'ordre se stabilisa par la suite au mouillage Saint-Pierre et à la Cabesterre<sup>88</sup> ; le dominicain Benin Bresson se rendit en 1656 sur l'île de Grenade<sup>89</sup> bien qu'il dû la quitter quand Parquet vendit ce territoire, en 1657, à Cérillac ; pour finir, après une demande de Poincy, les Pères Nicolas du Bois et Mammès Le Clerc se rendirent à Sainte-

---

<sup>81</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>82</sup> VAUMAS Guillaume (de), ... *op.cit*, p 210

<sup>83</sup> Face à la menace des Indiens, le fort Saint-Michel de Céperou est abandonné le 26 décembre 1653 : GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 7

<sup>84</sup> GRUNBERG Bernard, ... *op.cit*, p. 7

<sup>85</sup> VAUMAS Guillaume (de), ... *op.cit*, p 211

<sup>86</sup> *Supra*: chapitre 3

<sup>87</sup> VAUMAS Guillaume (de), ... *op.cit*, p 211

<sup>88</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>89</sup> La colonie avait commencée dans les années 1650, Raymond Breton avait envoyé un dominicain sur cette île selon Dutertre (avant que Bénin Bresson y arrive) : VAUMAS Guillaume (de), ... *op.cit*, p 211

Croix en 1659<sup>90</sup>. À toutes ces initiatives, nous pouvons rajouter les expéditions menées à partir de la Guadeloupe vers les « sauvages » de la Dominique chez lesquels les jacobins ont multiplié les travaux<sup>91</sup> ce dont d'ailleurs nous fait écho la correspondance<sup>92</sup>.

Le bilan dominicain aux Caraïbes, en 1660, apparaît donc plus que convenable quand nous savons qu'en 1647, Charles Houël avait décidé d'expulser tous les missionnaires de cet ordre. Malgré la situation critique, la congrégation jacobine parvint en une décennie à remobiliser ses forces pour faire mieux que rivaliser avec le Carmel, lui qui au contraire avait bénéficié du soutien du propriétaire guadeloupéen. Les Tourangeaux n'ont pas su profiter autant que les jésuites de l'exceptionnel concours de circonstances dont ils étaient les heureux bénéficiaires. La compagnie d'Ignace de Loyola se montra très opportuniste pour tirer profit des guerres civiles puisqu'en ne s'opposant pas aux gouverneurs elle eut la possibilité de se maintenir d'une part et de l'autre de s'attirer les protections des seigneurs : ainsi les jésuites n'eurent pas de scrupules à remplacer les capucins à Saint-Christophe à la demande de Poincy (1647)<sup>93</sup> ; de même qu'ils acceptèrent volontiers la requête de Charles Houël les demandant en Guadeloupe (fin 1651) où carmes, dominicains et augustins étaient déjà présents<sup>94</sup>. En l'espace de quelques années, ils possédaient trois établissements dans les principales îles françaises d'Amérique, ce dont ils ne se contentèrent pas. Dès 1652 fut lancée une mission chez les sauvages de Saint-Vincent mais celle-ci prit fin brutalement avec l'assassinat des deux Pères jésuites par des Amérindiens le 23 janvier 1654<sup>95</sup> ; elle reprit plus tardivement. Outre ces entreprises, quelques courtes expéditions furent lancées, selon Pierre Pelleprat, vers les autres îles françaises : Saint-Martin, Saint-Barthélemy, Sainte-Croix et Marie-Galante<sup>96</sup>. Pour résumer, l'ordre jésuite figure, au début des années 1660, comme la principale force religieuse, d'un point de vue autant territorial que numérique aux Antilles.

### *Numérique*

Leur réussite s'explique en effet avant tout par leur incroyable capacité à renouveler leur effectif : autour de 1647, alors que les autres religieux s'étaient compromis auprès des gouverneurs, les deux Pères jésuites qui étaient restés à la Martinique demandèrent du

---

<sup>90</sup> *Ibid.*... p 211

<sup>91</sup> Le père Breton y fit beaucoup de missions : RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929, p 175-176. Disponible sur Manioc.org.

<sup>92</sup> Lettre 9 (31-38)

<sup>93</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>94</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 214 ; document 81 et lettre 1 (28-34)

<sup>95</sup> PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique*, par le père Pierre Pelleprat, 1655, p. 67 à 93

<sup>96</sup> *Ibid.*... p 30

secours ; l'appel fut entendu car selon Jean Hallay 29 missionnaires furent envoyés à diverses reprises<sup>97</sup>. La congrégation fit son effort au moment où les seigneurs avaient la plus grande nécessité de religieux après leurs querelles avec les mendiants, cette stratégie opportune permit à l'ordre de surpasser ces concurrents : en 1652, selon le nonce de Paris, il y avait aux Caraïbes 17 jésuites, entre 5 et 6 dominicains<sup>98</sup> et nous pouvons l'affirmer seulement 5 carmes au maximum<sup>99</sup>. Pourtant, les jésuites subirent autant que les autres la forte mortalité liée à l'intégration climatique<sup>100</sup> mais les envois réguliers et importants de religieux leur permirent de garder un effectif conséquent. Ainsi, même lorsqu'après la mort de 4 de leurs membres en 1655, leur mission retomba à 12 personnes<sup>101</sup>, elle remonta dès 1657 à 16 jésuites<sup>102</sup>. À côté de ces chiffres, le Carmel fait pâle figure car dans la période que nous étudions il atteint sa capacité maximale le 24 avril 1660 avec 9 Tourangeaux présents aux Caraïbes<sup>103</sup>. Néanmoins ce nombre n'est pas représentatif de la situation carme car entre 1649 et 1661, le vicaire provincial du Carmel doit plutôt compter avec un effectif composé le plus souvent de 4 à 6 membres, voire moins dans les périodes critiques<sup>104</sup>. En ce qui concerne les dominicains, il est difficile de se reposer sur des chiffres, mais il semble qu'après les privilèges reçus par la Propagande en 1654, la congrégation fit un incroyable effort pour renforcer et étendre ses missions caribéennes lui permettant ainsi d'avoir un effectif au moins équivalent – si ce n'est plus – au Carmel.

Les Tourangeaux furent loin d'être la principale force religieuse des îles d'Amérique à cette époque-ci, au contraire plusieurs signes inquiétants laissant mal augurer de l'avenir.

#### *d) Des premiers signes inquiétants (1646-1664)*

##### *Un effectif insuffisant*

Lorsque nous nous penchons plus amplement sur l'effectif des carmes, nous nous apercevons que la mission tourangelles fonctionne par à-coups successifs au détriment d'une véritable stabilité. Nous remarquons que les acquisitions ont lieu après chaque arrivée d'un nouveau convoi de religieux : en 1649, le débarquement de trois carmes permit à Ambroise de Sainte-Anne d'obtenir des fondations à Saint-Christophe<sup>105</sup> ; Joseph de Saint-Claude fut

<sup>97</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 215

<sup>98</sup> *Ibid.*... p 215

<sup>99</sup> Annexe 1 de ce chapitre : l'effectif des religieux.

<sup>100</sup> Selon Maurile de Saint-Michel, des jésuites moururent quelques jours après leur arrivée (1651) : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 245. La mortalité jésuite est confirmée par la lettre 1 (34-38)

<sup>101</sup> PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 92

<sup>102</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 215

<sup>103</sup> Annexe 1 de ce chapitre: l'effectif des religieux

<sup>104</sup> Annexe 1 de ce chapitre: l'effectif des religieux

<sup>105</sup> Le second embarquement (3 religieux) : annexe 1 sur l'effectif des carmes



affecté à la Guadeloupe à peine son voyage terminé en 1651<sup>106</sup> ; enfin l'ordre s'étendit vers Marie-Galante juste après avoir reçu du renfort en 1660<sup>107</sup>. Néanmoins, ces envois de Tourangeaux restèrent trop rares et insuffisants – 5 entre 1646 et 1660<sup>108</sup> – pour permettre au Carmel de rejoindre d'autres horizons. L'ordre ne compta pas, en effet, les occasions manquées d'extension missionnaire : d'abord à Saint-Martin où le projet d'établissement, face à la pénurie de religieux, dut être abandonné<sup>109</sup> ; ensuite à Sainte-Croix où un carme fut envoyé par Poincy en 1657 mais ce dernier, victime de la colère des habitants, ne put rester sur l'île<sup>110</sup>, par la suite la mission ne fut jamais renouvelée au plus grand regret du vicaire Claude de Saint-Jean (1659)<sup>111</sup> ; ce dernier ne cache pas non plus sa déception de n'avoir pu répondre aux sollicitations que sa congrégation s'implante dans les îles de Tabac (Tobago) et de Saint-Domingue, toutes deux sans prêtres<sup>112</sup>. Bref, il ressort de la correspondance une forte frustration car en ce temps des propriétaires, les carmes furent favorisés pour occuper l'espace américain mais ils ne surent exploiter ces privilèges. Le manque de moyens eut une conséquence encore plus grave, car s'il empêcha l'extension des carmes, il ne leur permit pas non plus de s'occuper dignement des charges dont ils étaient déjà responsables. Séraphin de Saint-Pierre, en 1661, nous précise qu'ils étaient réduits à n'être plus qu'un seul par maison<sup>113</sup> alors que les contrats de fondation en exigeaient au moins trois<sup>114</sup>. A en croire la correspondance, les religieux s'épuisaient donc physiquement et mentalement en devant redoubler d'efforts pour pallier l'absence de personnel<sup>115</sup>. Ainsi, de 1652 à 1661, il émerge tout naturellement de la correspondance une série de plaintes concernant l'effectif : toutes précisent que la mission court à sa perte si celui-ci ne vient pas à augmenter rapidement<sup>116</sup>. Ces lamentations visaient directement les supérieurs, il fallait les accabler pour les sortir de leur laxisme dans la gestion des missions, d'autant plus qu'à la fin du régime des propriétaires de nouvelles sources de problème firent leur apparition pour le Carmel.

---

<sup>106</sup> Troisième embarquement (4 religieux) : annexe 1 sur l'effectif des carmes

<sup>107</sup> Cinquième embarquement (5 religieux) : annexe 1 sur l'effectif des carmes

<sup>108</sup> Annexe 1 sur l'effectif des carmes

<sup>109</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>110</sup> La colonie, hostile à Poincy, se saisit du navire sur lequel fut envoyé le carme. Ce dernier, dans ce climat conflictuel, ne put rester sur Sainte-Croix. Il repartit sur une autre barque envoyée par Poincy. GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 8

<sup>111</sup> Lettre 4 (18-19)

<sup>112</sup> Lettre 4 (10-15) ; lettre 5 (14-17)

<sup>113</sup> Lettre 8 (63-64)

<sup>114</sup> Dans la plupart des cas : *Supra* chapitre 3

<sup>115</sup> En témoigne la souffrance psychique et morale de Séraphin de Saint-Pierre devant la multitude de travaux à accomplir : lettre 8 (46-63). Cosme de la Présentation nous décrit également ses fatigues liée au surmenage : lettre 1 (76-85)

<sup>116</sup> Lettre 1 (51-59) ; Lettre 6 (36-48) ; lettre 3 (5-10) ; lettre 5 (10-17) ; lettre 4 (15-18) ; lettre 9 (69-71) ; lettre 8 (57-67) ; lettre 10 (21-26).



## *La Propagande*

La Congrégation romaine commença dès la fin des années 1650 à se forger un rôle plus important aux Caraïbes : loin de ses imprécisions et de ses tergiversations initiales, elle appréhendait mieux la réalité du terrain. Les missionnaires, eux, s'apercevaient que cet outil juridique pouvait finalement apparaître comme non-négligeable. Ainsi, pour la première fois en 1660, la correspondance se soucie de cette institution propre à Rome ; jusqu'à cette date les carmes prétendaient pouvoir outrepasser la législation de la Propagande en vertu des privilèges accordés par le Saint-Siège aux religieux mendiants grâce auxquels ils étaient, selon eux, en mesure d'administrer les sacrements<sup>117</sup>. Petit à petit, ce postulat initial sur lesquels se basaient les Tourangeaux pour exercer leurs droits en Amérique fut remis en question. D'abord car les ordres concurrents eux-mêmes changèrent leurs rapports avec la Congrégation : nous avons vu que les dominicains, depuis 1654, disposaient des privilèges de la Propagande ; selon la lettre 9<sup>118</sup>, les jésuites avaient également reçu une « *lettre*<sup>119</sup> » de l'institution en 1658 même si nous en ignorons la véritable portée<sup>120</sup>. Le Carmel pouvait donc se sentir isolé et c'est la raison pour laquelle le vicaire Claude de Saint-Jean réclama en 1660 d'obtenir de la part de Rome des droits similaires<sup>121</sup>. Ces privilèges devinrent d'autant plus importants que les missionnaires commençaient à s'interroger, au même moment, sur la nature du droit missionnaire : dans la lettre 9, nous apprenons que les jésuites firent part de leurs questionnements à Rome, à savoir si un religieux, sans « *lettre de Propaganda* », pouvait exercer les mêmes fonctions paroissiales qu'un missionnaire soutenu par la Congrégation<sup>122</sup> ; de l'autre côté les dominicains accusaient les carmes de n'avoir aucun droit sur l'évangélisation des Amérindiens sans cette fameuse « *lettre* » du dicastère<sup>123</sup>. Dans ce contexte et pour éviter les aléas juridiques, il paraissait de plus en plus urgent pour les Tourangeaux de disposer des mêmes privilèges que leurs concurrents.

De ce fait, à la même époque, les premières communications entre l'ordre et la congrégation romaine s'établirent. Le général du Carmel, à la suite de sa rencontre avec Maurile de Saint-

---

<sup>117</sup> Document 54

<sup>118</sup> Lettre 9 (21-24)

<sup>119</sup> Pour reprendre un terme de la lettre 9 (ligne 22)

<sup>120</sup> Est-ce que cette lettre donnait des droits aux jésuites sur l'ensemble des îles d'Amérique ? Ou alors se limitait-elle à un territoire ou une célébration religieuse bien précise ? Selon le père Labat, il semblerait que les jésuites bénéficiaient des mêmes droits apostoliques que les capucins et les dominicains à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, mais j'ignore à quelle date ils reçurent ces privilèges. Néanmoins, de façon générale, les faveurs accordées aux pères de la Société par la papauté leur permettaient d'outrepasser la juridiction de la Propagande.

<sup>121</sup> Lettre 9 (21-24 ; 41-42)

<sup>122</sup> Lettre 9 (26-31)

<sup>123</sup> Lettre 9 (31-42)

Michel<sup>124</sup>, avait envoyé en 1649 une notification de la mission américaine à la Propagande mais celle-ci n'avait pas été enregistrée. Ainsi quand en 1658 les missionnaires carmes se tournèrent vers l'institution romaine pour lui demander des indulgences – réservées aux membres de leur confrérie<sup>125</sup> – le secrétaire du dicastère Alberizzi répondit que l'entreprise carme n'avait pas été autorisée<sup>126</sup> : la présence tourangelle aux Caraïbes était donc inconnue de l'administration romaine à cette date.

Suite à cette réponse pour le moins surprenante, le général de l'ordre Paolo di S. Ignazio retourna devant la Congrégation pour faire reconnaître la mission et sa confrérie de la Charité<sup>127</sup> que Séraphin de Saint-Pierre avait établie à Saint-Christophe (Cabesterre) et en Guadeloupe où elle était d'une grande utilité pour les offices religieux et les sépultures<sup>128</sup> : « *ils assistent les mallades, ensevelissent les morts et les portent sur leurs espaulles et les enterrent de leurs propres mains et font faire des services pour eux, soint riches ou pauvres, libres ou esclaves maics qu'ils soint baptisés*<sup>129</sup> ... ». Après cette requête du général, Rome prit mieux en considération l'entreprise apostolique car selon Séraphin de Saint-Pierre, des bulles papales vinrent officialiser, le 24 janvier 1660, l'octroi des indulgences aux frères de la Charité à Saint-Christophe<sup>130</sup>. Si la confrérie était maintenant reconnue par le Saint-Siège, la Propagande n'avait, elle, toujours pas répondu aux demandes tourangelles. La lenteur de son administration s'explique avant tout par l'inexistence des carmes dans ses archives : l'ordre, en partant en Amérique sans autorisation, avait donc fortement compromis ses relations avec cette institution romaine. Pour pallier cette lacune, le dicastère prit l'initiative en 1662<sup>131</sup> de s'informer auprès du nonce parisien et auprès du général des carmes sur les entreprises tourangelles. Ce dernier, Hieronymus Ari, répondit aux interrogations de la Congrégation par sa lettre du 2 mars 1663 qu'il entama par un bref récit de l'implantation de son ordre en Amérique entaché, il est vrai, de quelques lacunes géographiques<sup>132</sup>. Après ce bilan

---

<sup>124</sup> À son retour en France, il reçut une obédience le 15 avril 1649 pour aller voir son général de l'ordre à Rome. Celui-ci « *prit un plaisir extrême, aussi bien que l'éminentissime cardinal Chérubin, à entendre les particularités susdites des Nègres et Sauvages, si qu'ils en désiraient voir une relation* » GRUNBERG Bernard, ...*op.cit*, p 271

<sup>125</sup> Comme pourrait le laisser penser la lettre 8 où Séraphin de Saint-Pierre nous confie que Rome autorisa des indulgences pour une confrérie de la Charité qu'il avait établi à Saint-Christophe (24 janvier 1660) : lettre 8 (81-103)

<sup>126</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi ...op.cit*, p 298

<sup>127</sup> *Ibid...*

<sup>128</sup> Lettre 8 (67-81)

<sup>129</sup> Lettre 8 (69-73)

<sup>130</sup> Lettre 8 (81-103)

<sup>131</sup> PIZZORUSSO Giovanni, ...*op.cit*, p 298

<sup>132</sup> Le général du Carmel nous précise qu'après l'établissement de son ordre à Saint-Christophe, les missionnaires se sont étendus vers d'autres endroits. Il cite la Guadeloupe, Capesterre, Cabraira et Tortuga. Or, pour ce qui est de l'île de la Tortue, nous pouvons affirmer que les Tourangeaux ne s'y étaient pas rendus à cette

historique, il en profita même pour élargir les demandes faites à la Propagande : outre la reconnaissance du Carmel américain et de sa confrérie, il souhaitait que les Tourangeaux obtiennent le titre de « *missionnaires apostoliques avec les fonctions habituelles...la Province de Touraine étant remplies de bons sujets, il serait habile de maintenir la mission*<sup>133</sup> ».

L'issue de cette série de démarches administratives offrit un résultat mitigé : d'un côté, après le discours du général Ari, la requête de Paolo di S. Ignazio fut enfin approuvée par la Propagande ; néanmoins le dicastère ne fit toujours pas bénéficier le Carmel au même titre que les autres congrégations antillaises des facultés apostoliques – que réclame Claude de Saint-Jean dans la lettre 9 (1660)<sup>134</sup> – si nécessaires aux tâches antillaises. La position tourangelle était donc très paradoxale et à mon sens révélatrice des errements juridictionnels de la Propagande, car si celle-ci reconnaissait la présence des missionnaires carmes en Amérique, elle ne leur donnait pour autant pas le droit d'exercer les fonctions de prédicateurs. Malgré ces incertitudes, l'ordre montra durant cette période sa volonté, à son plus haut sommet, de consolider juridiquement ses actions américaines vers une voie juridictionnelle plus certaine. Ce changement de politique intervint à mon sens dans un contexte particulièrement tragique pour le Carmel réduit à voir ses illustres protecteurs disparaître. Charles Houël, bien qu'il restât propriétaire de son île, laissa progressivement dès la fin des années 1650 le gouvernement de la Guadeloupe (et de ses possessions) à ses successeurs<sup>135</sup> ; quant au chevalier Poincy la mort stoppa son action en 1660<sup>136</sup>. Sans certains de ses repères essentiels, les carmes avaient de quoi craindre le futur et ils cherchèrent ainsi des solutions miracles, en premier lieu, dans le passé. En effet, à plusieurs reprises Claude de Saint-Jean, de 1659 à 1660, réclama le retour en mission d'Ambroise de Sainte-Anne<sup>137</sup>, fondateur du Carmel américain, comme s'il souhaitait à travers lui retrouver l'optimisme des premiers jours. Au-delà de la nostalgie que put causer la disparition des propriétaires, elle obligea surtout les missionnaires carmes à se tourner dans un second temps vers d'autres soutiens : les premières démarches administratives auprès de la Propagande ne se firent donc pas dans un

---

époque-ci ; au sujet de Cabraira nous ignorons de quel lieu il s'agit. VAN DEN EERENBBEMT, ...op.cit, p 386 à 388

<sup>133</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...op.cit, p 386 à 388

<sup>134</sup> Lettre 9 (21-24 ; 41-42)

<sup>135</sup> Son nom n'apparaît plus dans la correspondance à la fin des années 1650, et ce n'est pas non plus, lui, qui officialisa la fondation de Marie-Galante en 1660. Cependant, il reste jusque 1664, le gouverneur officiel de la Guadeloupe même s'il semble déléguer de plus en plus ces fonctions.

<sup>136</sup> Le 11 avril 1660 : BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2007, p 61 et lettre 9 (3-9)

<sup>137</sup> Lettres 4 (lignes 46 à 50) et 9 (lignes 13 à 21 : lettre écrite au Père Ambroise). Dans ces lettres, nous voyons que ce religieux a laissé une image positive de l'ordre dans la mémoire des habitants.

contexte politique anodin. La création colbertiste, en 1664, incita d'autant plus les carmes à prendre ce virage « romain ».

## 2) **1664-1678 : les positions se figent : un Carmel menacé ?**

L'année 1664 marqua un tournant dans l'histoire politique antillaise puisqu'elle vit le retour de la monarchie dans le gouvernement des îles. Les seigneurs propriétaires, en laissant une trop grande liberté de commerce aux colons, n'avaient su enrayer l'influence hollandaise au sein même de leurs territoires<sup>138</sup>. Les marchands d'Amsterdam bénéficiaient en effet d'un impressionnant succès auprès des habitants français avant tout parce qu'ils disposaient de moyens nettement supérieurs à ceux des gouverneurs. Cette domination batave rentrait cependant en opposition avec les desseins monopolistiques de la politique économique de Colbert ce qui obligea ce dernier à destituer les propriétaires de leurs biens<sup>139</sup>. Le 19 novembre 1663 une commission royale remit ainsi en fonction la charge de lieutenant général des îles d'Amérique – dont était investi le sieur Tracy<sup>140</sup> – qui n'existait plus depuis l'échec de Thoisy. Dans le même temps, l'édit royal de mai 1664 fonda la nouvelle Compagnie des Indes occidentales qui reçut pour quarante ans une concession sur l'ensemble des possessions françaises dans la Caraïbe avec comme principale mission de chasser les Hollandais des territoires du roi<sup>141</sup>. Bien que la mentalité des îliens, malgré le changement de régime, fût loin d'évoluer, il n'en demeure pas moins que la création colbertiste modifia la vie quotidienne de ceux-ci. Comment le Carmel, dont les liens avec les seigneurs étaient si importants, réagit-il dans ce contexte ?

### a) 1664 : un changement institutionnel difficile

Nous pouvons remarquer que les Tourangeaux se comportèrent finalement, au même titre que les colons, comme des opposants à cette nouvelle institution : missionnaires carmes et habitants se réunirent ainsi dans un même combat contre cette perte d'autonomie des îles – propre au temps des propriétaires – qui, pour des raisons différentes, ne faisait pas leurs intérêts.

D'un côté les habitants percevaient cette nouvelle Compagnie, comme la dernière, c'est-à-dire comme une entrave à leur liberté d'entreprendre. L'article XV de l'édit royal réservait aux

---

<sup>138</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 66

<sup>139</sup> En Guadeloupe, Charles Houël était remplacé par Claude-François Du Lion ; en Martinique les Du Parquet furent remplacés par Clodora ; à Saint-Christophe, depuis la mort de Poincy, le gouvernement était repris par Charles de Sales.

<sup>140</sup> Il arriva en Martinique le 2 juin 1664 : *Ibid...*, p 63

<sup>141</sup> *Ibid...*, p 63

négociants de l'organe colbertiste la navigation et le commerce avec les Antilles, à l'exclusion des étrangers et des Français n'appartenant pas à celle-ci<sup>142</sup> : l'imposition de ce monopole fut la source de grandes contestations. Les colons, déjà habitués à trafiquer avec les Hollandais, ne supportaient pas cette politique exclusive, d'autant plus que la Compagnie ne disposait pas de moyens suffisants pour subvenir, à elle seule, aux nécessités du commerce entre l'Amérique et la France<sup>143</sup>. Les îliens se révoltèrent ainsi ouvertement contre l'institution : d'un côté, de manière ouverte, en fomentant des séditions contre l'ordre établi<sup>144</sup> ; d'autre part en perpétuant un commerce interlope avec les Hollandais<sup>145</sup> comme nous le voyons d'ailleurs dans la correspondance<sup>146</sup>. L'accumulation de ces difficultés finit par achever la Compagnie ruinée par la guerre et les circulations clandestines. La royauté consciente de son impopularité et de sa faiblesse décida alors d'assouplir sa politique<sup>147</sup> en supprimant son institution une décennie après sa création : les îles étaient maintenant placées sous l'autorité directe du monarque Louis XIV<sup>148</sup>.

De son côté, le Carmel eut lui du mal à retrouver les faveurs dont il bénéficiait auparavant : si les propriétaires avaient choisi de privilégier, en partie, les carmes, ce n'était plus le cas avec la Compagnie ; au contraire elle pouvait même se montrer hostile envers une congrégation qui ne défendit pas durant les anciennes guerres civiles l'honneur de la royauté.

Ainsi, très tôt, les relations entre les Tourangeaux et la monarchie se caractérisèrent par des tensions. Dès 1667<sup>149</sup>, les « messieurs de la Compagnie » se plaignirent que le nombre insuffisant de carmes sur les îles les empêche de remplir correctement leurs obligations pastorales. Le lieutenant général, monsieur de La Barre, et ses gouverneurs furent même contraints devant une telle situation de se plaindre (1669) auprès de la « *cour de France et*

---

<sup>142</sup> *Ibid.*... p 65

<sup>143</sup> Elle n'avait pas assez de bâtiments faisant la navette entre les deux continents, de plus la guerre anglo-hollandaise lui fit perdre 14 vaisseaux : *Ibid.*... p 64-65 ; 69

<sup>144</sup> En Martinique, notamment, il y eut plusieurs révoltes ouvertes au cri de « vive les Hollandais ». En février 1665 et en juin 1665, il y eut des émeutes contre les représentants de la Compagnie : les plus exaltés voulurent élire un protecteur du peuple qui serait le fils de l'ancien propriétaire Parquet, il représentait la continuité d'un âge d'or disparu. Une autre sédition éclata en 1666 en Martinique, de même qu'à Saint-Domingue, la politique commerciale fut à l'origine de remuements encore plus graves en 1670. *Ibid.*... p 66-70

<sup>145</sup> En 1666 après les troubles en Martinique, Colbert autorisa les habitants à commercer avec les marchands français et étrangers qui sont en paix ou alliés (le cas des Hollandais) moyennant un droit de 2,8 % pour le commerce français, et 5 % pour l'étranger. Mais le 10 septembre 1668, après les désastres de la guerre, la royauté reprit sa politique d'exclusion commerciale. L'ensemble de ces dernières mesures furent néanmoins remises en question par le trafic interlope. *Ibid.*... p 66-70

<sup>146</sup> Selon la lettre 20 (75) en 1669, les Hollandais fournissaient les îles en esclaves.

<sup>147</sup> Le roi dès les années 1670 assouplit sa politique. D'ailleurs, dès cette date, le lieutenant général des Îles d'Amérique résidant jusqu'en 1671 à Saint-Christophe et les gouverneurs particuliers de chaque île se dissocièrent de plus en plus de la Compagnie et de ses commis : les mal-aimés des colonies. *Ibid.*... p 70-71

<sup>148</sup> *Ibid.*... p 71

<sup>149</sup> Lettre 13 (lignes 32-33)

*principalement a M[onsieu]r Colbert qui est aussy dans le party de la Compagnie de ces Indes de ce que les carmes ont entrepris des missions desquelles ils ne peuvent pas s'acquiter faute de nombre competant de religieux prestres et encore de bons religieux<sup>150</sup> ».*

La royauté ne fit pas de cadeaux aux Tourangeaux qui se devaient d'honorer leurs responsabilités, comme toutes les congrégations, de la plus belle des manières. Ces mises en garde ne furent pas la seule source de discorde entre les deux parties, puisque les relations devinrent encore plus hostiles à la suite de plusieurs affaires.

L'ordre fut d'abord confronté à un problème de droit puisque la Compagnie ne reconnaissait pas ses terres obtenues à Marie-Galante<sup>151</sup>. Souvenons-nous à cet égard qu'en 1660 l'ordre bénéficia en ce lieu d'un couvent, d'une chapelle et d'une habitation – entre autres – légués par Charles Boisseret et Jacques Boisseret (sieur de Téméricourt) alors propriétaires des lieux<sup>152</sup>. Malgré les événements de 1664, le marquis de Téméricourt resta gouverneur de Marie-Galante : une partie de l'île appartenait même toujours à lui et sa mère – la dame de Champigny – jusqu'à la vente de celle-ci à la Compagnie en 1667<sup>153</sup>. Le Carmel se fit remarquer par son imprudence dans ces changements d'autorité puisque comme le dit Hyacinthe de la Sainte-Trinité, ses prédécesseurs oublièrent de faire ratifier le contrat de fondation de 1660 à la dame de Champigny<sup>154</sup>. Ainsi lorsque l'institution colbertiste racheta l'île à cette dernière, elle ignorait de droit les possessions carmes et ne se fit pas prier pour les mettre en vente de suite<sup>155</sup>. Les Tourangeaux durent donc redoubler d'efforts pour clarifier leur situation devant les instances juridiques compétentes. Il semblerait improbable que la Compagnie ne connaissait rien de la présence carme à Marie-Galante, or pourtant elle n'hésita pas à tirer profit de ses errances juridiques : devons-nous y voir la conséquence d'une véritable hostilité entre ces deux protagonistes ? Nous pourrions le penser car au même moment, comme en témoignent plusieurs lettres de 1667 à 1669<sup>156</sup>, les relations étaient particulièrement tendues entre l'ordre et l'organe monarchique.

Le conflit démarra à la suite d'un sermon prêché par le père carme Jean-Baptiste contre les officiers de la Compagnie avec qui « *il avait eu de la dispute*<sup>157</sup> ». Depuis cet événement, ces derniers mus par un désir de vengeance se seraient décidés à rendre plus difficiles les

---

<sup>150</sup> Lettre 20 (lignes 51-57)

<sup>151</sup> Lettre 18 (lignes 102 à 112)

<sup>152</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>153</sup> Lettre 18 (104-114)

<sup>154</sup> Lettre 18 (109-11)

<sup>155</sup> Lettre 18 (112-120)

<sup>156</sup> Lettres 14 (lignes 6 à 33), 16 (entièrement), 18 (lignes 52 à 84) et 23 (lignes 13 à 25)

<sup>157</sup> Lettre 14 (22)



traversées atlantiques du Carmel<sup>158</sup>, voire même à en faire un véritable supplice pour certains de ses missionnaires<sup>159</sup>. Les religieux, grâce à un édit du roi, étaient normalement exemptés de toute charge financière et alimentaire lorsqu'ils embarquaient sur les navettes de la monarchie<sup>160</sup> ; or en représailles au sermon de Jean-Baptiste, les hommes de la Compagnie s'évertuaient à ne pas faire jouir les Tourangeaux de ces privilèges<sup>161</sup> au contraire des autres ordres<sup>162</sup>. Dans certains cas, la rivalité put avoir des conséquences plus graves, je pense à la trajectoire de Laurent de Saint-Jérôme qui subit, durant sa traversée en 1668<sup>163</sup>, d'affreuses maltraitements car en plus d'être injurié, son alimentation fut rationnée : « *toutte sa nourriture a esté de biscuit poury et plain de vers, et l'eau puante, des pois demy cuits, et du gru plain de vilainie, de sorte qu'il seroit mort sans que Mr du Condray me donnoit lorsqu'il disnoit avec Grandville quelque morceau de lard*<sup>164</sup> ». Ces conditions désastreuses n'arrangèrent pas la santé du missionnaire, déjà malade avant son retour pour l'Europe, et elles furent même peut-être la cause de sa mort quelques mois plus tard<sup>165</sup>. Les responsables de ces mauvais traitements sont clairement nommés dans la correspondance, il s'agissait « *de M[onsieur] de Chambré qui estoit agent de la Compagnie en ces isles et de M[onsieur] Hubert son gendre qui est premier directeur a la Rochelle : tous deux grands antimoinnes et principalement grands anticarmes pour quelques impertinences et discours de nos religieux contre la dicte Compagnie ou plustost contre la mauvaise conduite de ses officiers*<sup>166</sup> ». Néanmoins, ces administrateurs furent, dès la fin de l'année 1668, remplacés par de nouveaux ce qui permit d'apaiser les relations entre la congrégation et l'organe monarchique d'autant plus que ceux-ci se montrèrent beaucoup plus affectueux envers le Carmel<sup>167</sup>. L'amélioration de la situation offrit la possibilité à Hyacinthe de la Sainte-Trinité, vicaire de la province de Touraine en Amérique, de lancer des démarches juridiques – avec l'aide du lieutenant général des Caraïbes et du gouverneur de Saint-Christophe – contre les auteurs des préjudices portés à Laurent de Saint-Jérôme<sup>168</sup>.

<sup>158</sup> Lettre 14 (23-28) ; lettre 18 (52-70)

<sup>159</sup> Le cas de Laurent de Saint-Jérôme qui nous décrit sa terrible traversée (lettre 16).

<sup>160</sup> Selon la lettre 14 (lignes 10-11)

<sup>161</sup> Lettre 14 (6-33) ; lettre 18 (52-70)

<sup>162</sup> Lettre 14 (ligne 19) et 18 (80-82)

<sup>163</sup> Lettre 16

<sup>164</sup> Lettre 16 (18-21)

<sup>165</sup> Annexe du chapitre 1 : les morts et les malades ; lettre 23 (15)

<sup>166</sup> Lettre 18 (65-69)

<sup>167</sup> Selon la lettre 18, Monsieur Cartier qui remplaça Monsieur de Chambré affectionne les carmes, tout comme sa femme : lettre 18 (69-74)

<sup>168</sup> Lettre 23 (12-25)



Cependant, ces différents exemples montrent que les carmes acceptèrent difficilement la disparition de leurs propriétaires dont la mémoire rappelait l'existence d'un temps glorieux contrastant avec les souffrances du présent. Cette nostalgie du passé put inciter le Carmel à se dresser contre une Compagnie dont certains des membres pouvaient alors se représenter la province de Touraine, autant par son fort passé avec les seigneurs que par son opposition contemporaine, comme le garant de l'autonomie des îliens.

Bref, il n'en demeure pas moins que ce changement de régime constitua une perte de repères pour les Tourangeaux : celle-ci ne retrouvant pas auprès de la royauté ses privilèges du passé dut alors se tourner vers d'autres soutiens.

### *b) Les démarches vers Rome*

La période analysée vit les carmes multiplier les initiatives pour s'attacher les services de Rome. L'article de Van Den Eerenbemt compile pas moins de 13 documents à ce sujet : outre un document daté de 1666, il a regroupé 12 sources produites entre 1672 et 1674<sup>169</sup>. Les démarches administratives auprès de la Propagande s'intensifièrent donc de manière extraordinaire au cours de ces deux années durant lesquelles l'ensemble des acteurs du Carmel – du général de l'ordre au provincial de Touraine sans oublier les missionnaires – fut mobilisé. L'objectif de la congrégation était d'obtenir enfin les mêmes facultés apostoliques que ses concurrents jésuites, dominicains et capucins tout juste de retour en Amérique. L'ordre avait pu, jusqu'ici, porter la parole divine au Nouveau Monde – certes avec quelques contestations – grâce au soutien des propriétaires et à la faiblesse juridique de la Propagande mais dans les années 1660, outre la disparition des seigneurs, le dicastère romain renforça indéniablement ses positions et son droit se clarifia : il fallait donc de toute urgence résoudre cette situation avant que celle-ci n'eût des conséquences directes sur la pratique missionnaire.

En 1666, trois années après la requête du général de l'ordre Paolo di S. Ignazio<sup>170</sup>, la province réaffirma ainsi son souhait d'acquérir ces fameuses facultés<sup>171</sup> mais la demande fut apparemment sans suite puisqu'elle apparaît encore dans les archives romaines quelques années plus tard.

### *La phase Lucien de Sainte-Scolastique (1669-1672)*

---

<sup>169</sup> VAN DEN EERENBEMT, ...*op.cit.*, p 381-382; 388 à 400

<sup>170</sup> *Ibid.*... p 388

<sup>171</sup> N'oublions pas non plus qu'en cette même année, Hyacinthe de la Sainte-Trinité se tourna aussi vers Rome (lettre 12 : 63-67) : « Je [ai] encore une prière à vous faire, c'est de nous obtenir de Rome de dire deux messes par jour aux jours qu'il n'est pas feste gardée ; cela nous est icy fort nécessaire veu la paucité de prestres qu'il y a en ces isles et pour entretenir la devotion des peuples ».

## Les documents au sujet des facultés apostoliques (1672-1674)<sup>172</sup>

Date	Auteur	Objet
1669-1672	Provincial de Touraine : RP Lucien de Sainte-Scholastique	Brève description du début de la mission : attestation du provincial (pour Rome) [latin]
15 janvier 1672 (Paris)	Provincial de Touraine : RP Lucien de Sainte-Scholastique	Envoi d'un mémoire sur l'état de la mission avec demande des droits apostoliques (au général de l'Ordre : Matthaeo Orlando) [latin]
2 avril 1672 (Nantes)	Provincial de Touraine : RP Lucien de Sainte-Scholastique	Nouvelles de l'agencement du prochain chapitre provincial pour le gouvernement des missions avec une histoire de celles-ci (au général de l'ordre : Orlando) [latin]
1672 (avril)	Le chapitre provincial	Les actes du chapitre provincial [latin]
1672 (avril)	Le chapitre provincial	Demande du chapitre provincial à sa Sainteté pour obtenir les mêmes facultés que les autres ordres. [latin]
3 décembre 1673 (Poitiers)	P. Marc de la Nativité de la Vierge	Lettre au général de l'ordre Orlando [latin]
3 décembre 1673 (Poitiers)	P. Marc de la Nativité de la Vierge	Lettre au P. Séraphin de Jésus : provincial d'Écosse présent à Rome
3 décembre 1673 (Poitiers)	P. Alexis de l'Assomption (ancien missionnaire)	Lettre au P. Séraphin de Jésus : provincial d'Écosse présent à Rome
4 décembre 1673 (Poitiers)	P. Alexis de l'Assomption (ancien missionnaire)	Lettre au général de l'ordre Orlando [latin]
8 décembre 1673 (Paris)	L'ex-provincial de Touraine : Lucien de Sainte- Scholastique	Lettre au général de l'ordre Orlando [latin]
18 juin 1674 (Poitiers)	P. Alexis de l'Assomption (ancien missionnaire)	Lettre au P. Séraphin de Jésus : provincial d'Écosse présent à Rome

À l'occasion du chapitre provincial de 1669 fut nommé un nouveau supérieur du Carmel tourangeau en la personne de Lucien de Sainte-Scholastique. Ce dernier, au cours de son provincialat – de 1669 à 1672 – montra sa volonté de faire avancer le sort des missions puisqu'il est impliqué dans les cinq premiers documents cités dans le tableau ci-dessus. Cette politique prit son fondement dès le jour de son élection durant lequel le définitoire ordonna « *après avoir vu les lettres de ses religieux qui sont aux îles d'Amérique (...) que le Révérend Père Provincial fasse aussitôt ses preuves pour la gloire de Dieu et le salut des âmes*<sup>173</sup> ». La création à la même date, grâce aux actes du général Matthaeo Orlando<sup>174</sup>, « *d'un séminaire des frères destinés aux missions au couvent de Sainte-Anne près d'Auray* » confirma d'ailleurs cette nouvelle orientation politique, en faveur des entreprises

<sup>172</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 381-382 ; 388 à 400

<sup>173</sup> *Ibid.*..., p 390

<sup>174</sup> *Ibid.*..., p 390

caribéennes, de la Touraine. Lucien de Sainte-Scholastique avait donc des engagements vis-à-vis de sa province : les respecta-t-ils ?

Nous pouvons penser, selon les documents, qu'il ne mit pas à l'écart le dossier antillais, bien au contraire, il le développa et principalement sur deux points.

D'abord, dans sa relation épistolaire avec le général de l'ordre, apparaît le souci de consigner la mémoire de l'histoire carme en Amérique<sup>175</sup>. D'après les sources, Léon de Saint-Joseph, provincial de l'ordre au moment du départ des missions, écrivit déjà un abrégé au sujet de l'état de l'entreprise apostolique<sup>176</sup>, cependant le temps s'écoulant, il devenait nécessaire de la compléter. Lucien de Sainte-Scholastique se chargea de cette tâche, il pouvait pour cela profiter de son expérience passée : en tant qu'ancien prieur de Nantes<sup>177</sup> il fut en lien avec quelques missionnaires dont les pères Ambroise et Maurile qu'il rencontra avant leur départ<sup>178</sup>. Sa principale source restait cependant les témoignages légués par les religieux américains qui avaient l'obligation de se rendre, tous les trois ans, au chapitre provincial de l'ordre pour éclairer les supérieurs sur l'avancée de l'entreprise, et ce depuis Maurile de Saint-Michel<sup>179</sup>. Lucien de Sainte-Scholastique, grâce à ces informations, put éditer sa brève description du début de la mission qu'il intégra aux annales de l'ordre<sup>180</sup>, publiées à Rome, sachant que celle-ci avait vocation à être complétée et renouvelée<sup>181</sup>. De ce texte ressortent deux éléments que nous retrouverons les années suivantes. Le provincial appuya d'abord son récit sur l'aspect presque accidentel et providentiel de l'aventure : « *déterminés (Maurile et Ambroise) à pénétrer au cœur de l'île américaine de Grenade ; les secrets de Dieu nous amenèrent dans une autre île nommée Saint-Christophe : en raison du manque de prêtres pour les catholiques de l'endroit, en particulier les Français, nous fûmes appelés pour administrer les sacrements ; sous le plus célèbre et illustre Seigneur des îles Poincy<sup>182</sup> »*. Ensuite il insista beaucoup sur le sacrifice des défunts missionnaires « *molestés par l'océan, l'air, le manque de nourriture, la chaleur, la longue durée (...) parmi lesquels sont Innocent de Saint-Pierre, Albinus du Saint-Sacrement, Victorin de Saint-Michel, Séraphin de Saint-Pierre, dont un vicaire, le père*

---

<sup>175</sup> *Ibid...*, p 388-390

<sup>176</sup> *Ibid...*, p 389

<sup>177</sup> Il l'était en 1646

<sup>178</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 382

<sup>179</sup> En 1647, Maurile se rend au chapitre provincial de son ordre avec une requête du général Poincy demandant plus de carmes sur son île de Saint-Christophe : RYAN John, ...*op.cit.*, p 43

<sup>180</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 388

<sup>181</sup> Elle pouvait être complétée dès le prochain chapitre provincial où le missionnaire Ferdinand de Sainte-Claude revint pour traiter de la mission : *Ibid...* p 390

<sup>182</sup> *Ibid...*, p 381

*Claude de Saint-Jean mort dans sa fonction*<sup>183</sup> ». La mise en avant des martyrs de la foi participait de façon plus large à un argumentaire aux vues bien précises.

Lucien de Sainte-Scolastique se servit en effet, je l'imagine, de ce précis historique dans ses requêtes transmises aux institutions pontificales puisque cette brève déclinaison avait pour destinée de terminer son parcours à Rome entre les mains du général : le provincial espérait ainsi que son supérieur fasse bon usage de ce document comme il le souligne d'ailleurs, indirectement certes, dans ses échanges avec lui<sup>184</sup>. Cette action pour l'obtention des droits romains se poursuivit à fin de son provincialat – marquée par le chapitre de la congrégation en 1672 – qui le vit s'associer à son définitoire et au nouveau provincial élu, Stéphane de Saint-François, pour réclamer expressément au Saint-Père « *les mêmes privilèges que les ordres mendiants réguliers et la plupart des carmes déchaux qui ont eu les accords pour la conversion des infidèles du siège apostolique*<sup>185</sup> ». La province de Touraine semble donc avoir changé de stratégie puisqu'elle s'adressa ici directement au pape et non à la Propagande : déçue de ses difficultés précédentes avec le dicastère, elle espérait peut-être par ce biais concrétiser ses souhaits car la situation devenait pour elle de plus en plus délicate. Sans les protections juridiques nécessaires, sa pratique missionnaire était en effet très inconfortable. Les tâches paroissiales envers la population coloniale avaient été plus ou moins reconnues par la Propagande et la papauté qui en validant l'existence de la confrérie de la Charité sur les îles<sup>186</sup> n'ignoraient pas les fonctions curiales pratiquées par les carmes aux Antilles ; or, sans les facultés apostoliques, les Tourangeaux étaient pourtant dans l'incapacité d'administrer les sacrements à leurs fidèles : ainsi, le dominicain Labat se permettait encore à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle de mettre en évidence le statut illicite des paroisses carmes<sup>187</sup>. Cette législation pour le moins surprenante démontre bien les failles et les paradoxes de l'administration romaine qui reconnut l'entreprise tourangelle sans pour autant lui donner de droits. Ainsi, comme le souligne le chapitre provincial, les carmes étaient défavorisés dans les tâches évangélisatrices : à la différence des autres ordres, ils ne bénéficiaient d'aucune protection pour entreprendre des expéditions chez les populations amérindiennes ; de même que la cure des « nègres » pouvait leur être refusée. Cette position inconfortable eut des incidences directes, comme nous le verrons plus tard<sup>188</sup>, dans la pratique missionnaire des Tourangeaux.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*..., p 382

<sup>184</sup> « *Si votre autorité et sollicitude paternelle pourrait obtenir du Saint-Seigneur des choses utiles et nécessaires pour ces missions et pour nos consciences* » : *Ibid.*..., p 388-389

<sup>185</sup> *Ibid.*..., p 391-392

<sup>186</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>187</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 2, p 268-270

<sup>188</sup> *Infra* : chapitre 9

Malgré l'urgence de la situation, les requêtes carmes lancées au cours du provincialat de Lucien de Sainte-Scolastique n'aboutirent pas à une amélioration de leurs conditions.

### *1673-1674 : de nouvelles démarches*

Au mois de décembre 1673, nous retrouvons ainsi une nouvelle série de liaisons documentaires entre la Touraine et Rome. Si les acteurs de ces documents, à cette date-ci, ne furent pas tout à fait les mêmes que les précédents, si leurs réclamations furent aussi plus précises, la finalité de leur démarche resta néanmoins la même.

Le 3 décembre 1673, le père Marc de la Nativité de la Vierge, troisième définitif du chapitre provincial de 1672 et responsable d'un noviciat de l'ordre, se tourna pour « *la seconde fois*<sup>189</sup> » selon ces termes vers Matthæo Orlando afin qu'il « *daigne demander des lettres à la Sainte Congrégation de la Propagande de la foi pour les religieux de la province de Touraine dans l'île de Marie-Galante en Amérique méridionale et aux îles adjacentes et aussi en terre barbare du continent*<sup>190</sup> ». Cette requête fut renouvelée dans les jours suivants par Alexis de l'Assomption, un religieux devant s'embarquer pour l'Amérique, dans sa lettre du 4 décembre 1673 dirigée également vers le général de son ordre<sup>191</sup> : au sein de celle-ci, il se joignit aux réclamations déjà effectuées par Marc de la Nativité et Lucien de Sainte-Scolastique au sujet des droits romains. L'ex-provincial poursuivit d'ailleurs son combat puisque le 8 décembre 1673, il réitéra à Matthæo Orlando les demandes précédentes<sup>192</sup> ; dans ce document, il s'interrogea aussi, face à la lenteur de l'administration romaine dont il espérait certainement davantage durant son provincialat, sur le devenir de son mémoire historique. Le religieux s'inquiétait en effet sur la nature de sa réception : fut-il bien compris des institutions romaines ou au contraire divisa-t-il ? Lucien de Sainte-Scolastique se proposa même d'apporter des éclaircissements, grâce à d'autres sources<sup>193</sup>, sur l'histoire des missions tourangelles.

Bref, en à peine 5 jours, le général de l'ordre Matthæo Orlando fut envahi d'une série de requêtes participant à un mouvement concerté des Tourangeaux pour arriver à des fins attendues depuis plus d'une décennie. Cette impatience était néanmoins avivée par l'incurie du général de l'ordre qui, au vu des nombreuses requêtes qui lui furent adressées, ne remplissait pas ses devoirs.

En effet, Matthæo Orlando était au courant, au moins depuis 1669, des desseins « romains » de la province de Touraine ; or, à la fin de l'année 1673, les carmes ressentirent à nouveau le

---

<sup>189</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 392-393

<sup>190</sup> Lettre écrite de Poitiers: *Ibid...*, p 392-393

<sup>191</sup> Lettre écrite de Poitiers: *Ibid...*, p 397-398 (Précisons-aussi que ce religieux ne partit finalement pas aux îles d'après nos sources : la guerre d'Hollande dut sûrement influencer ce départ manqué).

<sup>192</sup> *Ibid...*, p 400

<sup>193</sup> Il se propose de résumer le manuscrit du père Ambroise (de Sainte-Anne) : *Ibid...*, p 400

besoin de lui repréciser leurs attentes quant à l'obtention des facultés apostoliques : penseraient-ils donc que leur général ne faisait pas les efforts nécessaires pour défendre leur cause à Rome ? Nous avons de bonnes raisons de le penser puisqu'au même moment, les Tourangeaux concentrèrent leurs espoirs sur un autre personnage.

Séraphin de Jésus, provincial d'Écosse pour le Carmel, était également – au même titre que Mattheo Orlando – le destinataire de différentes lettres composées le 3 décembre 1673 par Marc de la Nativité<sup>194</sup> et Alexis de l'Assomption<sup>195</sup>. Qui était cet homme ? Pourquoi les Tourangeaux s'adressaient-ils à lui ? Il est difficile de répondre entièrement à cette question. Nous savons néanmoins qu'en 1663, selon Giovanni Pizzorusso<sup>196</sup>, la Propagande reçut de la part d'un « anonyme écossais » une relation assez distincte sur les Antilles<sup>197</sup> : avons-nous affaire au même homme ? Nous ne pouvons pas l'affirmer, mais ce qui apparaît certain c'est que ce Séraphin de Jésus se trouvait à Rome dans les années 1673 et 1674 – peut-être avait-il une charge à mener auprès de la Congrégation de la propagation de la foi – et qu'en outre il parlait français puisque les documents précités lui sont adressés en cette langue. Cette proximité linguistique – était-elle aussi régionale ? – nous permet de mieux saisir les désirs des Tourangeaux. Selon les archives romaines, Marc de la Nativité et Alexis de l'Assomption invitèrent Séraphin de Jésus à les aider dans leur quête des droits romains promettant à ce dernier, en cas de réussite, les reconnaissances éternelles de la Province de Touraine<sup>198</sup>. De manière plus précise, ils le convièrent à obtenir de la Congrégation de Propaganda Fide « *une bulle de missionnaires pour passer aux terres des sauvages de l'Amérique tant dans le Continent qu'aux isles de ce pays là ; et en mesme temps pour trois isles qui sont desja habitées de chretiens, scavoir Mariegalante, S. Christophle et la Guadaloupe*<sup>199</sup> ». Néanmoins, nous nous apercevons qu'au fur et à mesure du texte, Alexis de l'Assomption anticipa un refus de la Propagande puisqu'il revit ses objectifs à la baisse : la priorité restait en effet d'obtenir des facultés pour les îles chrétiennes précitées et surtout pour Marie-Galante où le Carmel était le seul ordre présent sur place<sup>200</sup>. Ce repli réaliste était consécutif à une série d'échecs et la requête vers Séraphin de Jésus apparaissait selon ses auteurs comme l'ultime recours avant de « *quitter ces pays qui leur enlèvent un grand nombre de Religieux et de leur*

---

<sup>194</sup> *Ibid...*, p 393-394

<sup>195</sup> *Ibid...*, p 395 à 397

<sup>196</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi ...op.cit*, p 298

<sup>197</sup> De plus, cette relation fut étudiée par la Propagande au moment où discutait du sort de la requête du général des carmes Hieronymo Ari concernant la reconnaissance de la confrérie de la Charité (de la province de Touraine) aux Antilles.

<sup>198</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit*, p 397

<sup>199</sup> *Ibid...*, p 395

<sup>200</sup> *Ibid...*, p 395 à 397



*meilleure jeunesse*<sup>201</sup> ». Malgré ce ton dramatique, aucune évolution ne se fit jour, expliquant que quelques mois plus tard, les carmes changèrent totalement de stratégie. Le 18 juin 1674, dans une lettre envoyée à Séraphin de Jésus, Alexis de l'Assomption témoigne à son correspondant des nouveaux dessins de la province qui jugea que « *ce seroit peutestre un chemin bien plus court, pour avoir toute l'autorité de Missionnaires qui nous est nécessaire, si sa Sainteté déclaroit seulement par quelque bulle en nostre faveur, que ces isles et terres de l'Amérique, ou il n y a ny Evesque ny Pasteur qui ayt charge d'ames, sont terres de Mission, et dans lesquelles on peut jouir des privilèges accordez par les Papes aux Missionnaires réguliers, plustost que d'aller à la Congregation de Propaganda puisque tout y tire si de long et que cependant la chose presse*<sup>202</sup> ». Les Tourangeaux, lassés de cette attente interminable des facultés apostoliques revinrent donc vers une autre forme de légitimation de leurs missions dont ils s'étaient déjà servi au tout début de leur entreprise<sup>203</sup>. Cette solution de secours laisse émerger de ce dernier document un sentiment d'échec, d'autant plus que d'un point de vue juridique cette légitimation apparaissait très inconfortable. Dans la concurrence que se faisaient les congrégations, le Carmel sans le soutien de la Propagande ne bénéficiait pas de la position la plus enviable quand nous savons qu'en face capucins et dominicains avaient reçu depuis longtemps pour les îles d'Amérique les facultés apostoliques ; pour la Compagnie de Jésus, nous ignorons l'ampleur de ses relations avec la Propagande, mais comme le dit Giovanni Pizzorusso, ses liens privilégiés avec la papauté lui permettaient d'outrepasser aisément la juridiction du dicastère<sup>204</sup>. La province de Touraine ne disposait pas d'un tel prestige et de ce fait sa légitimité pouvait facilement être remise en question, il suffit de s'en tenir aux propos du père Labat pour s'apercevoir des limites juridictionnelles du Carmel :

*« Les Carmes s'immiscèrent peu à peu d'administrer les sacrements aux habitants, étant appuyés par le seigneur de l'île [en Guadeloupe] et en vertu d'une prétenduë bulle de communication des privilèges des religieux mendiants. Ils sont demeurés en possession de ce quartier sans pourtant avoir pû obtenir (...) aucun Bref ou Bulle du Pape pour être autorisez à faire les fonctions curiales dans cette paroisse et dans les autres qu'ils desservent dans les îles*<sup>205</sup> ». Les anciennes hostilités entre Tourangeaux et dominicains expliquent peut-être une partie de ces propos dédaigneux mais nous ne pouvons cacher qu'ils décrivent avant tout la

---

<sup>201</sup> *Ibid.*..., p 394

<sup>202</sup> *Ibid.*..., p 398

<sup>203</sup> Ils se servent des privilèges donnés aux ordres mendiants. *Supra* : chapitre 4

<sup>204</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *La complexité ...op.cit*, p 153-154

<sup>205</sup> LABAT Jean-Baptiste, *...op.cit*, Tome 2, p 268-270



réalité : à l'exception des carmes tous « *les différents supérieurs des ordres étaient munis de semblables pouvoirs*<sup>206</sup> ». Dans son rapport à Rome, le Carmel figurait déjà en 1674 comme le maillon faible de l'ensemble des congrégations antillaises et ce cruel défaut eut des conséquences directes sur sa pratique missionnaire<sup>207</sup>. Comment expliquer cet échec dans les négociations avec le dicastère ?

### *Les raisons d'un échec*

Les raisons de ces difficultés doivent d'abord être cherchées à la Propagande, elle-même. L'organe romain ne semblait pas encore, plus de 40 ans après sa création, totalement efficace : les religieux soulignèrent en effet à plusieurs reprises la lenteur de son administration<sup>208</sup>. De plus nous pouvons nous interroger sur sa réelle influence puisque ses directives étaient loin d'être claires pour tous les missionnaires : Alexis de l'Assomption ignorait en 1673 l'existence des privilèges apostoliques donnés aux dominicains en 1654<sup>209</sup> ; tout comme il prétendait que les jésuites exerçaient aux Antilles sans bulle<sup>210</sup> contrairement à ce que disait son confrère Claude de Saint-Jean en 1658<sup>211</sup>. Bref, la législation romaine était loin d'être connue de tous et la Propagande ne faisait rien pour clarifier les choses.

Néanmoins nous ne pouvons limiter l'échec carme à ces rouages administratifs, la Propagande avait sûrement aussi ses raisons de refuser les requêtes tourangelles et elles pouvaient être politiques. La Congrégation s'était battue, dès ses origines, contre les volontés autonomistes des ordres qui souhaitaient évoluer aux Antilles indépendamment les uns des autres. Pour cela, elle avait privilégié une hiérarchie verticale dans laquelle elle confiait son pouvoir à un préfet apostolique qui avait l'autorité pour diriger l'ensemble des missionnaires quelle que fût leur appartenance : traiter les congrégations sur un même pied d'égalité en leur donnant des facultés similaires ne ferait que renforcer l'autonomie de ces dernières au détriment de toute ambition centralisatrice. Certes, si les ordres religieux empêchèrent l'application de cette « politique verticale »<sup>212</sup>, les directives du dicastère, elles, lui restaient fidèles bien que cette stratégie fût déconnectée de la réalité quotidienne des îles. Le Carmel souffrit donc longtemps de cette gestion romaine mais il serait réducteur de penser que seule la Propagande fut

---

<sup>206</sup> *Ibid.*..., Tome 1, p 100-107

<sup>207</sup> *Infra* : chapitre 9

<sup>208</sup> « *Je vous diray que j'ay quelquefois obtenu des choses de la Chancellerie de France que l'on avoit longtemps refusées par toutes autres voies ; on nous assure icy qu'il est de Rome comme de Paris* » disait Alexis de l'Assomption : VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 397

<sup>209</sup> *Ibid.*..., p 395

<sup>210</sup> « *Le seul institut de ces derniers leur donnait suffisamment la qualité et le pouvoir de missionnaires* » : *Ibid.*... p 395

<sup>211</sup> Lettre 9 (21-24)

<sup>212</sup> *Supra* : chapitre 4. Prenons l'exemple de Pacifique de Provins.

responsable du sort des requêtes précitées.

En effet, le général de l'ordre, vivant à Rome, avait un rôle tout aussi important puisqu'il était le principal relais entre d'un côté la province de Touraine et de l'autre les institutions papales. Dans l'histoire des missions tourangelles, son investissement fut donc primordial. Les premiers carmes à partir pour l'Amérique durent attendre l'autorisation de leur général, Léo Bonifilius<sup>213</sup> pour embarquer ; le successeur de ce dernier, Filippini, effectua lui les premières démarches vers la Propagande après avoir rencontré Maurile de Saint-Michel en 1649<sup>214</sup> ; par la suite, les requêtes de Paolo di S. Ignazio (1659) et Hieronymus Ari (1663) permirent à la mission tourangelle et sa confrérie d'être enfin reconnues par le dicastère. Bref, les généraux étaient indispensables dans ces négociations juridiques : Matthaeo Orlando avait-il donc une part de responsabilité dans l'échec des initiatives tourangelles entre 1672 et 1674 ? Nous ne pouvons pas dire que ce dernier ne fut pas impliqué dans l'administration des missions caribéennes, outre son accord pour la création d'un séminaire à Sainte-Anne d'Auray, il eut aussi la volonté de clarifier l'histoire américaine de son ordre en demandant à Lucien de Sainte-Scholastique de réaliser une petite déclinaison à ce sujet<sup>215</sup>. Néanmoins certains éléments surprennent : pourquoi les carmes se sentirent-ils obligés de lui répéter à plusieurs reprises leurs désirs ? pourquoi les Tourangeaux finirent-ils par placer leurs espoirs, non en leur général mais en ce Séraphin de Jésus dont nous ne savons que très peu de choses ?

Matthaeo Orlando avait donc sans doute des priorités plus urgentes que d'aller réclamer à la Propagande cette fameuse bulle, d'autant plus que pour des raisons politiques ou théologiques, il ne souhaitait peut-être pas s'investir davantage dans cette quête. Autant de questions en suspens qui méritent un approfondissement sur les préoccupations du Carmel dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle : chose que nous traiterons plus tard<sup>216</sup>.

Enfin, n'oublions pas que dans cette histoire, les Tourangeaux payèrent avant tout leur retard. En effet, en étant partis sans autorisation de Rome, ils avaient rendu leur position illégitime et ceci dès le départ. Par la suite ils ne ressentirent que trop tardivement le besoin de clarifier leur situation auprès de la Propagande puisque bénéficiant de la protection des seigneurs ils en voyaient moins l'utilité. Marc de la Nativité eut bien conscience que ce retard ne jouait pas en leur faveur mais il le justifiait par le caractère providentiel de l'entreprise : « *c'est comme par accident que nos pères y aient esté cy devant missionnaires*<sup>217</sup> ». De ce fait, le manque de

---

<sup>213</sup> RYAN John, ...*op.cit.*, p 35

<sup>214</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 271

<sup>215</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>216</sup> *Infra* : chapitres 5 et 6

<sup>217</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 394

préparation de l'aventure caribéenne, issue d'une rencontre imprévisible entre le sieur Nouaily et un carme, n'aurait pas permis à l'ordre de prendre toutes les précautions nécessaires dans la gestion de ces missions. Les propos de Marc de la Nativité étaient certes maladroits mais également révélateurs de la place secondaire des missions au sein de la province de Touraine. .

c) *La province de Touraine : des moyens limités pour ses missions?*

Si les supérieurs tourangeaux firent des efforts impressionnants au début des années 1670 pour obtenir de Rome des privilèges, c'est sans doute en réaction aux vives critiques qu'ils subirent de la part même de leurs missionnaires quelques années plus tôt entre 1666 et 1669 principalement. Le peu d'intérêt de la province pour les entreprises apostoliques expliquerait selon les Américains la dégradation des rapports entre eux et la Compagnie. Pour Hyacinthe de la Sainte-Trinité, l'ensemble des injustices commises à l'encontre des carmes aurait ainsi pu être évité si ses supérieurs défendaient mieux la cause tourangelles auprès des institutions monarchiques<sup>218</sup> ; d'autant plus que le nombre insuffisant de religieux sur les îles attirait les plaintes des plus hautes autorités royales<sup>219</sup>.

*Un effectif trop insuffisant*

Le besoin d'une main d'œuvre apostolique s'avère être l'un des thèmes majeurs de cette phase de la correspondance puisque ce besoin apparaît dans 9 lettres sur 12<sup>220</sup> démontrant toute l'urgence de la situation. D'après mes recherches présentées dans l'annexe 2<sup>221</sup>, l'effectif carme de 1666 à 1669 ne dépassa jamais la dizaine de religieux, au contraire il atteignit même un seuil critique en janvier 1669 avec seulement 4 prêtres – auxquels il faut rajouter un frère lai<sup>222</sup> – pour 6 églises<sup>223</sup>. Ces conditions extrêmes eurent pour principale conséquence de fatiguer, aussi bien mentalement que physiquement les Tourangeaux, obligés de multiplier leurs efforts pour pallier ce déficit numérique<sup>224</sup>. Cette surcharge de travail laissait les chroniqueurs carmes très inquiets quant aux véritables desseins de leurs supérieurs : pourquoi ces derniers les abandonnaient-ils de la sorte ? Ce triste sort réservé aux missionnaires ne fit qu'attiser la colère et l'incompréhension des carmes américains : « comment cela ce puis faire que d'un si grand nombre de religieux qu'il y a dans cette

---

<sup>218</sup> Lettre 18 (79-84)

<sup>219</sup> Lettre 13 (lignes 32-33) ; Lettre 20 (lignes 51-57)

<sup>220</sup> Lettres 12, 13, 18, 19, 20, 21, 22, 23 et 25

<sup>221</sup> Annexe 2 de ce chapitre : l'effectif des religieux (1664-1678)

<sup>222</sup> Le frère Aubin de Sainte-Barbe

<sup>223</sup> Lettre 20 (81-82)

<sup>224</sup> Ferdinand de Saint-Claude : « *Presantement j'ay bien de la peine estant tout seul et ay esté malade de fatigue, il me faut porter les s[aint]s sacrements aux malades jusques a quatre et ceinq lieuee, je ne croy pas pouvoir resister longtemps s'il ne nous viens du secours* » Lettre 19 (101-105)

*province, il ne sen puisse trouver trois ou quattres qui veillent s'offrir pour ayder au salut de son prochain*<sup>225</sup> » s'exprimait ainsi Ferdinand de Saint-Claude.

La répétition des plaintes de ce type dans la correspondance ne doit pourtant pas laisser croire qu'aucune amélioration ne se fit jour. Le chapitre provincial de 1669 dont Hyacinthe de la Sainte-Trinité espérait beaucoup – aussi bien pour des raisons personnelles<sup>226</sup> que collectives<sup>227</sup> – marqua un tournant dans la politique de la province tourangelle. L'élection de Lucien de Sainte-Scolastique coïncida en effet avec une meilleure prise en charge des entreprises caribéennes qui se traduisit d'un côté par l'intensification des démarches administratives envers la Propagande ; et de l'autre côté par de nouveaux moyens donnés aux religieux antillais. Outre la création d'un séminaire à Sainte-Anne d'Auray dédié aux tâches américaines en 1669, l'effectif des carmes augmenta, il est vrai, sensiblement à la suite du chapitre provincial<sup>228</sup> : les multiples inventaires de 1671 commandés par la province<sup>229</sup> – faisant l'état tant matériel que financier de chaque maison caribéenne<sup>230</sup> – sont la preuve de ce nouvel intérêt des supérieurs pour la mission.

Cependant, ces efforts aboutirent malheureusement pour notre province à une absence de résultats : du côté romain, nous l'avons vu, les négociations échouèrent ; et en ce qui concerne les religieux envoyés aux Antilles, ils ne furent pas suffisamment nombreux et physiquement forts<sup>231</sup> pour résister à l'épreuve du climat et de la guerre. Le conflit de Hollande annihila en effet les faibles espoirs de renouveau car l'insécurité créée par ce dernier empêcha tout renouvellement d'un effectif. De plus, au même moment entre 1670 et 1678, il semblerait que les missionnaires tourangeaux fussent accablés par la mort de six de leurs membres américains ce qui fit que la mission, sans possibilité de renforcer ses rangs, s'épuisa jusqu'à ne plus compter que deux religieux<sup>232</sup> – voire un<sup>233</sup> – en 1678. Trente ans après l'arrivée de Maurile et Ambroise sur les îles caribéennes, la situation carme en Amérique

---

<sup>225</sup> Lettre 19 (18-22)

<sup>226</sup> Il souhaite démissionner de son poste de vicaire : lettres 18 (84-90) et 20 (59-68) ; lettres 21 (7-19), 22 (3-12) et 23 (26-32)

<sup>227</sup> Il souhaite également plus de religieux

<sup>228</sup> Annexe 2 de ce chapitre : l'effectif des carmes (1664-1678)

<sup>229</sup> Inventaire de Saint-Christophe (document 84) ; Marie-Galante (documents 91 + 94 ; 88) ; Guadeloupe (document 92)

<sup>230</sup> Ils font le bilan de tout ce qui se trouve dans la maison (meubles, linge, objets liturgiques, livres, main d'œuvre de l'habitation, outils de travaux pour l'habitation), de plus ils dressent un relevé financier de chacune des maisons.

<sup>231</sup> Plusieurs religieux décédèrent entre 1670 et 1678 : annexe2 sur l'effectif des carmes (1664-1678)

<sup>232</sup> Le vicaire Raphaël de Sainte-Agnès et Léonard de Saint Jean-Baptiste : ce dernier meurt en 1678 mais j'ignore le mois de son décès.

<sup>233</sup> En 1679, il y a trois religieux sur les îles : Raphaël de Sainte-Agnès, Cyrille de Sainte Marie-Madeleine de Pazzi et Bernardin. Ces deux derniers sont-ils arrivés sur les îles avant que Léonard de Saint Jean-Baptiste ne meure ?

n'avait guère évolué : aucune légitimité romaine ne leur fut encore accordée et ils tombèrent même, d'un point de vue numérique, dans un seuil très critique. Si les Tourangeaux pouvaient encore rivaliser avec les autres ordres du temps des propriétaires, ils étaient maintenant clairement distancés par leurs concurrents.

### *Aucune avancée territoriale*

Les carmes, de 1664 à 1678, ne connurent aucune avancée territoriale. Pourtant, ils furent à plusieurs reprises sollicités pour s'étendre vers d'autres territoires mais faute d'un effectif suffisant, ils durent laisser leur place à d'autres congrégations.

La conquête française de la partie britannique de Saint-Christophe (1667) offrit au Carmel l'occasion de s'implanter sur de nouvelles terres : une église accompagnée d'une riche habitation<sup>234</sup> leur fut en effet proposée dans la partie britannique de l'île laissée vacante. Néanmoins, le vicaire Hyacinthe de la Sainte-Trinité était incapable de fournir les trois religieux nécessaires à la desserte de ces lieux<sup>235</sup> : il ne pouvait alors compter sur cette île – outre lui-même – que sur Léonard de Saint Jean-Baptiste présent dans les églises de l'Ouest de Saint-Christophe ainsi que sur le frère Thomas du Saint-Sacrement utilisé dans l'habitation de la Basse-Terre<sup>236</sup>. Si le Carmel fut contraint de refuser cet établissement, nous ne pouvons pas en dire de même des dominicains qui semblent au contraire avoir saisi l'opportunité laissée par les Tourangeaux pour étendre leur influence aux Antilles. Le père Labat nous apprend en effet que les anciens temples protestants de la partie britannique de Saint-Christophe passèrent aux jacobins afin que ces derniers administrent aux catholiques français et irlandais les sacrements demandés<sup>237</sup>. Le traité de Bréda rendit aux Anglais leurs anciennes possessions mais cette conquête éphémère permit tout de même à l'ordre de Saint-Dominique de prendre pied, après la Guadeloupe et la Martinique, sur une troisième île majeure des Caraïbes.

Quelques années plus tard, en 1668, une histoire similaire se répéta puisque le vicaire provincial Hyacinthe de la Sainte-Trinité fut à nouveau contraint de refuser, au général des îles d'Amérique La Barre, un établissement en Martinique que les capucins, eux, purent accepter<sup>238</sup>. Cette occasion manquée constitue pour plusieurs raisons un tournant dans l'histoire des missions tourangelles. La Martinique était en effet en train de devenir, grâce à la révolution sucrière, la principale place des Petites Antilles au détriment d'une Guadeloupe qui

---

<sup>234</sup> Elle offrirait de forts revenus : lettre 13 (19-33)

<sup>235</sup> Lettre 13 (19-33)

<sup>236</sup> Annexe 2: l'effectif des carmes (1664-1678)

<sup>237</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 231

<sup>238</sup> Lettre 20 (74-84)

connaissait, elle, un certain repli sur le plan économique<sup>239</sup>. La plupart des ordres religieux antillais prirent en considération ce tournant conjoncturel puisque les jésuites, les dominicains et maintenant les capucins s’y étaient tous installés pour profiter sur le plan religieux du fort dynamisme de l’île. Ainsi, dans ce panorama, seul le Carmel manquait et d’ailleurs il ne sut jamais rattraper ce retard puisqu’à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle il n’avait toujours pas acquis de possessions en Martinique<sup>240</sup>. Si les Tourangeaux n’avançaient plus territorialement, les franciscains profitaient eux d’un nouvel élan : après avoir été expulsés des îles puis remplacés par les carmes à Saint-Christophe en 1646, ils offrirent deux décennies plus tard un meilleur visage. Le 18 décembre 1670, le roi ordonna même aux capitaines de vaisseaux, lieutenants et gouverneurs des cités de faciliter le passage du religieux Ignace de Rouen supérieur de la mission capucine en Martinique et en Grenade<sup>241</sup>. Cette protection royale préfigurait les futures conquêtes de l’ordre qui, dans les années 1670, s’étendit vers la Guadeloupe, Saint-Domingue<sup>242</sup> et Saint-Christophe aux dépens dans certains cas du Carmel lui-même.

### *Pire : un recul ?*

Les carmes ne se contentèrent pas de manquer des occasions de s’établir vers d’autres horizons, ils étaient aussi dans la période étudiée menacés sur leurs propres territoires. L’acte de fondation du 20 janvier 1650<sup>243</sup> obligeait les carmes à fournir au moins trois religieux pour servir les églises de l’Anse-des-Ouignes et de l’Anse-à-Louvet dans la partie Ouest de Saint-Christophe mais cette mesure, faute d’ecclésiastiques suffisants, fut rarement respectée par les Tourangeaux. L’arrivée des dominicains à Saint-Christophe offrit aux habitants, après les carmes et les jésuites, une troisième puissance religieuse sur laquelle ils pouvaient compter en cas de défaillance des autres. Ainsi, les jacobins, sans emplois, après le recouvrement britannique de Saint-Christophe en 1669, furent logiquement appelés – comme en témoigne Hyacinthe de la Sainte-Trinité<sup>244</sup> – pour pallier le déficit numérique des Tourangeaux. Le père Labat nous confirme d’ailleurs cette extension dominicaine puisque selon lui son ordre conserva à Saint-Christophe « *une petite chapelle et une habitation après que l’on eut rendu*

---

<sup>239</sup> De 1670 à 1700, le nombre d’exploitations sucrières et d’esclaves n’augmenta pas de manière significative mais se caractérisa plutôt par une stagnation. La lettre 20 (77) se fait d’ailleurs l’écho de ce changement de conjoncture puisque selon celle-ci, les navires de France arrivaient d’abord en Martinique.

<sup>240</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 382-386

<sup>241</sup> D’ALLANCHE Daniel, « La mission des capucins français dans les Antilles au XVII<sup>e</sup> siècle », *Études franciscaines*, 1904, XII, p 171

<sup>242</sup> *Ibid.*..., p 172

<sup>243</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>244</sup> « *S’il ne me vient de l’aide devant que les Anglois retournent en cette isle, qui sera au plus tard dans deux ou trois mois, je seray contraint de quitter deux de nos eglises et les donner aux peres jacobins n’ayant pas de religieux a y mettre* » : lettre 23 (6-10)

*aux Anglois la partie de cette île*<sup>245</sup> ». Les carmes perdirent donc le bénéfice de leurs quartiers à l'Ouest de l'île, au profit des dominicains d'abord qui bénéficièrent dès 1669 de l'Anse-des-Ouignes<sup>246</sup> puis des capucins qui toujours selon le père Labat s'occupaient avant la guerre de la ligue d'Augsbourg de deux églises à Saint-Christophe dont celle de l'Anse-à-Louvet<sup>247</sup>.

Si la faiblesse numérique des carmes contraignit ces derniers à perdre de l'influence sur le bassin caribéen, la guerre de Hollande apporta aussi son lot de méfaits. Le pillage de l'île de Marie-Galante par les troupes bataves de Jacob Binckès en 1676 mit en effet fortement à mal les habitations carmes en ce lieu : les Tourangeaux qui n'étaient déjà plus très nombreux aux Antilles furent ainsi contraints à quitter pour quelque temps leurs possessions<sup>248</sup>. Ce départ était assez préjudiciable pour le Carmel car il était, depuis 1660, le seul ordre présent sur l'île, et fort de cette exclusivité il avait investi, grâce à son religieux Ferdinand de Saint-Claude, dans l'édification de quelques édifices spirituels à Marie-Galante à la fin des années 1660<sup>249</sup>.

Le constat est donc assez cinglant pour les Tourangeaux, qui incapables de garder leurs positions, se font dépasser par l'ensemble de leurs concurrents : jésuites, capucins et dominicains forment un triptyque gagnant que les carmes, malgré les profits dont ils bénéficiaient au temps des propriétaires, n'arrivent plus à concurrencer. Pour autant, si la situation tourangelle se montrait très critique en 1678, la province de Touraine était loin d'abandonner toutes ses prétentions américaines.

### **3) 1678-1699 : un renouveau ?**

#### *a) 1678-1690 : une amélioration notable*

La position catastrophique dans laquelle se trouvaient les missions tourangelles après la guerre de Hollande marqua paradoxalement le début d'un renouveau pour les entreprises apostoliques. Les supérieurs, face à cette série de difficultés rencontrées, auraient pu à ce moment-ci abandonner l'aventure américaine mais ils en décidèrent autrement en poursuivant les premiers efforts investis aux Antilles en 1669. D'un point de vue numérique, cela se traduisit par un renforcement des rangs caribéens : en 1679, les carmes américains passèrent d'un religieux à trois<sup>250</sup> ; puis en 1680 l'effectif doubla même pour atteindre six

---

<sup>245</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 241

<sup>246</sup> La description du père Labat coïnciderait à cet endroit

<sup>247</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 24-25

<sup>248</sup> Lettre 79

<sup>249</sup> Lettre 24 (19-28) ; lettre 19 (50-60)

<sup>250</sup> Annexe 3 de ce chapitre



membres<sup>251</sup>. Cette avancée permit au Carmel d'adopter une politique de reconquête territoriale<sup>252</sup> que symbolise l'acte juridique du 26 juin 1680<sup>253</sup>. Certes, si celui-ci s'avère être la vente d'une partie des terres carmes de Marie-Galante, cette dernière ne préfigurait pas pour autant l'abandon des prétentions de l'ordre sur cette île. La congrégation était en effet incapable de remettre en culture ses domaines tombés en friche à la suite des pillages hollandais, elle souhaitait donc – comme l'annonce le contrat – se libérer de cette charge financière pour mieux recouvrer ses possessions de Marie-Galante à l'avenir<sup>254</sup>.

Néanmoins, cette petite amélioration de la condition des missionnaires entre 1678 et 1680 laissa place dans les cinq années suivantes à une stagnation numérique dont témoignent les plaintes émanant des autorités royales. Le 30 septembre 1683, le marquis de Seignelay reçut en effet l'ordre du roi – qui, depuis 1674<sup>255</sup>, avait une autorité directe sur les îles – d'écrire au provincial de Touraine pour lui ordonner de « *faire passer incessamment*<sup>256</sup> » six religieux dans les îles d'Amérique car les carmes américains ne seraient pas en nombre suffisant pour exercer correctement « *les fonctions curiales dans les quartiers qu'ils sont obligés de desservir*<sup>257</sup> ». Le Carmel tarda pourtant, semble-t-il, à répondre aux exigences monarchiques puisqu'en 1685 un mémoire royal annonçait que seulement six Tourangeaux étaient présents aux Antilles<sup>258</sup>. La plus haute sphère de l'État devait donc clairement commencer à s'impatienter du peu de moyens donnés aux missions caribéennes par la province de Touraine et c'est ce qui contraignit sûrement cette dernière à renouveler ses efforts.

Il semblerait en effet que quelques mois après ce mémoire de 1685, les supérieurs se seraient enfin décidés à soutenir plus efficacement l'apostolat américain et cela ne fut pas sans conséquences sur la vie des Antillais.

J'ai tenté en recoupant les sources, une estimation de l'effectif carme entre 1685 et 1690 (annexe 3). Nous pouvons y voir de prime abord que la province envoya aux îles les six religieux réclamés par le marquis de Seignelay<sup>259</sup> ce qui lui permit, malgré les quelques décès,

---

<sup>251</sup> Annexe 3 de ce chapitre. Cette amélioration est visible dans la lettre 28 (5-13) : le vicaire dit que les maisons sont aujourd'hui fournies de religieux contrairement à autrefois. Cette augmentation de l'effectif lui permit de rentrer en France pour rendre compte des missions.

<sup>252</sup> En ce sens nous apprenons que les carmes entreprirent une église en Guadeloupe mais à cause de l'endettement, les travaux étaient cependant suspendus (lettre 27 : 26-29)

<sup>253</sup> Document 79 : vente d'une partie des terres de Marie-Galante au sieur Charpin

<sup>254</sup> Document 79

<sup>255</sup> Date de la fin de la compagnie colbertiste

<sup>256</sup> Lettre 62 (9)

<sup>257</sup> Lettre 62 (4-7)

<sup>258</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 213

<sup>259</sup> L'annexe 3 de ce chapitre est basée sur des estimations que je pense être les plus proches de la réalité mais je ne peux nier qu'il me manque certains éléments pour confirmer ces données. Néanmoins, tous les religieux présents ont été recensés : la situation numérique fut indéniablement plus confortable en ces années.

d'avoir enfin un nombre raisonnable de missionnaires. Pour preuve, nous ne recensons aucune plainte, dans la correspondance de 1688 à 1690, sur l'effectif tourangeau, bien au contraire la relation épistolaire témoigne d'une certaine vitalité puisqu'avec encore 12 carmes en avril 1690<sup>260</sup>, les missionnaires disposaient de moyens intéressants pour s'étendre vers de nouveaux horizons.

Les Tourangeaux purent déjà réoccuper le terrain spirituel à Marie-Galante, où ils étaient toujours le seul ordre présent, et de façon plus significative qu'autrefois puisqu'ils n'hésitèrent pas à y placer, dans cette période faste, souvent trois ou quatre religieux<sup>261</sup>. En Guadeloupe, ils répondirent mieux à leurs obligations pastorales<sup>262</sup> en plaçant un nombre similaire d'ecclésiastiques qu'à Marie-Galante. Du côté de Saint-Christophe, la perte des quartiers de l'Ouest de l'île<sup>263</sup> n'empêcha pas Boniface de Saint-Georges de construire une nouvelle église à la Basse-Terre en 1688<sup>264</sup> ; de plus, l'expulsion des Anglais du territoire kittitien<sup>265</sup> en août 1689 incita le roi à payer la pension d'un carme pour « *dire la messe et faire les fonctions curiales au fort du quartier nouvellement conquis*<sup>266</sup> » bien que cette extension fût très éphémère puisque les Britanniques reprirent entièrement Saint-Christophe en juin 1690<sup>267</sup>. Enfin, en plus de ces progressions territoriales, n'oublions pas de signaler les quelques tribulations pastorales du Carmel à Saint-Domingue, qui depuis 1678 était reconnue comme partiellement française par le traité de Nimègue. Archange de Saint-Guillaume exerça en effet des activités spirituelles – sûrement à partir de 1685 ou 1686 – à Nippes et au Rochelois, au sud de l'île, où il aidait les capucins à qui ces paroisses appartenaient<sup>268</sup>. Quelques années plus tard, au mois de février 1688, il fut rejoint par Zacharie de Sainte-Tècle<sup>269</sup> mais l'effectif carme se limita néanmoins à deux religieux en ces lieux. Les autres missionnaires tourangeaux n'avaient de plus presque aucunes nouvelles de ces derniers car les vents ne permettaient pas de naviguer facilement jusqu'à eux : ainsi Antoine de Sainte-Anne

---

<sup>260</sup> Lettre 100 et annexe 3

<sup>261</sup> Annexe 3 ; lettre 100 le roi payait en 1690 les pensions de trois carmes pour Marie-Galante. Néanmoins après le pillage des îles durant la guerre de la ligue d'Augsbourg, l'ordre fut obligé de retirer un de ses religieux pour n'en laisser que deux.

<sup>262</sup> Annexe 3 ; lettre 100 le roi payait en 1690 les pensions de trois carmes pour la Guadeloupe

<sup>263</sup> L'Anse-à-Louvet et l'Anse-des-Ouignes

<sup>264</sup> Lettre 36 (ligne 4-13), lettre 37 (ligne 14-29), lettre 39 (24-25)

<sup>265</sup> Territoire de Saint-Christophe aujourd'hui Saint-Kitts-et-Nevis

<sup>266</sup> Lettre 100

<sup>267</sup> BUTEL Paul, ... *op.cit.*, p 84

<sup>268</sup> LABAT Jean-Baptiste, ... *op.cit.*, Tome 5, p 210-211

<sup>269</sup> Lettre 33 (4-10)

peinaut à « *scavoir l'état spirituel et temporel de leurs affaires*<sup>270</sup> » et sans possibilité de les visiter était contraint de « *les abandonner à leur bonne foy*<sup>271</sup> ».

Malgré ces quelques limites, le renouveau du Carmel était impressionnant : de 1678 à 1690 il était passé de deux religieux à douze et avait pu renforcer ses positions territoriales. Cependant, ces progrès indéniables ne pouvaient masquer entièrement les anciennes difficultés décrites précédemment.

### b) Des limites

Les belles promesses de la fin des années 1680 furent malheureusement annihilées par la guerre de la Ligue d'Augsbourg. Il était en effet particulièrement difficile pour la province de Touraine de renouveler son effectif missionnaire puisque les traversées devenaient trop dangereuses et incertaines en ces temps conflictuels<sup>272</sup>. L'annexe 3 montre bien la chute numérique du Carmel américain après le traité de Ryswick : la correspondance de 1698 à 1699 atteste la présence de huit carmes tout au plus sans avoir la certitude qu'ils fussent tous sur les îles au même moment. D'ailleurs, pour aller, dans ce sens, les plaintes au sujet d'un effectif insuffisant qui avaient disparu une décennie plus tôt reprurent après le conflit d'Augsbourg<sup>273</sup>. La progression tourangelle aux Antilles connut donc un sérieux coup d'arrêt avec la guerre et aussi bien sur un plan numérique que territorial.

Les possessions françaises affichèrent leur vulnérabilité dans ces rivalités internationales. De prime abord Saint-Christophe qui fut perdue en juin 1690<sup>274</sup>, obligeant carmes comme colons à quitter l'île pour les dépendances voisines : autrement dit la Guadeloupe pour les Tourangeaux. Le sujet de discussion principal de la correspondance après le traité de Ryswick était de savoir comment les carmes allaient recouvrer leurs anciennes terres kittitiennes à la Basse-Terre<sup>275</sup>. Certes, si ces derniers réussirent, en négociant avec les Anglais, à reprendre possession de cette habitation fondatrice de leurs missions, nous ne pouvons cependant pas dire que l'entreprise fut une réussite : ils n'avaient déjà pas les fonds nécessaires pour défricher le domaine devenu inculte après la guerre<sup>276</sup>; d'autre part l'aventure fut éphémère puisque les Britanniques conquièrent à nouveau l'île en 1702<sup>277</sup>.

---

<sup>270</sup> Lettre 100

<sup>271</sup> Lettre 100

<sup>272</sup> Lettre 101 : « *Je ne crois pas d'ailleurs qu'il soit à propos que j'en renvoie aucun à cause des périls de la guerre* »

<sup>273</sup> Lettre 47 (8-13), lettre 48 (14-16 et 40-46), lettre 49 (17-28, 30-36), lettre 50 (75-81), lettre 52 (9-14)

<sup>274</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 84

<sup>275</sup> *Supra* : Chapitre 2

<sup>276</sup> Rodolphe de Saint-Jean vit ainsi dans des conditions désastres qui furent la cause de sa mort : lettre 53

<sup>277</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 86

À ce coup dur s'ajouta aussi la perte des paroisses dominguoises puisqu'aucun carme ne se trouvait aux Grandes Antilles après la guerre. Les Tourangeaux ne perdaient pourtant pas l'espoir de voir leur ordre y revenir un jour : selon Estienne de Saint-Quentin les missionnaires « *se zelent po[ur] restablir la mission a S[ain]t-Domingue*<sup>278</sup> » où « *Monsieur du Casse – le célèbre flibustier – se ferait un plaisir* » de les accueillir<sup>279</sup>. D'autant plus que pour Maximien de Saint-Pierre, cette île n'est pas à abandonner car c'est celle où « *sa maiesté semble prendre plus de soin d'establir*<sup>280</sup> ». Si la Martinique était dans les années 1660 en plein boom<sup>281</sup>, Saint-Domingue à la fin des années 1690 prenait, elle, son essor économique annonçant l'avenir glorieux qu'elle connut au 18<sup>ème</sup> siècle où « la perle des Antilles » prospéra grâce au commerce du sucre. Les carmes avaient donc conscience de l'intérêt qu'ils avaient à reprendre la mission dominguoise et de ce fait ils réclamèrent à leurs supérieurs de nouveaux religieux pour disposer des moyens nécessaires à leurs ambitions<sup>282</sup>. Néanmoins, aucune source n'atteste de la présence du Carmel sur l'île à sucre dans les années 1700<sup>283</sup> : ainsi comme la Martinique quelques décennies plus tôt, l'ordre rata une nouvelle occasion de s'implanter dans le territoire antillais le plus dynamique économiquement. L'extension du carmel caribéen vers les Saintes au début du 18<sup>ème</sup> siècle – où il maîtrisait, semble-t-il une paroisse<sup>284</sup> – ne lui permit pas de sauver un bilan qui apparaîtrait en 1702 comme plus que décevant. Certes, nous ne pouvons nier que les missionnaires eurent la volonté après Ryswick de reprendre une politique d'extension territoriale aussi bien à Saint-Christophe qu'à Saint-Domingue et même à Saint-Martin où Estienne de Saint-Quentin aimerait voir son ordre prendre possession des anciens quartiers qu'il avait acquis en 1650<sup>285</sup> ; or tous ses projets échouèrent, par la faute dans certains cas du contexte politique mais surtout en raison du manque de moyens donnés par la province de Touraine à ses religieux américains. L'ordre avait donc vu sa zone territoriale considérablement se réduire tout au long du 17<sup>ème</sup> siècle pour finalement se refermer en 1702 sur un espace assez faible en superficie – au regard de la carte des Petites Antilles – correspondant à la Guadeloupe et ses proches dépendances : à savoir les minuscules îles de Marie-Galante et des Saintes<sup>286</sup>. Les ambitions initiales de la congrégation

---

<sup>278</sup> Lettre 48 (40-46)

<sup>279</sup> Lettre 48 (46)

<sup>280</sup> Lettre 49 (34-35)

<sup>281</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>282</sup> Lettre 48 (40-46) ; lettre 49 (30-36)

<sup>283</sup> Le père Labat fait le tour d'horizon des congrégations religieuses présentes après 1700 à Saint-Domingue et le Carmel n'apparaît pas : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 210-211

<sup>284</sup> Selon le père Labat : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 231

<sup>285</sup> Lettre 48 (44)

<sup>286</sup> Cette faible superficie fit même dire à Rodolphe de Saint-Jean qu'il n'y avait pas besoin de nouveaux religieux sur les îles faute d'emplois suffisants : lettre 51 (58-61)

tourangelle dans les premières années de ses missions caribéennes furent loin d'être assouvies, au contraire les ratés kittitien, martinais, martiniquais et dominguois nous laissent sur un sentiment d'échec que la comparaison avec les autres ordres ne fait que confirmer.

c) *Le Carmel : le maillon faible*

Malgré ses efforts, le Carmel apparaît toujours en cette fin de siècle comme le maillon faible des différentes congrégations antillaises.

*L'occupation de l'espace*

En 1694, les dominicains comptaient – contrairement aux Tourangeaux – douze religieux en Martinique<sup>287</sup>, leur mission principale, où ils administraient sept paroisses<sup>288</sup>; de même qu'ils disposaient toujours de cinq membres en Guadeloupe<sup>289</sup>: l'île fondatrice de leur aventure américaine (1635); enfin, à cette date, ils se trouvaient également à Sainte-Croix mais pour très peu de temps puisque la colonie française fut contrainte à quitter les lieux en 1696 pour rejoindre Saint-Domingue<sup>290</sup>. En cette dernière, les jacobins jouissaient d'ailleurs de trois paroisses que furent l'Esterre, la Petite Rivière, et le Cul-de-Sac dans la partie Ouest de l'île nommée Léogane<sup>291</sup>. Le départ des capucins de Saint-Domingue en 1703 permit aux dominicains d'étendre encore plus leur influence sur l'Hispaniola française<sup>292</sup>.

Les franciscains avaient en effet été les premiers missionnaires à s'implanter sur la future perle des Antilles au sortir de la guerre de Hollande<sup>293</sup>. De ce fait ils administraient jusque 1703 les plus belles paroisses de l'île: toutes celles du Nord ainsi que quelques-unes du Sud dont Nippes et Le Rochelois<sup>294</sup> où ils avaient travaillé en commun avec les carmes durant une courte période. Le père Labat ignore dans sa relation les raisons qui poussèrent les capucins à quitter ces riches lieux: les uns disaient que c'était à cause du grand nombre de religieux qui y mourraient, les autres insinuaient que les commandants s'étaient plaints d'eux<sup>295</sup>. Bref, dans tous les cas, ce furent les jésuites qui les remplacèrent à Saint-Domingue<sup>296</sup>. À cet échec s'ajoutait aussi la perte de leurs églises de la Cabesterre<sup>297</sup> à Saint-Christophe que les capucins

---

<sup>287</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 2, p 4

<sup>288</sup> *Ibid...*, Tome 2, p 4

<sup>289</sup> *Ibid...*, Tome 2, p 4

<sup>290</sup> *Ibid...*, Tome 2, p 4

<sup>291</sup> *Ibid...*, Tome 5, p 210-211

<sup>292</sup> *Ibid...*, Tome 5, p 210-211

<sup>293</sup> D'ALLANCHES Daniel, ...*op.cit*, p 172

<sup>294</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 5, p 210-211

<sup>295</sup> *Ibid...*, Tome 5, p 210-211

<sup>296</sup> *Ibid...*, Tome 5, p 210-211

<sup>297</sup> La Cabesterre signifie la partie Ouest de l'île. Ils y administraient l'église de l'Anse-à-Louvet et celle de la Pointe-de-Sable: toute deux au sud-ouest de Saint-Christophe dans le quartier de la Pointe-de-Sable.

durent quitter durant la guerre<sup>298</sup>. Malgré ces défaillances, la situation des franciscains restait enviable à la fin du siècle : ils disposaient de cinq paroisses en Martinique ; ils continuaient leurs travaux en Guadeloupe et à Grenade<sup>299</sup> ; enfin après une requête du procureur général des capucins le 21 février 1684<sup>300</sup>, la Propagande avait autorisé ces derniers à s'implanter sur les îles de Saint-Martin et de Saint-Barthélemy<sup>301</sup>.

Les jésuites surent, eux aussi, conserver l'essentiel de leurs positions. Certes, ils furent contraints de quitter – au même titre que le Carmel – leurs possessions kittitiennes en 1702 mais ils pouvaient cependant toujours compter sur leurs paroisses martiniquaises et guadeloupéennes auxquelles vinrent s'ajouter les gains dominguois en 1703<sup>302</sup>. De plus, les jésuites se firent remarquer dans l'évangélisation des Amérindiens puisqu'ils envoyaient un missionnaire et un frère coadjuteur chez les « sauvages » de l'île Saint-Vincent<sup>303</sup> ; de même que depuis 1664, ils œuvraient à Cayenne en Guyane<sup>304</sup>.

Ce panorama des forces religieuses antillaises<sup>305</sup> permet une conclusion sans équivoque : le Carmel apparaissait bien, parmi les ordres caribéens, comme le plus démuné. Les problèmes rencontrés dans la quête des droits apostoliques ne font d'ailleurs que renforcer ce sentiment.

### *L'obtention des droits romains*

De 1678 à 1699, nous retrouvons à deux reprises dans la correspondance des plaintes au sujet de la législation romaine : d'abord chez Prosper de la Présentation en 1680<sup>306</sup> et puis avec Maximien de Saint-Pierre en 1698<sup>307</sup>. Tous deux soulignèrent les limites de leur légitimité puisqu'ils s'autorisaient à exercer en Amérique les mêmes droits que les autres religieux sur une « *prétendue communication de privilèges*<sup>308</sup> » donnée par le pape aux ordres mendiants ; alors que toutes les autres congrégations – excepté le Carmel – disposaient à la tête de leurs missions caribéennes en 1694, selon le père Labat, d'un préfet apostolique à qui la congrégation *De Propaganda fide* avait concédé les pouvoirs nécessaires pour le spirituel

---

<sup>298</sup> Ils ne tentèrent pas de recouvrer leurs possessions après la (en 1702, pas de capucins sur l'île de Saint-Christophe) : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 474-476

<sup>299</sup> *Ibid.*..., Tome 1, p 231

<sup>300</sup> D'ALLANCHES Daniel, ...*op.cit.*, p 174

<sup>301</sup> La situation de ces îles après la guerre de la Ligue d'Augsbourg était délicate : il semble en effet qu'il n'y avait plus de religieux et les capucins n'y revinrent que quelques temps plus tard.

<sup>302</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 5, p 210-211

<sup>303</sup> *Ibid.*..., Tome, p 231

<sup>304</sup> *Ibid.*..., Tome 1, p 231

<sup>305</sup> Nous pouvons ajouter à ce panorama les religieux de la charité qui sont un ordre des religieux hospitaliers : avant la guerre de la Ligue d'Augsbourg, nous les retrouvons à la Basse-Terre de Saint-Christophe, en Guadeloupe où ils possédaient un hôpital et enfin en Martinique : *Ibid.*..., Tome 5 (p 26-27) ; Tome 2 (p 270-271) ; Tome 1 (p 69-72)

<sup>306</sup> Lettre 27 (33-41)

<sup>307</sup> Lettre 49 (38-46)

<sup>308</sup> Lettre 49 (42-43)

des îles<sup>309</sup>. Pourtant, les supérieurs tourangeaux ne s'étaient pas montrés inertes : en 1681, le vicaire Raphaël de Sainte-Agnès, s'apprêtait à se rendre à la « *congrégation*<sup>310</sup> » ; en 1687, les carmes s'adressèrent à nouveau au dicastère romain, pour bénéficier des fameuses facultés romaines aussi bien aux Antilles qu'aux îles anglaises où la province avait entamé des missions à cette date-ci<sup>311</sup>. Néanmoins ces requêtes furent sans suite<sup>312</sup> et les Tourangeaux finirent par se contenter de cette légitimation de leurs entreprises apostoliques plus ou moins bancaire<sup>313</sup>. La position du Carmel semblait donc fragile et si les missionnaires tourangeaux pouvaient exercer des fonctions curiales, c'était avant tout, selon le père Labat, grâce « *à la tolérance des autres religieux*<sup>314</sup> ».

Pour conclure, il est indéniable que les moyens donnés aux carmes américains furent clairement insuffisants. Le premier responsable de cet échec restait la province de Touraine qui n'offrit pas à ses missionnaires les ressources numériques nécessaires pour mener des politiques ambitieuses ; d'autant plus que nous pouvons douter de son engagement quand nous voyons l'état critique des relations existantes entre les carmes et les institutions européennes. La province de Touraine défendit-elle si bien ses missionnaires devant Rome et la royauté française ? Les propos de la correspondance laissent penser le contraire puisque l'ensemble des questions juridiques qu'elle traite – aussi bien les tensions avec les hommes de la Compagnie que l'incapacité à obtenir les facultés apostoliques – ne relèvent pas du pouvoir des missionnaires mais bien des supérieurs tourangeaux. Ces derniers assumèrent d'ailleurs pleinement le caractère accidentel de leur entreprise américaine qui s'est paradoxalement maintenue aux Caraïbes avant tout grâce au soutien des puissances locales – autrement dit les seigneurs et les gouverneurs – plus qu'à celui de sa province : d'où les difficultés vécues par le Carmel antillais à la fin du régime des propriétaires.

Néanmoins, ne caricaturons pas l'histoire des missions tourangelles, certes s'il ressort de celle-ci un constat général d'échec, il a pu exister des périodes plus prospères comme en témoigne la fin des années 1680. Que devint donc l'ordre au 18<sup>ème</sup> siècle ?

---

<sup>309</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 245

<sup>310</sup> Lettre 31 (53-58)

<sup>311</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 400-401

<sup>312</sup> Nous n'avons aucune certitude au sujet du voyage de Raphaël de Saint-Agnès à Rome : s'y est-il rendu ? Parle-t-il de la congrégation romaine ?

<sup>313</sup> « *Ce fondement me paroît bien foible et cete communication bien tirée* » disait Maximien de Saint-Pierre : lettre 49 (44-45)

<sup>314</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 233



Les sources ne permettent pas de le savoir aussi bien que pour le 17<sup>ème</sup> siècle mais j'ai tout de même à ma disposition un document tiré des archives de l'ordre par Van Den Eerenbemt sur l'état des missions autour de 1778<sup>315</sup>. Ce dernier nous montre qu'il y eut des évolutions positives notables : elles sont au nombre de deux. D'abord, nous apprenons que le révérend père Étienne Bourginau possédait le titre de vice-préfet apostolique et supérieur général de la mission des carmes de la Province de Touraine : cette titulature signifiait donc que l'ordre avait enfin obtenu les facultés missionnaires nécessaires de la part de Rome. Le père Labat confirme d'ailleurs ce changement puisque selon lui la Propagande autorisa enfin le Carmel à exercer des fonctions similaires aux autres ordres en 1710<sup>316</sup>. D'autre part, nous pouvons également noter qu'en 1776 l'effectif des carmes aux îles d'Amérique fut de quatorze religieux : l'évolution numérique était certes légère mais elle restait donc positive. Néanmoins un bémol doit être apporté car les Tourangeaux restaient toujours confinés à un espace territorial réduit correspondant à une zone proprement guadeloupéenne : ils possédaient en effet cinq paroisses en Guadeloupe et quatre autres dans les dépendances de cette dernière île, à savoir une aux Saintes et trois à Marie-Galante. La conséquence directe de cette faible superficie fut que pour la première fois les carmes étaient trop nombreux sur les îles : certains se trouvaient sans paroisses à administrer et avaient pour rôle de remplacer les religieux décédés ou partis.

La situation, même à la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, est donc à nuancer et encore plus au regard de l'évolution des autres ordres antillais. Certes, les jésuites furent contraints de quitter les îles d'Amérique un peu plus tôt mais les dominicains et les capucins – avec rien que pour la Dominique 9 paroisses pour ces premiers et 13 pour ces derniers<sup>317</sup> – surpassaient toujours le Carmel sur tous les fronts. La province de Touraine avait-elle un problème avec ses missionnaires ? Nous pourrions véritablement le croire, et après avoir dressé ce constat sans complaisance, il s'agit maintenant d'en expliquer les causes. Pour cela, il me semble indispensable de s'intéresser au fonctionnement de l'ordre étudié et ceci autant en surface qu'en profondeur : en effet, aussi bien les aspirations contemporaines de la province de Touraine que les racines théologiques du Carmel peuvent nous aider à nourrir notre compréhension des missions caribéennes. Allons donc y chercher les réponses à nos questions.

---

<sup>315</sup> Entre 1778 et 1783: VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 382 à 386

<sup>316</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 2, p 268-270

<sup>317</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 382 à 386

## **Chapitre 5. La province de Touraine au 17<sup>ème</sup> siècle**

L'histoire de la province de Touraine s'avère être un bon point de départ pour rechercher des réponses à nos questions. Nous avons vu en introduction<sup>1</sup> que celle-ci s'illustra tout particulièrement au 17<sup>ème</sup> siècle grâce à Philippe Thibault qui, en 1604, lança son mouvement réformateur communément appelé l'observance de Rennes. Cette dernière eut un tel succès qu'elle se diffusa en moins de quarante ans dans l'intégralité des couvents tourangeaux. La réforme se développa même au-delà du cadre provincial puisque partie de Bretagne, elle se prolongea dans les six autres provinces françaises, en Flandre, en Allemagne, en Italie, en Pologne et même jusqu'au Nouveau Monde par le biais de l'expérience missionnaire. Toute cette progression se fit en à peine un demi-siècle durant lequel la province de Touraine aurait connu, selon l'historiographie ses plus belles heures : cette dernière a en effet systématiquement opposé le premier 17<sup>ème</sup> siècle glorieux de la réforme à un second 17<sup>ème</sup> siècle décadent, sombre et noirci et sur lequel elle s'est d'ailleurs beaucoup moins renseignée. Ainsi, les deux uniques ouvrages sur la province tourangelle, à savoir la thèse de spiritualité de Suzanne-Marie Bouchereaux (1950)<sup>2</sup> et la monographie du P. Janssens (1963)<sup>3</sup>, qualifièrent les destinées de l'observance rennais d'une façon similaire : les promesses des premiers jours auraient laissé place aux réalités moins enchantées du lendemain comme si la course réformatrice ne disposait plus d'un élan suffisant pour avancer, une fois la moitié du siècle passée. Les deux auteurs ne s'opposèrent donc pas sur le sort du mouvement tourangeau mais plutôt sur les raisons qui expliqueraient son coup d'arrêt après 1650. Pour Suzanne-Marie Bouchereaux, le responsable de cette langueur serait Philippe Thibault à qui elle reprocha, du fait de son caractère mesuré et prudent, de ne pas être allé aussi loin que les Déchaux en fondant une nouvelle congrégation<sup>4</sup> : la réforme rennais, en

---

<sup>1</sup> *Supra* : introduction

<sup>2</sup> BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1950

<sup>3</sup> *Les origines de la réforme des carmes en France au XVII<sup>ème</sup> siècle*, La Haye, Springer, 1963

<sup>4</sup> L'observance thérésienne lancée par sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix forma le Carmel déchaussé au 16<sup>ème</sup> siècle : cette branche du Carmel fut la seule rescapée de l'époque révolutionnaire en France. Les Grands Carmes (l'autre branche dans laquelle sont restés les Tourangeaux) ont disparu à la Révolution pour ne revenir en France qu'en 1993 à Nantes et officiellement en 1994 par l'inauguration du couvent.

restant dans une structure ancienne<sup>5</sup>, s'interdit donc, selon elle, de connaître le même dynamisme que sa « sœur » thérésienne.

Ce point de vue fut réinterprété voire démenti par un auteur postérieur en la personne du P. Janssens en 1963. Pour ce dernier le déclin de l'observance devait être mis en lien avec le contexte : plus le siècle avancerait, moins les mentalités des clercs seraient en adéquation avec les prescriptions et l'atmosphère religieuse du début des années 1600. L'auteur s'attacha donc à revaloriser le rôle de Philippe Thibault<sup>6</sup> sans qui la Réforme n'aurait pu exercer, selon lui, une influence, certes temporaire, mais heureuse<sup>7</sup>.

Nous ne pouvons nier que ces divergences historiographiques eurent un rayonnement assez limité dans le monde universitaire car ces ouvrages furent édités et publiés dans une sphère proprement religieuse<sup>8</sup>. Néanmoins les idées qui en ressortent font écho à de nombreuses études sur les ordres monastiques qui ont toutes tendance à opposer un premier 17<sup>ème</sup> siècle glorieux – celui de l'efflorescence des congrégations religieuses réformatrices – à un second 17<sup>ème</sup> siècle moins fécond pour la quintessence spirituelle. Mon but dans cette partie est donc de mettre en rapport les missions caribéennes avec ce bilan historiographique. L'entreprise tourangelles en Amérique commença en effet à l'aube des années 1650 : dois-je ainsi mettre en parallèle les difficultés qu'elle subit avec ce « supposé tarissement » de la réforme dans la seconde partie du siècle ? Le constat doit, à mon sens, être plus nuancé. Si d'un côté il est indéniable que la situation américaine fut liée à l'évolution de l'observance rennaise en France et en Europe, il ne s'agit pas non plus de tomber directement dans la caricature en considérant que plus le temps passa plus la réforme de Philippe Thibault perdit de ses moyens et de son influence. L'histoire de l'observance bretonne de 1650 à 1700 connut des fluctuations – contrairement à ce que put le laisser penser parfois l'historiographie – avec des périodes plus délicates et d'autres plus brillantes. Nous chercherons donc plutôt à comprendre quelles responsabilités ont pu avoir les forces et les faiblesses de la province de Touraine, dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, sur la vie des missionnaires antillais. Pour cela je m'attarderai spécifiquement sur deux points. En premier lieu nous étudierons les destinées du

---

<sup>5</sup> Cette interprétation de l'ouvrage se trouve dans un compte-rendu le concernant : CATTÀ Étienne, « Suzanne-Marie Bouchereaux. La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson » dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, Année 1951, Volume 37, Numéro 130, p. 215-216

<sup>6</sup> Malgré sa prudence caractéristique avant de se lancer dans chaque action, celui-ci ne transigeait jamais une fois sa décision prise : JANSSENS, *Les origines de la Réforme des Carmes en France au 17<sup>ème</sup> siècle*, La Haye, Archives internationales des idées, 1969, p 134

<sup>7</sup> Il reproche d'autant plus à Bouchereaux d'opposer dans sa démarche le modéré Thibault au mystique Jean de Saint-Samson, or c'est ce premier qui a permis à ce dernier d'exercer toute son influence spirituelle sur les jeunes carmes. : *Ibid.*..., p 134

<sup>8</sup> Le révérend père Janssens est un carme et de l'autre côté l'ouvrage de Bouchereaux s'inscrit dans une collection intitulée « Études de théologie et d'histoire de la spiritualité ».

mouvement rennais en dehors de la province de Touraine pour mieux comprendre comment les évolutions de la politique extérieure purent influencer les entreprises caribéennes. Dans un second temps, nous nous concentrerons sur les affaires internes à la province en établissant un lien entre celles-ci et le devenir des missions américaines.

## 1) L'évolution de la réforme en France et en Europe à partir de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle

### a) Une réforme qui se tarit ?

À suivre l'historiographie, nous aurions tendance à répondre positivement à cette interrogation. Suzanne-Marie Bouchereaux, après avoir pris un peu de son temps pour « *jeter un coup d'œil sur la seconde moitié du siècle*<sup>9</sup> » conclut que l'œuvre de Philippe Thibault se révéla précaire. Le père Janssens est lui encore plus explicite : « *la ligne montante qu'on observe au cours des cinquante premières années de l'histoire de la Réforme, décline dans la deuxième moitié du 17<sup>ème</sup> siècle ; c'est du moins l'impression que laisse un premier examen rapide des faits*<sup>10</sup> ». S'ils ont dressé le même constat, ils ont reconnu aussi ses limites en avouant s'être très peu penchés sur la seconde partie du siècle : à eux deux, il est vrai, cela concerne quelques pages seulement. Néanmoins, leurs exemples et leurs analyses – aussi courts soient-ils – gardent un intérêt tout particulier pour l'étude des missions tourangelles. La lettre du général de l'ordre Antoine Philippini en 1649, relevée par Bouchereaux, fait par exemple le bilan de l'état de la réforme dans les provinces françaises et même européennes<sup>11</sup>. Nous pouvons y constater que si l'observance prospérait dans les couvents d'Aquitaine, de Province et de Gascogne ; elle suscitait néanmoins plus de discordes dans d'autres régions : « *nous sommes obligés d'avouer, hélas ! que dans les Provinces de Narbonne, de France et de Toulouse, il y a bien des épines et des ronces tout comme en Allemagne*<sup>12</sup> où il y a de grandes discussions et de grandes difficultés » s'exclamait ainsi le général. En 1649, la réforme ne faisait donc pas l'unanimité dans certains couvents où elle s'était diffusée quelques années plus tôt : les partisans de l'observance, en dehors de la Touraine, durent donc très rapidement composer avec des voix discordantes<sup>13</sup>. Le père Janssens nous confirme cette

---

<sup>9</sup> S-M BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 444

<sup>10</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 264

<sup>11</sup> Lettre du général Antoine Philippini aux supérieurs et à tous les religieux de la Province de Touraine : S-M BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 443

<sup>12</sup> Dans les couvents d'Aix-la-Chapelle et de Trèves : S-M BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 444

<sup>13</sup> « *À côté d'un noyau de religieux d'une haute valeur morale et spirituelle, il y avait la masse des tièdes et des hésitants* » : *Ibid.*..., p 441

situation tendue en s'intéressant plus particulièrement aux couvents narbonnais<sup>14</sup> : cinq de ces derniers adhèrent au mouvement parti de Bretagne de 1618 à 1637<sup>15</sup> mais par la suite aucune autre maison ne fut acquise à l'observance jusque 1669. Le père Marc de la Nativité, visiteur apostolique pour la province de Touraine, décrivit même la réforme, face à ce coup d'arrêt, comme languissante.

Nous pourrions rajouter à ces exemples précités la lettre 32 de notre correspondance dont l'intérêt n'est pas moindre pour cette étude. Bien qu'elle ne traite pas directement des missions, elle apporte des renseignements bienvenus sur les dissensions propres au Carmel européen en 1688. Dans celle-ci le provincial de Gascogne, fervent défenseur de la réforme, fit part de ses inquiétudes à son homologue tourangeau face à la montée des partisans de l'ancienne observance. Plusieurs opposants à la réforme se firent en effet entendre en 1688 : d'abord à Rome où un père brésilien nommé Emmanuel prêchait contre les constitutions de Touraine<sup>16</sup> ; la propagation de l'observance rennais était également en train d'être étouffée en Pologne – dont certains couvents étaient réformés depuis les années 1630<sup>17</sup> – car les pères flamands<sup>18</sup>, chargés de sa diffusion en cette région, reçurent l'ordre de stopper leurs actions<sup>19</sup>. Le Carmel européen du second 17<sup>ème</sup> siècle voyait donc deux groupes s'opposer : d'un côté les défenseurs de la réforme qui constituait le groupe le plus dynamique en raison de leur fulgurante progression dans la première moitié du siècle ; d'autre part les partisans de l'ancienne observance qui ne souhaitaient pas voir la réforme avancer plus que ce qu'elle n'avait fait jusqu'à présent. Néanmoins ne caricaturons par les rapports de force, certes si la réforme ne progressait plus autant qu'auparavant, elle arrivait tout de même – malgré quelques oppositions dans certains de ses couvents<sup>20</sup> – à garder ses acquis principaux dans toute l'Europe. De plus, les généraux de l'ordre se firent très souvent les protecteurs des

---

<sup>14</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 265

<sup>15</sup> L'influence énergique du père Bernard Bérard aidé de quelques tourangeau fut essentielle dans cette diffusion : *Ibid.*..., p 265

<sup>16</sup> Lettre 32 (20-26)

<sup>17</sup> La réforme s'est diffusée d'abord en Allemagne à partir de 1633 grâce à l'action du tourangeau Antoine de la Charité, puis gagna aussi à cette période la Pologne et s'installa à Cracovie et Varsovie.

BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, ...*op.cit.*, p 439

<sup>18</sup> La réforme se diffusa dans les années 1620 en Flandres. Dès 1623, le couvent de Valenciennes exprima son désir de se faire réformer par les religieux tourangeaux. Philippe Thibault, le célèbre réformateur se déplaça lui-même sur place pour apporter les idéaux de l'observance au cours d'un séjour de trois mois qui débuta le 11 août 1624. Cet acte fondateur permit à la réforme tourangelles de s'étendre par la suite dans toute la province de Belgique.

Voir BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, ...*op.cit.*, p 431 à 433

<sup>19</sup> Lettre 32 (3-19)

<sup>20</sup> Comme dans certains couvents narbonnais par exemple

Tourangeaux et de leurs positions<sup>21</sup>. Ainsi, ce n'est pas anodin qu'au 19<sup>ème</sup> siècle, les Grands Carmes – disparus à l'époque révolutionnaire – choisirent de renaître selon les règles de l'observance tourangelle<sup>22</sup>. Je crois donc qu'il serait préférable de parler non pas d'une véritable décadence mais plutôt de quelques contestations dans certaines régions où la réforme était établie. Néanmoins ces quelques troubles, s'ils restent à relativiser, existèrent : ont-ils donc pu avoir un impact sur les difficultés des missionnaires antillais ?

Les Tourangeaux furent les principaux acteurs de l'extension de leur observance dans toute l'Europe où, à la demande des religieux eux-mêmes, ils parcoururent les couvents pour y diffuser les idées réformatrices. De ce fait, lorsque les rouages de l'observance se fissuraient, il était à nouveau fait appel à eux pour régler la situation. Dans la lettre 32 cela est explicite : le provincial de Gascogne y ordonnait à Marc de la Nativité, son homologue tourangeau, d'envoyer quatre à six de ses membres en Pologne<sup>23</sup> pour reprendre l'action réformatrice abandonnée par les pères flamands. La faiblesse numérique des missions s'expliquerait-elle par ces emprunts de personnel ?

D'un côté nous pourrions effectivement penser que la priorité de la province, dans ce second 17<sup>ème</sup> siècle, était de favoriser le maintien de sa réforme en France et en Europe au détriment de l'expérience américaine qui verrait ses moyens s'amenuiser. Néanmoins il me semble que ce fait ne peut expliquer à lui seul toutes les difficultés des missionnaires. L'effectif de la province apparaît comme suffisamment fourni pour ne pas totalement négliger l'entreprise caribéenne. Selon le père Janssens, l'affluence des novices en Touraine resta si importante que le nombre des membres alla croissant : en 1669, outre ceux qui travaillaient hors de son territoire, la province comptait 546 membres d'après les chiffres établis par le général de l'ordre<sup>24</sup>. Cet effectif lui permettait de s'afficher comme le centre de l'observance en Europe puisque la province de France, la seconde région la plus peuplée de réformés, ne disposait que de 268 carmes<sup>25</sup>. Maximien de Sainte-Fulgence, le supérieur de Gascogne, n'avait donc pas totalement tort quand il disait en 1688 au provincial de Touraine qu'il ne manquait pas de

---

<sup>21</sup> Nous pouvons le voir avec la protection d'Antoine Philippini en 1649 ou même l'implication des généraux dans les démarches envers la Propagande pour les droits apostoliques : *supra* chapitre 4

<sup>22</sup> Les Grands Carmes connurent un renouveau au 19<sup>ème</sup> siècle à partir des monastères de Hollande qui s'inspiraient de l'ancienne réforme de Touraine : OURY Guy-Marie, *Dictionnaire des ordres religieux : et des familles spirituelles*, Chambray, CLD, 1988, p 57

<sup>23</sup> Un commissaire, deux pères, deux professeurs de philosophie et de théologie et un maître des novices : lettre 32 (18-19)

<sup>24</sup> 9H32 [AD35] : Ce document est une revue d'effectif effectuée par le général de l'Ordre, Mattheo Orlando, des provinces françaises réformées (1669).

<sup>25</sup> Province de Touraine : 546 membres ; Province de France : 268 ; Province de Toulouse : 178 ; Province de Narbonne : 167 ; Province d'Aquitaine : 158 ; Province de *Valconiae* : 156 ; Province de Provence : 146 ; le couvent parisien de la place Maubert : 72 : 9H32 des AD35

missionnaires<sup>26</sup>. Les Tourangeaux bénéficiaient en effet, grâce à cette solide base numérique, d'un rôle primordial dans la diffusion et la protection de la réforme hors de leurs frontières et leur importance prit même une nouvelle envergure à la fin du siècle.

b) *La fin des années 1680 : un nouvel élan pour l'observance ?*

Si ce second 17<sup>ème</sup> siècle paraît dans la rare bibliographie qui en traite moins brillant que le premier, il n'est pas pour autant décadent. Les partisans de la nouvelle observance étaient conscients des premiers accrocs que rencontra la réforme en Europe mais ils ne cédèrent pas pour autant au pessimisme. Au contraire, la solide base numérique tourangelle permit au mouvement breton de gagner une série de couvents à partir de la fin des années 1680 dans ce qui, semble-t-il, était un vaste projet de conquête soutenu par les plus hautes autorités ecclésiastiques. En effet, il se formerait autour de 1687-1688, selon quelques rares documents d'archives, une entreprise ayant la volonté de propager la réforme à travers l'Europe mais aussi le monde.

Les problèmes évoqués précédemment avec les pères flamands ne doivent pas cacher la réelle nature du projet qui les concernait. L'entreprise en question dépendait du cardinal Denhoff qui, après avoir été archidiacre à Varsovie, devint ministre de la Pologne<sup>27</sup> pour le Saint-Siège puis évêque de Cesena en 1687<sup>28</sup>. En vertu de ces fonctions, ce haut dignitaire religieux choisit d'œuvrer pour la propagation de la réforme de Touraine au sein du Carmel polonais : depuis les années 1630, les couvents de Cracovie et de Varsovie étaient déjà passés sous les règles de la nouvelle observance<sup>29</sup> mais le cardinal, presque un demi-siècle plus tard, souhaitait élargir le mouvement. Pour cela, il fit appel dans un premier temps aux pères flamands réformés pour mener à bien cette tâche, néanmoins « *à cause des oppositions qu'ils recevoient* » ils finirent par l'abandonner d'où l'appel aux Tourangeaux pour les remplacer<sup>30</sup>.

Si dans cette fin des années 1680, l'observance reprit vigueur en Europe, elle s'étendit également vers le Nouveau Monde : quarante années après le début de l'expérience missionnaire aux Antilles, la province de Touraine partie en effet à la rencontre du Brésil. La colonie lusitanienne n'était alors pas vierge de toute présence du « scapulaire » puisque les carmes portugais y avaient déjà fondé une mission à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle<sup>31</sup>. Dans les années

---

<sup>26</sup> Lettre 32 (10-11)

<sup>27</sup> Nonce apostolique

<sup>28</sup> Jan Kazimierz Denhoff : Wikipédia.

<sup>29</sup> S-M BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 439

<sup>30</sup> Lettre 32 (3-19)

<sup>31</sup> Ils s'établirent en 1583 au Paraiba, dans le cadre d'un projet colonisateur qui leur assignait la catéchèse des Indiens, puis ils s'installèrent à Santes (1582), Salvador (1586), Sao Paulo (1589), Rio de Janeiro (1590). Ils se



1650, selon Maurile de Saint-Michel, il y avait au Brésil « *neuf couvents de carmes habités par 200 religieux de cet ordre dont les uns étaient Portugais et les autres Brésiliens de naissance*<sup>32</sup> ». Le vicariat du Brésil venait même d'être érigé en province<sup>33</sup>, mais la réforme n'y avait rallié aucun couvent, d'où les espoirs que cela pouvait susciter. L'observance rennaise eut ainsi la volonté de se diffuser en cette terre américaine et encore une fois, elle put compter sur le soutien d'un haut ecclésiastique en la personne d'un cardinal – serait-ce le portugais Lencastre archevêque de Braga et inquisiteur du Portugal et des Açores ?<sup>34</sup> – ayant a priori, selon la lettre 32<sup>35</sup>, une forte influence sur le Carmel lusophone. En effet, lui aussi, prit la décision d'œuvrer pour la réforme tourangelles en lui assignant au Brésil avec « *l'autorité de ladite congrégation trois couvents et un commissaire absolu et indépendant de l'ordre*<sup>36</sup> ». Pour aider à l'application de cette mesure, deux Tourangeaux furent chargés de se rendre dans ces maisons brésiliennes réformées mais l'expédition connut néanmoins des difficultés. De prime abord, il n'était pas si simple pour des religieux français de se rendre en territoire colonial portugais : le simple voyage les contraignait en effet à outrepasser l'exclusivité des Ibériques sur ces territoires. De ce fait, il n'est pas étonnant d'apprendre dans la lettre 32 que les deux Tourangeaux précités restèrent bloqués à Lisbonne où « *on leur avoir envoyé des ordres pour s'en retourner chez eux*<sup>37</sup> ». De plus, la nouvelle observance ne faisait pas forcément l'unanimité dans la colonie portugaise puisque le père brésilien Emanuel prêcha contre la réforme à Rome<sup>38</sup>. Si ces deux protagonistes n'atteignirent peut-être pas leur destination finale, d'autres confrères réussirent, eux, à rejoindre l'Amérique du Sud. Van Den Eerenbemt, dans les archives romaines qu'il a publiées, nous offre une précieuse information au sujet d'Alexis de l'Assomption puisque nous y apprenons que ce dernier « *fut envoyé au Brésil pour y introduire la grâce de la stricte observance, et frappé de maladie, il mourut à Porto Calensi le 17 novembre 1698*<sup>39</sup> ». Au moins un membre de la province de Touraine – sinon plus – se rendit donc en terre portugaise : reste à savoir quel était l'effectif des Tourangeaux présents pour diffuser leurs constitutions. Néanmoins, qu'ils fussent peu ou

---

renforcèrent au 17<sup>ème</sup> siècle par de nouveaux couvents : BENNASSAR Bartolomé et MARIN Richard, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000, p 127-128

<sup>32</sup> GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p 181

<sup>33</sup> *Ibid.*, p 181

<sup>34</sup> Veríssimo de Lencastre : Wikipédia

<sup>35</sup> Lettre 32 (20-34)

<sup>36</sup> Lettre 32 (26-28)

<sup>37</sup> Lettre 32 (24-25)

<sup>38</sup> Lettre 32 (22-26)

<sup>39</sup> VAN DEN EERENBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 392

beaucoup, l'observance finit par rayonner au Brésil et elle donna même un nouvel essor à l'ordre dans la première partie du 18<sup>ème</sup> siècle où les carmes prirent en charge une partie de l'évangélisation de l'Amazonie<sup>40</sup>. Cette entreprise démontre une volonté assez nette de mettre la Touraine au centre d'une réactivation de l'expansion de sa réforme ce que nous retrouvons aussi sur un autre terrain.

En effet la correspondance conservée à Rennes contient des lettres qui nous apprennent un nouvel engagement de la Province de Touraine vers les Îles Britanniques, sous le nom des missions « d'Hibernie<sup>41</sup> ». Elles furent émises autour des années 1687-1688, à une période où les carmes firent de l'ennemi protestant (particulièrement menaçant à l'aube de la guerre de la ligue d'Augsbourg) une nouvelle priorité aussi bien outre-Atlantique qu'outre-Manche<sup>42</sup>.

Nous ne connaissons pas exactement les destinées de toutes ces aventures mais le simple fait qu'elles furent réalisées au même moment nous incite à penser qu'il y eut une volonté organisée et concertée de réactiver la marche en avant de la réforme. L'implication de deux cardinaux dans ce dessin démontre en plus que les hautes autorités ecclésiastiques participèrent amplement à la réalisation de ces aventures. À quoi pourraient être dus ces surprenants soutiens ? Faute de sources, nous ne pouvons donner une réponse précise mais il reste fort probable que le général de l'ordre du Carmel fut décisif dans ces projets car, travaillant dans la ville papale, il restait en effet le meilleur élément pour populariser et défendre la réforme dans le haut-clergé romain. Le contexte semblait donc favorable à l'épanouissement des idées tourangelles dans le monde catholique : les missionnaires antillais en profitèrent-ils ?

L'étude de notre source nous convie à le penser car l'entreprise caribéenne gagna en homme et en espace entre 1685 et 1690 comme nous l'avons vu précédemment<sup>43</sup>. Certes, la requête du marquis de Seignelay de 1683 – obligeant les carmes à renforcer leur effectif américain – eut une responsabilité non-négligeable dans le renouveau des missions antillaises mais la corrélation entre l'amélioration des conditions aux îles d'Amérique et les nouveaux projets ambitieux de la réforme ne peut être totalement le fruit du hasard. Les Antilles comme la Pologne, le Brésil, et « l'Hibernie » faisaient, à mon sens, partie d'une politique globale de la province de Touraine. Cette esquisse se confirme d'autant plus que nous savons que des liens existèrent entre ces différentes initiatives : notre correspondance interne met en effet très bien

---

<sup>40</sup> Dans la région des rios Negro et Solimoes où, vers 1720, ils géraient une quinzaine de missions : BENNASSAR Bartolomé et MARIN Richard, *op.cit...*, p 127-128

<sup>41</sup> En Irlande

<sup>42</sup> *Infra* : chapitre 9

<sup>43</sup> *Supra* : chapitre 4

en avant la volonté des supérieurs tourangeaux de financer l'entreprise britannique par le sucre des Caraïbes<sup>44</sup>. Dans ces conditions, renforcer le personnel américain servait aussi à la réalisation des objectifs outre-Manche.

La superposition de ces multiples travaux en une période similaire nous laisse penser que la province de Touraine avait les moyens numériques – du moins la volonté – d'affronter plusieurs fronts en même temps. De ce fait, il me semble que nous devons conclure que les quelques difficultés rencontrées par la réforme en France et en Europe, dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, ne peuvent être l'unique conséquence du manque de religieux carmes aux Antilles. Certes, ces problèmes n'arrangèrent pas la situation caribéenne mais ils ne sont certainement pas les principaux responsables des maux américains. Notre problématique doit donc chercher ses réponses ailleurs et si nous ne les trouvons pas à l'extérieur de la province : peut-être figurent-elles à l'intérieur de celle-ci...

## **2) La province de Touraine et ses difficultés internes**

### *a) La montée de l'indiscipline dans les couvents tourangeaux*

Si l'historiographie insiste sur les difficultés de l'observance rennais au-delà de ses frontières, elle souligne aussi que dans ce second 17<sup>ème</sup> siècle la province de Touraine s'illustra par la montée de l'indiscipline dans ses propres couvents : les religieux de l'époque que nous étudions souffriraient-ils de la comparaison avec leurs prestigieux ancêtres ?

#### *Un problème spécifique aux Antilles ?*

La correspondance ne fait que confirmer ce sentiment en donnant l'impression que le glorieux temps de la province ne se conjugue plus au présent. Les chroniqueurs carmes ne cessent en effet de se plaindre de la qualité des religieux en ces îles : leurs comportements ne seraient plus dignes de la vie conventuelle définie par les réformateurs du début du siècle<sup>45</sup>. Pour les supérieurs des entreprises caribéennes, ces problèmes d'indiscipline seraient d'autant plus fréquents en Amérique que le mode de vie missionnaire – souvent en dehors des couvents – encouragerait les attitudes néfastes. Ainsi, ils exhortèrent la province à n'envoyer en ces terres que des sujets pieux et non, comme le feraient trop souvent leurs supérieurs, des éléments qui étaient « *la lie et le rebut du royaume* »<sup>46</sup>. Devons-nous penser que les administrateurs tourangeaux se débarrassaient de leurs carmes indésirables en les expédiant volontairement en Amérique ? La correspondance le souligne explicitement et elle révèle

---

<sup>44</sup> Lettre 37 (8-14) et lettre 39 (16-18)

<sup>45</sup> *Supra*: introduction de la partie II

<sup>46</sup> Lettre 18 (37-38)

d'ailleurs un cas de ce type : celui du père Martial de Saint-Hyacinthe qui souffrit de « *quelques affaires dans la province* » et dont « *toute la conduite a été développée* » par « *l'imprudence des autres frères*<sup>47</sup> ». Néanmoins ce dernier exemple est le seul qui atteste réellement de la présence aux Antilles d'un missionnaire ayant eu un passé judiciaire trouble autant dire que cette rareté informationnelle doit nous inciter à prendre avec la plus grande prudence les propos de la relation épistolaire. Nous avons donc la nécessité de nous ouvrir vers de nouvelles sources, à cet égard, nous disposons de la précieuse étude de David Trotin<sup>48</sup>. Ce dernier s'est penché, dans son mémoire de maîtrise, sur les cas d'indisciplines relevés dans les couvents tourangeaux entre 1630 et 1699 : il ne recensa pas moins de 574 carmes « à problème » qui constituèrent la base de son analyse<sup>49</sup>. Cependant, dans ce large panorama, je n'ai pu retrouver trace dans les exemples détaillés de missionnaires antillais. Si nous retrouvons bien dans son étude un religieux cité dans la correspondance – à savoir Tiburce de Saint-Jacques pris dans une affaire juridique en 1658 – celui-ci ne se rendit jamais en Amérique puisqu'il servit seulement d'intermédiaire aux Américains<sup>50</sup>. Certes, cette absence de résultats ne peut prouver qu'aucun autre indésirable – en plus de Martial de Saint-Hyacinthe – ne se retrouva isolé sur les îles mais elle démontre que la province de Touraine n'eut pas de politique délibérée en ce sens.

Ainsi, je crois que les problèmes comportementaux ne furent pas spécifiques aux Caraïbes : au contraire ils semblaient être une difficulté propre à l'ensemble de la province en cette seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle.

### *Le sentiment d'une réforme menacée*

Les plaintes antillaises se retrouvent en des termes presque identiques dans les archives tourangelles. Il suffit en effet de s'y arrêter quelques instants pour comprendre que l'indiscipline dépasse largement le seul cas américain :

*« Qu'il vous inspire les moyens efficaces pour soutenir notre Sainte Réforme qui ne se conserve plus que dans quelque petit extérieur, le désordre prend le dessus, la jeunesse est très corrompue, les supérieurs n'ont plus d'autorité. Il n'y a plus de jeusnes, on mange de la*

---

<sup>47</sup> Lettre 100

<sup>48</sup> TROTIN David, *Anaclet de St-Etienne, Bénin de St-Victor et autre Carmes indignes. La justice régulière et le quotidien du couvent vus à travers les archives judiciaires des carmes de la province de Touraine (1630-1699)* mémoire de maîtrise, Rennes, Crhisco, 1998-1999

<sup>49</sup> *Ibid...*, p 16

<sup>50</sup> Tiburce de Saint-Jacques était un religieux du couvent du Saint-Sacrement (rue des Billettes) à Paris. Il eut la charge de recevoir la lettre 9 et de la transmettre à Ambroise de Sainte-Anne. Il reçut aussi à plusieurs reprises de l'argent d'Amérique pour l'ordre : lettre 9 (42-49 ; 59-62)

*viande les mercredys à la campagne chacun ne fait que ce qu'il veut, on ne scait plus ce que c'est que les exercices de l'oraison et de la mortification*<sup>51</sup> ».

Cette lettre du prieur de Rennes à son provincial (1695) décrit l'état d'esprit pessimiste qui anima les supérieurs les plus zélés à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Cent ans après les débuts de la réforme, l'heure était presque à la nostalgie d'un temps où les idées de l'observance s'épanouissaient. L'image décadente de la province, véhiculée par l'historiographie, s'appuya donc avant tout sur les propos des contemporains eux-mêmes qui opposèrent systématiquement le prestigieux passé au sombre présent. En 1701, les administrateurs de l'ordre essayèrent même de remobiliser l'ensemble de la province afin qu'elle reprenne le droit chemin fixé par les constitutions de l'observance : « *nous nous sommes abstenus de vous exposer ici le triste portrait des mœurs, qui fletrissent la gloire de notre Reforme autrefois si éclatante dans le public ; persuadez que nous sommes qu'il suffit de vous rappeler à cette paix de Dieu, ce digne fruit de la charité divine, unique principe où vous pourrez connoître et trouver le remede à nos maux*<sup>52</sup> ».

Les deux extraits d'archives précités prouvent que la réputation des Tourangeaux, elle-même, a été écornée et il me semble que dans ce processus, un évènement fut particulièrement essentiel.

#### *b) La division de la province : Bretons contre non-Bretons (1658-1661)*

L'élection du provincial Valentin de Saint-Armel, le 17 mai 1658 à Nantes, fut la source de fortes discordes dans la province, celles-ci obligèrent même la papauté et la royauté à intervenir dans les affaires de l'ordre pour apaiser la situation. La contestation partit des partisans de Marc de la Nativité, leader des opposants, qui ne voulurent pas accepter la validité du chapitre nantais bien que celui-ci fût reconnu par le général de l'ordre et par le pape<sup>53</sup>. La base de leurs réclamations s'appuyait sur deux idées majeures.

#### *La remise en cause du chapitre provincial de 1658*

La principale concernait la question de « l'alternative de nation » dont ils se faisaient les premiers défenseurs. Pour assurer l'équité géographique de la province, il était en effet nécessaire selon eux de nommer successivement au poste de provincial un Breton puis un non-Breton ; or, la nomination de Valentin de Saint-Armel ne respectait pas ce principe puisque ce dernier natif de la péninsule celtique remplaçait Matthias de Saint-Jean, également

---

<sup>51</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 174

<sup>52</sup> Le 24 avril 1701 : 9H18

<sup>53</sup> Cette affaire produisit une masse importante de documents présents conservés aux archives départementales d'Ille-et-Vilaine sur lesquelles je m'appuie : 9H18 (1) ; 9H18 (2) ; 9H30 ; 9H31 ; 9H35.

originaire de cette région. Le parti des « angevins » n'hésita pas ainsi à parler de brigade des Bretons<sup>54</sup> pour qualifier l'élection du nouveau supérieur de Touraine d'autant plus que celle-ci aurait été imposée par la force et l'intimidation : Matthias de Saint-Jean ayant engagé, selon les sources, un seigneur pour « réprimer les brouillons<sup>55</sup> ». Pour se défendre, les non-Bretons rappelèrent que dans l'histoire de la province tourangelle<sup>56</sup> une semblable alternative avait déjà existé dans la nomination des supérieurs – bien qu'elle ne fût jamais inscrite en loi – reposant non pas sur la « nationalité » des religieux mais plutôt sur leurs lieux de profession de foi. Ce partage géographique des tâches prit néanmoins subitement fin à partir de 1625 lorsque les statuts de la nouvelle observance de Rennes<sup>57</sup> décidèrent de mettre fin à la multiplicité des noviciats<sup>58</sup> – source de querelles – pour n'en établir plus qu'un seul à Rennes : l'assignation des couvents devint ainsi un droit exclusif des provinciaux. Certains non-Bretons – deux fois moins nombreux que les Bretons<sup>59</sup> – craignirent donc de perdre de leur influence et de leurs prérogatives, et dès la fin des années 1640, ils demandèrent que soit prises en compte les origines dans l'élection des supérieurs. La nomination de Valentin de Saint-Armel radicalisa le mouvement puisqu'ils menacèrent de diviser la province en deux si l'alternative par nation n'était pas adoptée. Le camp adverse était cependant loin d'être prêt à accepter un tel principe qui allait, pour lui, à l'encontre de l'idéal réformateur : selon ses dires, le carme devait en effet, à son entrée dans le cloître, oublier son « peuple » et son lieu de naissance pour se consacrer à sa nouvelle identité construite lors de sa profession de foi où il avait adopté un autre nom et une autre résidence<sup>60</sup>. La mise en avant de l'identité civile et non spirituelle menacerait ainsi l'obligation, que le religieux a, de quitter son passé pour s'abandonner tout entier à Dieu<sup>61</sup>.

La division entre les deux camps apparaissait d'autant plus inquiétante que les dissensions n'étaient pas que théoriques<sup>62</sup>. Les non-Bretons, mécontents des résultats du chapitre de 1658, avaient en effet choisis de se référer à un autre provincial en la personne de Lézin de Sainte-Scolastique ce qui prouve bien qu'une scission n'était pas inenvisageable : d'ailleurs les

---

<sup>54</sup> Selon la source suivante, le père Matthias de Saint-Jean, qui présidait le chapitre à Nantes, aurait été protégé par un seigneur qui pouvait réprimer les brouillons mais nous n'avons pas plus d'indications : *Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)

<sup>55</sup> *Ibid*

<sup>56</sup> La province de Touraine s'est séparée de celle de France en 1384

<sup>57</sup> Réalisés à la demande du chapitre général de Rome

<sup>58</sup> Même si quelques temps plus tard, un autre noviciat fut établi du côté « non-breton »

<sup>59</sup> Le parti de Marc de la Nativité dit avoir 200 membres. Les opposants disent être 400 religieux (1/3 contre 2/3)

<sup>60</sup> *Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)

<sup>61</sup> *Ibid*

<sup>62</sup> *Ibid*



deux camps s'opposaient déjà pour la direction du couvent parisien considéré comme le plus prestigieux<sup>63</sup>. Si l'unité de la province fut brisée par la question de l'alternative, une seconde source de discorde vint, elle, accentuer les rivalités.

Les partisans de Marc de la Nativité remirent en cause l'élection de 1658 car elle fut présidée par un commissaire – Léon de Saint-Jean – qu'ils considèrent comme illégitime dans sa fonction. Pour comprendre cette accusation, il faut s'intéresser au parcours de ce dernier qui eut un rôle essentiel dans l'histoire de la réforme.

Léon de Saint-Jean, devint en 1635 le provincial de Touraine. Fort de cette charge, il fut nommé pour mettre la dernière main aux constitutions de l'observance dont Rome avait demandé une publication quelques années plus tôt<sup>64</sup>. Après diverses lectures, elles furent enfin approuvées par le chapitre provincial, le général de l'ordre et, à l'instance de Louis XIII, par le pape Urbain VIII lui-même en 1639<sup>65</sup>. Le second mandat de provincial du père Léon – commencé en 1645 – marqua encore un tournant dans l'histoire législative de la réforme puisqu'il réussit à convaincre le pape d'étendre à toutes les provinces réformées de l'ordre les constitutions de l'observance : seulement valables jusqu'ici en Touraine. Néanmoins, pour que ces dernières puissent s'appliquer à l'ensemble de la congrégation, il fallait les uniformiser ce dont se chargea Léon de Saint-Jean<sup>66</sup>. Le pape approuva les changements le 20 septembre 1645 mais lorsque le général adressa les nouvelles mesures à tous les couvents réformés en 1646, plusieurs supérieurs s'aperçurent d'erreurs assez notables dans certains articles qui n'avaient pas à être remodelés. Bien que la situation fût juridiquement réglée, les partisans de l'alternative accusèrent Léon de Saint-Jean, en 1651, d'usage de faux – un crime pouvant causer l'excommunication – à cause de ces défauts dans les constitutions<sup>67</sup>. Le but de cette démarche était de rendre caduques les récentes règles de la réforme que beaucoup de non-Bretons refusaient du fait de la disparition des noviciats et donc de l'alternative. L'affaire n'empêcha pas Léon de Saint-Jean d'être appelé en 1657 par le général de l'ordre pour reprendre les affaires : après quelques hésitations, il finit par accepter la charge de commissaire avec comme première mission la responsabilité de régler le problème de

---

<sup>63</sup> Puisque l'observance est partie de Rennes pour atteindre Paris, les Bretons revendiquent ce couvent. D'autant plus qu'ils sont Français autant que les Angevins : « *Le roy et son conseil souffriront ils jamais que l'on chasse les Bretons de Paris, qui en la ville capitale du Royaume et à laquelle par conséquent tous les sujets de sa Majesté ont un droict égal, sous ombre (veut on dire) qu'ils ne sont pas François, l'estans en effet, par autant et plus de justes titres que les opposans* » : *Ibid*

<sup>64</sup> En 1625

<sup>65</sup> *Ibid*

<sup>66</sup> Ce dernier, pressé par le temps, dut solliciter pour cette charge d'autres religieux des provinces de Narbonne, d'Aquitaine et de Touraine : *Ibid*

<sup>67</sup> *Factum pour les prieurs et religieux carmes réformés de la distinction de France en la province de Touraine, deffendeurs* : 9H18 (2)



l'alternative<sup>68</sup>. Il profita du chapitre nantais de 1658, qu'il présida, pour exposer les enjeux de la question avant d'ordonner au provincial élu de régler le contentieux avec les exprovinciaux mais la requête fut sans suite. Les défenseurs de l'alternative accusèrent ainsi le commissaire d'avoir volontairement bâclé – en accord avec Valentin de Saint-Armel – l'affaire pour préserver les acquis des Bretons<sup>69</sup>. Pour l'ensemble de ces raisons les partisans de Marc de la Nativité exigèrent que Léon de Saint-Jean fût réduit à la vie commune du cloître sans possibilité d'exercer des charges importantes<sup>70</sup>.

Ces violentes attaques contre un illustre membre de la province envenimèrent les tensions entre les deux camps. Beaucoup de voix dans le parti des « Bretons » – et en dehors de la province<sup>71</sup> – se regroupèrent pour défendre l'ancien provincial. Toutes mirent en relief le zèle, la fermeté et le courage du Père Léon à qui la réforme tourangelle devait beaucoup. En effet outre son active participation à la législation des constitutions de Touraine, il fut un grand promoteur de l'observance rennais dans le monde : d'abord à Paris où il diffusa la réforme dans le couvent des Billettes ; de même que dans les missions irlandaises et américaines qu'il approuva et encouragea en tant que provincial<sup>72</sup>. L'image de Léon de Saint-Jean, contestable pour les uns et inattaquable pour les autres, ne fit finalement que nourrir les hostilités dans cette sombre affaire.

Le chapitre provincial de 1658 vit l'ordre se diviser sur une question finalement très profonde reposant sur une rivalité excessive entre Bretons et non-Bretons. Cette inimitié n'était en effet pas nouvelle : des querelles similaires s'étaient déjà produites dans l'histoire tourangelle<sup>73</sup> mais elles n'avaient jamais pris une ampleur aussi considérable qu'au 17<sup>ème</sup> siècle. Cette exacerbation des tensions trouva son origine dans le récent statut acquis par la province au sein de son ordre car contrairement au passé tous les yeux du Carmel européen étaient à cette époque rivés sur la Touraine : aussi bien les autres provinces françaises que le général de l'ordre ne pouvaient en effet s'imaginer voir le foyer de la réforme disparaître.

---

<sup>68</sup> *Ibid*

<sup>69</sup> *Ibid*

<sup>70</sup> *Ibid*

<sup>71</sup> Les principaux supérieurs des sept provinces françaises réformées de France soutinrent le père Léon en le défendant (« par actes authentiques ») devant la papauté : *L'Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)

<sup>72</sup> *Ibid*

<sup>73</sup> La province de Touraine est née en 1384 (elle était composée aussi bien des couvents bretons que poitevins, orléanais, tourangeaux...). Au chapitre provincial de l'an 1516, célébré au couvent de Rennes, les couvents situés hors de Bretagne ne se tinrent pas à l'élection canonique du RP Larry profès de Bretagne puisqu'ils élurent un autre provincial : à savoir le RP Antoine Bienvenu du couvent de Tours : *Ibid*

Certes, cette issue était la plus dramatique mais l'ampleur des querelles pouvait facilement la faire envisager.

### *L'intervention des acteurs extérieurs*

La longueur de l'affaire s'explique par l'intervention de différents acteurs judiciaires – aux jugements parfois contradictoires – dans ce dossier proprement tourangeau. Les démarches judiciaires ne firent ainsi que ralentir la sortie de crise et exacerber les tensions. Marc de la Nativité fut le premier à étendre l'affaire en dehors de la province puisque dès le mois de juin 1658, il présenta à Rome une requête visant à rendre obsolète l'élection du père Valentin de Saint-Armel. Le jugement de la congrégation des cardinaux fut sans appel : il n'était pas question de remettre en cause les décisions du chapitre provincial de Nantes ni de parler d'alternative de nation. Cette sentence fut d'ailleurs confirmée par un bref du pape du 1<sup>er</sup> septembre 1659<sup>74</sup> que le chapitre général du Carmel approuva en qualifiant de nuisibles, le 22 mai 1660, les réclamations du parti non-breton<sup>75</sup>. Le père Marc et ses défenseurs avaient donc reçu des institutions religieuses l'ordre de se conformer à leur nouveau supérieur élu ce qu'ils refusèrent néanmoins car mécontents des décrets, ils firent appel à plusieurs reprises au parlement de Paris pour régler la situation<sup>76</sup>. Ce dernier chargea une commission d'étudier la question, elle était composée de trois ecclésiastiques influents<sup>77</sup> qui statuèrent sur un compromis le 6 octobre 1659. Ils déclarèrent le chapitre provincial tenu à Nantes légitime mais exigèrent – en contrepartie – que « *dorénavant et pour toujours les provinciaux fussent élus alternativement d'entre ceux de la distinction de France et ceux de la distinction de Bretagne* » avec en outre un noviciat dans chaque zone<sup>78</sup>. Le parti de Marc de la Nativité accepta la solution mais leurs opposants ne voulurent pas adhérer à cette alternative d'autant plus que selon eux il y avait conflit de juridiction entre le parlement de Paris et le présidial Nantes.

Ainsi, deux années après le chapitre provincial de 1658, les négociations n'avaient toujours pas abouti et les jugements contradictoires n'aidaient pas à une sortie de crise. Face à cette

---

<sup>74</sup> *L'Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)

<sup>75</sup> *L'Affaire des Carmes reformez de la Province de Touraine* : 9H18 (2)

<sup>76</sup> *Ibid*

<sup>77</sup> François Blanchart, supérieur général des chanoines réguliers de la congrégation de France ; Fr. Benoist Brachet Religieux profès de la Congrégation de Saint-Maur, Ordre de Saint-Benoît et assistant du très Révérend Père Supérieur General de ladite congrégation ; Fr Jacques du Creux Docteur en Théologie, et gardien du grand couvent des Cordeliers de Paris : *Advis des superieurs de Religion deputez commissaires, par arrest contradictoire du Parlement, pour examiner le different qui est entre les Religieux Carmes de la Province de Touraine* : 9H18 (2)

<sup>78</sup> *Ibid*

langueur, un arrêt du roi du 19 août 1661<sup>79</sup> ordonna au « *P. Valentin Provincial de convoquer la congrégation générale de ladite Province dans le quinzième du mois d'Octobre prochain* » avec la charge de nommer « *six religieux de chaque camp devant durant trois jours juger des moyens les plus propres à la pacification* ». À cette volonté de la monarchie s'ajouta la contribution du général de la Congrégation Hieronymus Ari qui se déplaça lui-même en Touraine au mois d'octobre 1661 dans le but, sans nul doute, de contribuer à la résolution de l'affaire<sup>80</sup>. Après des tractations interminables, les efforts de l'ensemble de ces acteurs finirent par payer à en croire le décret du 19 octobre 1663<sup>81</sup> – promulgué par le général – qui aboutit à un compromis entre les deux partis car si l'alternative de nation fut adoptée, Léon de Saint-Jean, lui, garda sa charge.

Certes, la province resta unie mais nous ne pouvons nier que ce temps de crise assombrit son image et celle de ses membres dans toute la chrétienté européenne. Malgré la pacification, les fissures du récent passé ne purent en effet disparaître du jour au lendemain tant la violence de l'opposition avait été réelle.

### *L'exacerbation des tensions et leurs conséquences*

Les documents produits d'un côté comme de l'autre ne cessaient de dénigrer l'adversaire. Le Père Marc fut accusé de tous les maux : malicieux, imprudent, jaloux et surtout fauteur de trouble et de division<sup>82</sup>. Les non-Bretons, minoritaires<sup>83</sup>, n'étaient pas en reste pour condamner leurs opposants : les péninsulaires étaient selon eux avides puisqu'ils souhaiteraient briguer toutes les plus hautes responsabilités de la province<sup>84</sup>. Certes, les mots sont durs mais l'opposition ne s'arrêta pas à de simples attaques verbales.

Une requête du roi du 8 novembre 1659 invitait les Tourangeaux « à ne rien innover<sup>85</sup> » tant que l'affaire n'était pas été réglée d'un point de vue juridique mais cette mesure fut loin d'être respectée. En effet, Hugues de Saint-François, prieur d'Angers, n'hésita pas à chasser de son couvent le maître en théologie Sulpice de Saint Vincent – sûrement breton – pour mettre à sa place le frère Alexis de Saint-Augustin. Or, seul le provincial possédait ce droit de nommer les enseignants : cette désobéissance obligea même le monarque à réclamer le rétablissement

---

<sup>79</sup> *Arrest du 19 aoust 1661 pour l'assemblée. Extraict des registres du conseil d'estat* : 9h18 (1)

<sup>80</sup> Document du roi au général : 9H30

<sup>81</sup> *Decreta Reverendissimi Patris Hieronymi Ari* : 9H35

<sup>82</sup> *L'Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)

<sup>83</sup> Le parti de Marc de la Nativité dit avoir 200 membres. Les opposants disent être 400 religieux (1/3 contre 2/3).

<sup>84</sup> *Factum pour les prieurs et religieux carmes réformés de la distinction de France en la province de Touraine, deffendeurs* : 9H18 (2)

<sup>85</sup> *Les premiers preivgez contre les oppositions du P Marc à l'autorité du Provincial et à l'intégrité des constitutions de la Réforme des Carmes de la Province de Touraine* : 9H18 (2)

de Sulpice de Saint-Vincent le 14 février 1660<sup>86</sup>. Hugues de Saint-François n'en était d'ailleurs pas à sa première sédition puisque lors de la visite du « légitime » provincial de Touraine, au début de l'année 1660, il avait refusé de faire sonner les cloches prétextant qu'elles avaient été perdues<sup>87</sup>. De surcroît, rappelons également que le père Marc passa outre la loi puisqu'il souleva, en janvier 1660, six religieux à quitter leurs couvents afin de se réunir ensemble dans celui d'Angers<sup>88</sup> pour tenter une action au parlement.

Si tous les clans se réclamaient de la réforme, ils ne servaient pourtant pas sa cause en bafouant ses principes fondateurs : la désobéissance au supérieur, les troubles dans les couvents, l'indiscipline des religieux ne pouvaient qu'écorner l'image prestigieuse de l'illustre observance et cela ne put être sans conséquence.

En effet, les fissures et les divisions affichées dans cette opposition ne disparurent pas du jour au lendemain : ne serait-ce parce que les principaux protagonistes de la « dispute » gardaient dans la province de hautes charges. Marc de la Nativité – l'ardent défenseur de l'alternative de nation – connut par exemple une ascension fulgurante : après être devenu commissaire, il parvint au titre suprême de provincial de Touraine dans les années 1680<sup>89</sup>. Cette charge l'obligeait donc à faire prospérer l'honneur de la réforme après avoir été accusé, lui-même, de maux incompatibles avec l'observance rennaise quelques années plus tôt. Ce paradoxe posait un fort problème : comment le supérieur pouvait-il imposer la discipline conventuelle tourangelle quand lui-même n'avait pas eu un comportement irréprochable ? Ainsi, le missionnaire antillais Boniface de Saint-Georges se vengea des accusations criminelles qu'il encourut en qualifiant le RP Marc, devant les jésuites caribéens, « *de reste d'apostasie*<sup>90</sup> ».

Bref, il ne me semble pas anodin que les plaintes au sujet de l'indiscipline s'expriment dans les archives, de façon plus importante, quelques temps après l'affaire du chapitre nantais. L'évènement ne put que donner aux Tourangeaux et à l'ensemble des religieux carmes le sentiment que la glorieuse réforme venait de connaître un accroc qu'il serait difficile à effacer ; et la correspondance américaine en est un bon reflet.

### *L'impact de cette affaire sur les missions*

Nous pouvons nous rendre compte de l'importance de cette affaire quand nous savons qu'elle eut des répercussions à l'autre bout de l'Atlantique.

---

<sup>86</sup> *Ibid*

<sup>87</sup> 9H31

<sup>88</sup> Ils se réunirent à Angers pour constituer des requêtes qu'ils adressèrent au parlement

<sup>89</sup> Selon la correspondance

<sup>90</sup> Lettre 44 + 43 (11)

En effet, les troubles liés au chapitre nantais, gênèrent les missionnaires dans leur vie quotidienne. Nous apprenons dans la lettre 5 – de mars 1659 – que le vicaire des îles, Claude de Saint-Jean, ignorait tout bonnement qui était son provincial<sup>91</sup> car depuis les élections de mai 1658, il n'avait reçu que très peu de nouvelles de ses supérieurs<sup>92</sup>. Néanmoins il semblait être au courant des divisions de son ordre puisqu'il adressa ce même document à Marc de la Nativité à qui il confia ses incertitudes et ses nécessités : avait-il entendu parler du rôle émergent de ce père dans les affaires de la province ? Nous ne connaissons pas l'objectif précis de sa requête mais entre les partisans de Lézin de Sainte-Scolastique et ceux de Valentin de Saint-Armel il ne savait peut-être pas vers qui se tourner : la distance n'arrangeant évidemment rien à la communication entre les deux rives. Le dialogue transatlantique se rétablit enfin au mois de juin 1659 (lettre 4) où Claude de Saint-Jean reçut une lettre de son provincial officiel<sup>93</sup> qui fut agréementée, peu de temps après, d'un document adressé au gouverneur de Guadeloupe que Valentin de Saint-Armel remercia chaleureusement pour les protections accordées à ses missionnaires<sup>94</sup>. Ces productions écrites servirent d'ailleurs tout autant à améliorer la situation des missions qu'à faire reconnaître l'autorité bafouée du provincial, dans ce contexte troublé, aux acteurs américains. Entre 1658 et 1659, la gestion des entreprises caribéennes souffrit donc de ces quelques incompréhensions néanmoins nous ne pouvons-nous arrêter à cette période pour mesurer tout l'impact de cette affaire dans les îles.

En effet, à la fin des années 1680, quelques décennies après la fin du chapitre nantais de 1658, nous retrouvons trace en Amérique d'anciennes dissensions. Boniface de Saint-Georges fut en effet le premier à parler en juin 1689 « *de distinction de nation* », un « *terme qui jusque alors avoit été inoui* » selon son vicaire<sup>95</sup>. Ce dernier, Antoine de Sainte-Anne, conseillait dans le même temps à sa province, assemblée au chapitre à Sainte-Anne d'Auray, d'élire le père Nicolas comme son successeur car les missionnaires : « *se mutineront si on ne leur donne pas un non-breton*<sup>96</sup> ». Les vicaires des îles d'Amérique étaient-ils donc choisis, comme en Touraine, selon un principe d'alternative de nation ?

Nous n'avons pas tous les éléments à notre disposition pour le justifier mais les actes de profession de foi des Tourangeaux<sup>97</sup> nous apportent néanmoins de précieux renseignements :

---

<sup>91</sup> Lettre 5 (41-44)

<sup>92</sup> Lettre 5 (3-9)

<sup>93</sup> Nous apprenons dans la lettre 4 (3-6) qu'il reçut une lettre de Valentin de Saint-Armel

<sup>94</sup> Document 7 d'août 1658

<sup>95</sup> Lettre 44 + 43 (20)

<sup>96</sup> Lettre 101

<sup>97</sup> 9H26 ; 9H27 ; 9H28

nous savons, grâce à ces derniers, qu'un carme dénommé Antoine de Saint-Anne devint novice à Rennes en 1664, ce qui laissait présager une origine bretonne<sup>98</sup> ; son prédécesseur, Julien de Saint-Germain, était lui originaire de Livré<sup>99</sup> qui dépendait sous l'Ancien Régime de la sénéchaussée d'Angers. Ces données nous font penser qu'une alternative a donc pu s'établir aux Antilles où les rivalités entre Bretons et non-Bretons perduraient donc. Si ces dissensions resurgirent à l'autre bout de l'océan quelques décennies après la pacification des tensions, c'est que le sujet était encore très sensible dans l'ensemble de la province. Les plaies liées à l'affaire Marc de la Nativité n'avaient encore pas cicatrisées trente années après le chapitre nantais. Malgré l'unité affichée, nous pouvons penser que la province fut fortement affectée par ces divisions et cette fragilité n'a pu que nourrir le sentiment d'une réforme « malade » au second 17<sup>ème</sup> siècle.

Dans l'ensemble, les sources de la province, au moment des missions tourangelles, confirment l'opposition classique dressée par l'historiographie entre les deux parties du siècle : la montée de l'indiscipline, les divisions internes, la nostalgie de l'illustre temps des réformateurs sont autant de points perceptibles dans les archives d'après 1658. Certes, nous ne pouvons nier que ces problèmes eurent un impact néfaste sur le développement des entreprises caribéennes mais pour autant figurent-ils comme les principaux responsables des difficultés américaines ?

Pour répondre à la question, je crois qu'il est nécessaire de prendre une certaine distance par rapport aux archives sur lesquelles je travaille. La première moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, présentée comme si brillante par les sources, n'aurait-elle jamais connu des cas d'indiscipline similaires à ceux décrits précédemment ? Nous pouvons effectivement en douter et de ce fait l'opposition établie entre les deux parties du siècle mérite au moins d'être quelque peu atténuée.

### *c) L'indiscipline : changement des mentalités ou illusion documentaire ?*

Après avoir constaté le désarroi des contemporains de nos missions aussi bien européens qu'américains, il s'agit maintenant de s'intéresser aux origines de leurs ressentiments. Pourquoi, l'indiscipline dont ils se plaignaient tant se serait-elle subitement accrue d'un demi-siècle à un autre ? Les divisions entre « nations » – qui n'étaient pas nouvelles – ne furent pas l'unique cause de l'ensemble des maux de la province : il existait

---

<sup>98</sup> En 1664 venait tout juste – semble-t-il – d'être créé un noviciat dans la zone non-bretonne majoritairement pour les non-Bretons (a priori à Tours). Le noviciat de Rennes recruterait donc des novices autour de sa zone d'influence : c'est-à-dire la Bretagne. Nous pouvons ainsi penser qu'Antoine de Sainte-Anne était breton.

<sup>99</sup> Aujourd'hui Livré-la-Touche en Mayenne

donc, comme le souligna l'historiographie, des raisons bien plus profondes à ces changements comportementaux.

### *Évolution des mentalités : une règle qui n'est plus adaptée ?*

David Trotin a recensé 71,3 % de ses cas d'indiscipline entre 1675 et 1699<sup>100</sup>. Face à ce chiffre impressionnant, nous pouvons nous demander – comme le fit le père Janssens<sup>101</sup> – si l'observance rennaise était encore adaptée aux mentalités de la fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Cela suppose de regarder de plus près les motifs d'indiscipline, et David Trotin s'est d'ailleurs intéressé aux types de crimes et délits commis.

**Tableau : les types de crimes**

	<b>Province de Touraine : étude D.Trotin<sup>102</sup> (en nombre)</b>	<b>Amérique (en nombre avec doublons)</b>
<b>Fuites</b>	<b>41</b>	<b>2</b>
<b>Libertinages divers</b>	<b>21 :</b> - Entretiens amoureux : 14 - ivrognerie : 4 - viol : 3	<b>3 :</b> - viol « négresse » : 1 - ivrognerie : 2
<b>Pratique religieuse</b>	<b>13 :</b> - hétérodoxie : 5 - protestantisme : 3 - demande d'exeat : 4 - appartenance à un autre ordre : 1	<b>6 :</b> - Au bourg sans chaperon : 1 - Rompre jeûne : 1 - Mauvais prédicateur : 2 - Peu de confessions : 1 - Consulter un devin : 1
<b>Violences verbales / physiques / rumeurs</b>	<b>10 :</b> - calomnie : 6 - blessures : 2 - tentative de meurtre : 1 - injure/menace : 1	<b>6 :</b> - calomnie : 2 - maltraiter religieux ou esclaves : 2 - propos scandaleux : 2
<b>Vols / détournements de fonds</b>	<b>7</b>	<b>6 :</b> - Vols vêtements / livres / sucres ... : 4 - cachette d'argent : 1 - commercer à son profit : 1
<b>Désobéissance / abus de pouvoir</b>	<b>6 :</b> - refus d'obéissance : 4 - fausses clés : 2	<b>4 :</b> - Usurper le pouvoir du supérieur : 2 - Lettres décachetées : 1 - Information juridique déchirée : 1
<b>Mauvaise direction</b>	<b>3</b>	<b>2</b>

<sup>100</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 16

<sup>101</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 266

<sup>102</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 65



Le tableau ci-dessus fait une analyse comparée des problèmes comportementaux tourangeaux – référencés chez David Trotin – et antillais. Dans la correspondance, je trouve en effet de 1688 à 1690 une documentation très riche sur l’indiscipline des religieux car la période fut, il est vrai, marquée par une série d’actes de désobéissance répertoriés par le vicaire provincial Antoine de Sainte-Anne<sup>103</sup>. Deux missionnaires subirent même des poursuites judiciaires qui prirent la forme d’interrogatoires : le 5 janvier 1689, Nicolas de Saint-Etienne a été en effet questionné sur le comportement de Boniface de Saint-Georges<sup>104</sup> ; presque un an plus tard, le 18 mars 1690, ce même père Nicolas interrogea Ambroise de Saint-Léon et Séraphin de Sainte-Marie sur les actes du père Hilaire de la Purification dans le cadre d’une commission commandée par le provincial de Touraine Marc de la Nativité<sup>105</sup>. Dans ces documents administratifs, l’enquêteur dressait une forme de portrait à charge de la vie et des mœurs des accusés et malgré les apparences, il dégagait des motifs d’inculpation très similaires entre Américains et Européens.

Nous remarquons en premier lieu que les fuites et les libertinages composent la majorité des délits en Touraine (62%) : l’indiscipline la plus fréquente avait donc lieu en dehors des maisons puisque le reste des accusations – violence, vols, désobéissance, pratique religieuse douteuse – relevait plutôt de discordes propres à la vie conventuelle. Le tableau antillais mérite, lui, quelques précisions car nous ne pouvons le lire de la même manière que son voisin européen. Le mode de vie missionnaire s’avérait en effet très spécifique puisque les pratiques monastiques n’étaient pas aussi encadrées qu’en Europe : les religieux vivaient, il est vrai, en petit nombre sur les îles – parfois seuls – et non dans de véritables communautés ; d’autre part les tâches qu’ils devaient accomplir les obligeaient à sortir fréquemment du cloître. Dans ces conditions, les délits caribéens étaient exclusivement commis à l’extérieur des maisons – l’annexe 1<sup>106</sup> de ce chapitre le démontre – et non à l’intérieur comme cela survenait à plusieurs reprises dans les couvents français. Ce léger contraste entre les deux rives de l’Atlantique se perçoit au travers des pratiques religieuses douteuses : alors que du côté européen, les motifs d’inculpation se concentraient sur l’orthodoxie, les enquêteurs antillais mettaient, eux, l’accent sur la prédication. Bref, malgré ces différences, les tableaux en arrivent finalement à une conclusion similaire : c’est bien l’extérieur de la clôture qui est à l’origine de la majeure partie des tensions au sein du Carmel. Ces résultats laissent donc

---

<sup>103</sup> Annexe 1 de ce chapitre

<sup>104</sup> Document 35 du 05/01/1689 : une copie d’un scrutin de la première visite juridique d’Antoine de Sainte-Anne à Saint-Christophe, faite par Martial de Saint-Hyacinthe

<sup>105</sup> Document 61 du 18/03/1690 : Interrogatoire fait par Nicolas de Saint-Étienne dans le cadre d’une commission commandée par le RPP Marc du 29 octobre 1689 contre le père Hilaire de la Purification

<sup>106</sup> Annexe 1 de ce chapitre

penser que les exigences disciplinaires de l'observance ne baissèrent pas d'intensité dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle. Au contraire la forte proportion d'évasion et de libertinages paraît comme autant de réactions naturelles à une inadéquation aux duretés de la vie conventuelle<sup>107</sup>. Les religieux exprimèrent en quelque sorte leurs frustrations à l'extérieur des couvents – ou en mission – autant dire dans des lieux où les règles de la communauté disparaissaient. Ce constat suppose-t-il une inadaptation des aspirations de la fin du 17<sup>ème</sup> siècle aux principes de la Réforme ? Le changement des mentalités fut une des raisons émises par l'historiographie pour traiter du déclin des ordres monastiques au 18<sup>ème</sup> siècle. Selon Janssens<sup>108</sup>, les prescriptions tourangelles étaient en effet de plus en plus ressenties comme un système trop étroit qui ne cadrait plus avec la vie du temps et dont les religieux essayaient de se libérer. Pour preuve, nous retrouvons dans les archives de l'ordre des débats au sujet de l'abstinence à l'hospice : un carme du couvent de Paris se demandait en effet, en 1688, s'il fallait supprimer ce jeûne qui « épouvante tellement les gens<sup>109</sup> ». Si le religieux ne souhaitait pas aller jusque-là, il exprima néanmoins un curieux malaise qui démontre bien que certaines austérités si populaires au début des années 1600 ne faisaient plus autant l'unanimité un siècle plus tard : des mutations qui reflétaient finalement l'évolution de la France toute entière au 17<sup>ème</sup> siècle.

Les Tourangeaux de l'époque que nous étudions s'avéraient donc sûrement quelque peu différents de leurs prédécesseurs mais étaient-ils pour autant moins disciplinés ? Je crois que la question mérite d'être posée car il me semble en effet nécessaire de relativiser l'impact des « mentalités » dans notre étude ; d'autant plus qu'en Bretagne, contrairement à d'autres congrégations, les Chaussés furent loin de connaître une crise des vocations dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle<sup>110</sup> : les aspirations méditatives continuèrent donc à attirer un grand nombre de religieux – du moins dans l'Ouest de la France – une fois la date symbolique de 1650 passée. Ainsi l'indiscipline trouverait sa source profonde dans l'identité paradoxale du Carmel<sup>111</sup>. Nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement mais remarquons déjà l'ambiguïté des constitutions tourangelles qui prônaient à la fois un idéal contemplatif propre à la vie conventuelle sans se couper pour autant des relations extérieures au cloître spécifiques aux ordres mendiants. Cette ambivalence de l'observance rennaise oscillant entre fermeture et ouverture donna aux carmes une relation très particulière avec le « dehors ». Certes, le monde

---

<sup>107</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 66

<sup>108</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 266

<sup>109</sup> 9H30

<sup>110</sup> *Ibid.*..., p 265

<sup>111</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 110

extérieur attirait l'ordre mais il était aussi synonyme pour certains grands mystiques, comme Jean de Saint-Samson, d'impureté<sup>112</sup>. De ce fait, la clôture n'était qu'à demi-ouverte : les sorties étaient filtrées, surveillées et les laïques n'avaient pas l'autorisation de rentrer dans le cloître<sup>113</sup>. Les instances judiciaires carmes ne pouvaient ainsi que se méfier de l'espace extra-conventuel qui alimentait les rumeurs de « débauche » et de décadence. De plus, pour le religieux lui-même, il n'était pas toujours facile de construire son identité entre repli sur soi et tentation de l'extérieur : les frustrations liées à ce fort paradoxe poussèrent finalement certains plus au jésuitisme qu'à l'érémisme<sup>114</sup>.

L'ambiguïté de la règle eut donc des conséquences indéniables sur la criminalité mais ce problème n'était pas neuf puisqu'il était lié avant tout à l'idéal contemplatif de l'ordre mendiant. Ainsi, je crois que les cas d'indisciplines précités existèrent autant au premier 17<sup>ème</sup> siècle – où la répression devait être forte au moment des réformes de Philippe Thibault – qu'au second. L'hypothèse des mentalités, si elle répond peut-être à une partie de nos réponses, ne me semble pas être la plus convaincante pour interpréter le sentiment, forgé par les sources, d'une criminalité en hausse. La raison est en fait beaucoup plus simple puisqu'elle se trouve devant nos yeux.

### *L'illusion documentaire*

Plus des 9/10<sup>ème</sup> des cas d'indisciplines recensés par David Troitin datent d'après 1670<sup>115</sup>. L'augmentation de la criminalité mérite donc d'être fortement atténuée : en effet ne reposerait-elle pas en grande partie sur une illusion documentaire ? Cette démarche me semble effectivement concluante. En ce sens, il convient donc de nous interroger, ici, sur les raisons de ce fort contraste archivistique.

L'explication principale, qui ressort aussi bien de l'étude de David Troitin pour l'Europe que de la mienne pour l'Amérique, serait liée à une croissance de la centralisation provinciale. Nous remarquons, en effet, une augmentation significative des visites juridiques – correspondant à une inspection générale d'une maison tant matérielle que disciplinaire – dans les couvents à partir des années 1670. Quelques années après l'affaire du chapitre nantais, la province aurait donc eu la volonté de renforcer son autorité dans le but certain de retrouver l'image glorieuse de sa réforme écornée depuis les divisions « nationales ». Ce renouveau de la surveillance disciplinaire passa d'abord par la législation : en ce sens un arrêt du 26 février 1677 promulgua le contrôle régulier et annuel des confesseurs tourangeaux des carmélites de

---

<sup>112</sup> *Ibid...*, p 107

<sup>113</sup> *Ibid...*, p 107

<sup>114</sup> *Ibid...*, p 110

<sup>115</sup> *Ibid...*, p 34

Nazareth<sup>116</sup>. Cet acte correspondait finalement, à petite échelle, à la volonté récente des autorités provinciales d'accroître son influence au cœur des couvents. Nous retrouvons ainsi, dans les années 1680, une série de visites juridiques : en 1683, François de Sainte-Anne, provincial depuis deux ans, effectua sa troisième inspection au couvent de Tours<sup>117</sup> ; tout comme il releva, en 1684, l'ensemble des manquements commis par les membres du monastère du Guildo<sup>118</sup>.

Les cas d'indisciplines devinrent logiquement plus fréquents car le contrôle des religieux était, lui, plus soutenu. Ce renforcement de l'autorité centrale se perçoit aussi bien dans les archives tourangelles de la fin du siècle que dans la correspondance.

La période de la correspondance allant de 1687 à 1690 est, certes, l'une des plus courtes de notre étude mais pour autant elle reste l'une des mieux couvertes d'un point de vue documentaire<sup>119</sup>. Ce constat est loin d'être anodin car ces années sont marquées par une reprise en main des affaires caribéennes par la province elle-même. Un homme marqua à lui seul cette centralisation : à savoir Antoine de Sainte-Anne dont l'autorité s'accrut de manière extraordinaire aux Antilles.

Ce carme reçut de la part du provincial, Marc de la Nativité de la Vierge, le titre de commissaire avec la charge d'inspecter les missionnaires américains et leurs fondations. Fort de ce rôle, il partit aux Caraïbes au cours de l'année 1687 accompagné de son assistant officiel Cyrille de Sainte-Marie Madeleine de Pazzi ainsi que de Zacharie de Sainte-Tècle : tous débarquèrent, semble-t-il, vers le mois de septembre à Saint-Christophe<sup>120</sup>. La première victime de la visite du commissaire fut le supérieur des îles, Julien de Saint-Germain, à qui Antoine de Sainte-Anne reprocha certaines de ses attitudes. Le vicaire d'Amérique supporta mal l'intervention de cette personne extérieure dans son entreprise à tel point qu'il eut même la volonté de lui faire un procès bien qu'il abandonnât cette idée par la suite<sup>121</sup>. Cette tension était avant tout révélatrice de la méfiance des missionnaires vis-à-vis de cet envoyé de la province qui se permettait de mettre le nez dans leurs affaires : l'hostilité prit même la forme de véritables séditions dans certains cas.

Après avoir séjourné sur l'île de Saint-Christophe, Antoine de Sainte-Anne se déplaça en compagnie du vicaire et de son assistant à Marie-Galante<sup>122</sup> ; en ce dernier lieu, il rencontra

---

<sup>116</sup> 9H31

<sup>117</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 37

<sup>118</sup> *Ibid* ..., p 37

<sup>119</sup> 20 documents

<sup>120</sup> *Supra* : annexe 3 du chapitre 4

<sup>121</sup> Lettre 45 (11-15)

<sup>122</sup> Lettre 45 (15-16)

Hilaire de la Purification – le supérieur des maisons de l’île – avec qui sa relation fut pour le moins explosive. Le commissaire suspectait le missionnaire d’avoir visiblement détourné à son profit une partie des gains du commerce sucrier « *en nature et en effets*<sup>123</sup> ». Pour éviter à nouveau ces désagréments, Antoine de Sainte-Anne choisit de le renvoyer en France où il devait, en tant que procureur général, s’occuper du temporel antillais mais cette fois-ci sous la surveillance du provincial Marc de la Nativité<sup>124</sup>. Néanmoins Hilaire de la Purification refusa l’obédience du commissaire pour la bonne raison qu’il ne le reconnaissait pas comme son supérieur : seul, selon lui, le vicaire Julien de Saint-Germain pouvait le contraindre à quitter les îles<sup>125</sup>. Finalement, il ne rentra en Europe que bien plus tard – au cours de l’été 1688 – et de plus sans autorisation.

Durant son séjour à Marie-Galante, Antoine de Sainte-Anne ne perdit pas de vue l’inspection des autres îles. En premier lieu, celle de Saint-Christophe, où il s’était permis de confier le 10 novembre 1687 – à la veille de son départ pour Marie-Galante – les pleins pouvoirs pour le temporel du lieu à Boniface de Saint-Georges<sup>126</sup>. Ce dernier semblait néanmoins subir certaines difficultés dans l’exercice de sa fonction puisqu’il écrivit à plusieurs reprises au commissaire pour lui confier ses inquiétudes. De cette relation épistolaire entre les deux îles caribéennes, il ne nous reste que la lettre 45 dans laquelle Antoine de Sainte-Anne conseilla à Boniface de « *ne pas s’endetter davantage et même à se dégager*<sup>127</sup> ». Si le commissaire n’approuva pas tous les investissements de son religieux<sup>128</sup>, il fut cependant très conciliant avec ce dernier : il le ménagea de certaines charges<sup>129</sup> et il envoya même son assistant, Cyrille de Sainte-Marie Madeleine de Pazzi, à Saint-Christophe pour l’aider dans sa fonction<sup>130</sup>. L’estime affichée entre les deux hommes contraste avec la forte hostilité qui marqua leur relation une année plus tard.

Outre cette île, la Guadeloupe n’échappa pas non plus au regard particulièrement zélé du commissaire. Le père Crisogon, suspecté de propriété, en fit les frais : Antoine de Sainte-Anne se renseigna en effet – par l’intermédiaire de Prosper de la Présentation – sur ce qui aurait pu tourner à son profit<sup>131</sup>. Les soupçons du commissaire pouvaient de plus être étayés

---

<sup>123</sup> Lettre 34 (15-20)

<sup>124</sup> Lettre 45 (54-60) : il était chargé de renvoyer aux Antilles les bénéfices économiques acquis grâce au commerce du sucre.

<sup>125</sup> Document 61

<sup>126</sup> Lettre 59

<sup>127</sup> Lettre 45 (26-27)

<sup>128</sup> Il n’approuve pas par exemple l’achat de « mulet » fait par Boniface : lettre 45 (30-33)

<sup>129</sup> Lettre 45 (36-54)

<sup>130</sup> Lettre 45 (17-18)

<sup>131</sup> Lettre 45 (89-92)

par le document 63, une lettre de Crisogon à sa sœur, dans laquelle certaines activités secrètes du missionnaire apparaissaient<sup>132</sup>.

Enfin, Antoine de Sainte-Anne n'oublia pas non plus de jeter un œil sur Saint-Domingue où les carmes venaient tout juste de s'installer grâce à Archange de Saint-Guillaume. Néanmoins, suite aux rumeurs d'ivrognerie qui circulaient sur ce dernier, le commissaire décida de lui signifier une obédience pour qu'il quittât les îles<sup>133</sup>. Le 18 février 1688, il chargea ainsi Zacharie de Sainte-Tècle de se rendre à Saint-Domingue pour remplacer le missionnaire destitué<sup>134</sup>. Cependant, une fois sur place, Zacharie refusa de renvoyer en France son frère carme car selon lui il menait une vie fort respectable à tel point que tous les habitants l'aimaient et l'estimaient<sup>135</sup>.

L'autorité d'Antoine de Sainte-Anne connut donc quelques limites car à plusieurs reprises les Américains, méfiants envers cette personne extérieure, s'étaient opposés à ces décisions. Certes, si le commissaire ne fit pas l'unanimité, il avait tout de même réussi à imposer les directives du pouvoir central à une entité caribéenne si éloignée de la province. À la veille de son retour en France, au printemps 1688, son bilan était donc plutôt positif puisque son inspection avait rappelé aux missionnaires les exigences disciplinaires du Carmel. Plusieurs religieux antillais craignaient même maintenant la répression des supérieurs : ainsi, nul doute que cette angoisse influença le retour précipité du père Crisogon pour la France en mars 1688<sup>136</sup> ; de même qu'elle contraignit Hilaire de la Purification à se rendre à Rome pour faire annuler les accusations portées contre lui<sup>137</sup>. Durant son court séjour aux Antilles, la puissance d'Antoine de Sainte-Anne s'était donc accrue et elle s'affirma encore davantage quelques temps plus tard.

La mort du vicaire Julien de Saint-Germain au cours de l'année 1688 laissa un poste vacant<sup>138</sup>. Le commissaire, auréolé d'une expérience antillaise, s'avéra finalement le mieux armé pour remplacer le défunt dans cette charge d'autant plus qu'il pouvait compter sur de solides appuis en province pour asseoir son autorité<sup>139</sup>. Ainsi, Antoine de Sainte-Anne revint

---

<sup>132</sup> Lettre 63

<sup>133</sup> Lettre 33 (4-10 ; 37-42)

<sup>134</sup> Lettre 33 (4-13)

<sup>135</sup> Lettre 33 (30-37)

<sup>136</sup> Lettre 63 (12-13)

<sup>137</sup> Document 60 du 30/11/1688 : recours du Père Hilaire à Rome et la grâce que lui fait Sa Révérence d'annuler les accusations faites contre lui en Amérique (en latin) ; lettre 34 écrite de Rome par Hilaire de la Purification le 2 décembre 1688

<sup>138</sup> Lettre 35 (79-82)

<sup>139</sup> Lettre 34 (12)

aux Caraïbes au mois de décembre 1688 avec la ferme intention de poursuivre son action rénovatrice : l'arrivée de ce dernier coïncida en effet avec de nouveaux troubles internes.

À son débarquement à Saint-Christophe, il trouva la maison, dirigée par Boniface de Saint-Georges dans un état pitoyable : le missionnaire avait en effet prit l'initiative – sans l'autorisation de supérieurs – de détruire l'église des carmes pour entreprendre la construction d'un nouvel édifice de culte qui ne fit que creuser l'endettement de la congrégation<sup>140</sup>. Cette fâcheuse entreprise était de plus, selon la correspondance, loin d'être le seul fait d'armes de Boniface de Saint-Georges<sup>141</sup> : sa dissimulation d'argent<sup>142</sup>, ses équivoques grossières<sup>143</sup>, ses propos calomnieux<sup>144</sup> avaient jeté définitivement l'opprobre, à en croire les lettres, sur l'ordre du Carmel. Le vicaire provincial s'empressa ainsi de remplacer le missionnaire, dans le gouvernement de Saint-Christophe, par les pères Cyrille, Nicolas et Martial<sup>145</sup>. Cette destitution de Boniface s'accompagna aussi d'une enquête, sous la forme d'un interrogatoire, sur les problèmes comportementaux de ce dernier<sup>146</sup>. Antoine de Sainte-Anne, malgré le procès qu'il fit contre son religieux, ne l'exclut pas pour autant des îles : à vrai dire, il avait besoin de lui pour retrouver l'argent qu'il gardait secrètement en ces terres américaines<sup>147</sup>.

À cette première affaire juridique s'en ajoutait une seconde puisque le vicaire poursuivit son combat contre Hilaire de la Purification. Ce dernier s'était enfui des Antilles, avec une obédience plus que contestable<sup>148</sup>, pour rejoindre Rome où il souhaitait faire annuler les accusations portées contre lui. Malgré la grâce obtenue par Sa Révérence<sup>149</sup> sur ce point précis<sup>150</sup>, les autorités n'étaient pas décidées pour autant à le laver de tout soupçon : le 29 octobre 1689, le provincial Marc de la Nativité activa en effet une commission contre ce religieux ; celle-ci prit forme le 18 mars 1690 avec l'interrogatoire des religieux Séraphin de Sainte-Marie et Ambroise de Saint-Léon<sup>151</sup>.

---

<sup>140</sup> Lettre 36 (4-13), lettre 37 (14-29), lettre 39 (24-25)

<sup>141</sup> Annexe 1 de ce chapitre

<sup>142</sup> Lettre 35 (48-51), lettre 38 (53-55), lettre 43-44 (27-42), lettre 36 (53-63), lettre 40 (14-20 et 42-46), lettre 43-44 (46-50 et 54-57)

<sup>143</sup> Lettre 35 (71-73), lettre 44-43 (17-23)

<sup>144</sup> Lettre 35 (74-78) ; lettre 44-43 (7-17)

<sup>145</sup> Lettre 36 (100-127) ; lettre 37 (34-43)

<sup>146</sup> Lettre 35 : interrogatoire de Nicolas de Saint-Étienne

<sup>147</sup> Lettre 40 (42-46)

<sup>148</sup> Lettre 36 (84-86) : Boniface a contrefait le sceau de la mission pour donner une obédience à Hilaire pour aller à Rome

<sup>149</sup> Son provincial

<sup>150</sup> Document 60 du 30/11/1688 : recours du Père Hilaire à Rome et la grâce que lui fait Sa Révérence d'annuler les accusations faites contre lui en Amérique (en latin) ; lettre 34 écrite de Rome par Hilaire de la Purification le 2 décembre 1688

<sup>151</sup> Document 61



Cependant, l'autorité croissante – voire excessive – d'Antoine de Sainte-Anne l'isola considérablement. Les missionnaires acceptèrent en effet mal ce zèle du vicaire provincial jusqu'à former un corps hostile à son pouvoir. La trajectoire de Nicolas de Saint-Étienne est en ce sens particulièrement intéressante : lui, qui au départ, était très apprécié du supérieur finit par devenir son opposant. L'hostilité fut déclenchée par le père Nicolas, qui au nom de tous les missionnaires des îles, osa faire quelques remontrances à son vicaire sur la gestion du temporel<sup>152</sup> : le religieux souhaitait que la maison de Saint-Christophe arrête de puiser dans ses fonds pour assister les autres îles ; d'autre part il craignait aussi que les bénéfices gagnés par les Caribéens ne servent uniquement à la province et non aux missionnaires<sup>153</sup>. Nicolas de Saint-Étienne se fit en quelque sorte le défenseur des intérêts de certains Américains mais cette imprudence lui valut les représailles d'Antoine de Sainte-Anne « *qui ne vouloit pas d'un contrôleur de sa conduite*<sup>154</sup> » : en conséquence de quoi il le destitua de toute responsabilité dans le gouvernement de Saint-Christophe. Cette sentence amena le missionnaire à désobéir à son supérieur puisqu'il quitta les îles sans son autorisation<sup>155</sup>. Ainsi, suite à cet événement le discours d'Antoine de Sainte-Anne changea du tout au tout : lui, qui louait la sagesse et la prédication de Nicolas de Saint-Étienne le 5 janvier 1689<sup>156</sup> finit par le décrire, en mai 1690, comme un homme paresseux et scandaleux<sup>157</sup>.

Je crois donc qu'il faut savoir prendre du recul face aux multiples délits évoqués dans cette période de la correspondance. Si l'ex-commissaire se montra particulièrement zélé pour chasser l'indiscipline des Antilles, il était aussi un ambitieux prêt à noircir le caractère de tout opposant à son pouvoir. Cette attitude lui attira les foudres de beaucoup de carmes qui n'hésitèrent pas à se désolidariser de leur supérieur en réfutant la culpabilité de leurs confrères dans les interrogatoires juridiques<sup>158</sup>. Ce réflexe de protection mutuelle put même laisser place à des attaques personnelles : Hilaire de la Purification aurait écrit des lettres

---

<sup>152</sup> Lettre 101

<sup>153</sup> Il craignait que le provincial n'eût fait des envois en France : lettre 101

<sup>154</sup> Lettre 101

<sup>155</sup> Lettre 42 (33-38)

<sup>156</sup> Lettre 36 (122-127)

<sup>157</sup> Lettre 42 (33-52)

<sup>158</sup> Cela est particulièrement visible dans la lettre 61 où les pères Séraphin de Sainte-Marie et Ambroise de Saint-Léon n'accablèrent pas du tout leur confrère, reparti en Europe, Hilaire de la Purification. D'ailleurs, selon Antoine de Sainte-Anne, Nicolas de Saint-Etienne chargé de faire cet interrogatoire, le sollicita pour étouffer cette affaire (lettre 42 : 78-81)

calomnieuses au sujet d'Antoine de Sainte-Anne<sup>159</sup> tout comme Boniface de Saint-Georges accusa le vicaire d'avoir eu des « commerces infâmes » avec des religieuses de Nantes<sup>160</sup>.

Cette guerre des clans – entre l'ex-commissaire accompagné de ses quelques fidèles et le reste des missionnaires – doit donc nous inciter à prendre avec d'autant plus de méfiance les propos cités à cette époque de la correspondance.

Ces problèmes internes ne sont pas sans rappeler les divisions précédentes entre nations : autant d'oppositions qui, il est vrai, nourrissent le sentiment d'une réforme en déclin. Néanmoins cette impression est avant tout renforcée par la croissance de la production documentaire en cette fin de 17<sup>ème</sup> siècle : si les cas d'indisciplines furent plus nombreux en Europe comme en Amérique, c'est aussi car le Carmel tourangeau s'avéra plus rigoureux pour les combattre. L'évolution de la politique tourangelle dans le second 17<sup>ème</sup> siècle eut donc un impact non-négligeable sur le développement des missions antillaises.

Pour conclure, je crois avoir pu dans cette partie affiner la chronologie générale de l'histoire du Carmel réformé. Certes, la réforme de Touraine connut, il est vrai, des difficultés après 1650 mais son destin ne peut se résumer à une longue descente aux enfers une fois la première moitié du siècle passée. Au contraire, à partir des années 1670, elle semble même reprendre une figure conquérante, aussi bien sur un plan interne qu'externe, pour retrouver son prestige d'antan. L'histoire de l'observance rennaise dans le second 17<sup>ème</sup> siècle, faite d'accrocs et de renouveaux, s'avère donc bien plus complexe qu'une simple trajectoire linéaire. De cette conclusion ressort ainsi le constat que les difficultés vécues par les missionnaires ne peuvent être uniquement liées à ce sentiment d'une réforme en déclin.

D'ailleurs pour conforter ce propos, il faut préciser que les quelques problèmes rencontrés par le Carmel ne font pas de lui une exception dans le panorama des ordres antillais. Selon Giovanni Pizzorusso, nous ne pouvons comprendre la mission dominicaine sans faire référence au contexte troublé de sa réforme interne<sup>161</sup>. La province de Toulouse et la Congrégation de Saint-Louis se livraient en effet un véritable combat pour savoir qui de l'une de l'autre exercerait le plus d'influence sur les provinces dominicaines réformées de France.

---

<sup>159</sup> Hilaire de la Purification aurait écrit des lettres où il se fait passer pour des membres de la famille d'Antoine de Sainte-Anne : lettre 44-43 (106-116)

<sup>160</sup> Lettre 44-43 (13-14)

<sup>161</sup> PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVII<sup>e</sup>-début XVIII<sup>e</sup> siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 151-152

De ce point de vue, l'entreprise caribéenne n'est qu'une extension au-delà de l'Atlantique de ces diatribes internes qui ont lourdement conditionné son développement.

La faiblesse du Carmel aux Antilles ne s'enracinait-elle pas plus profondément que les divisions internes à l'ordre ?

## **Chapitre 6. Le Carmel et le phénomène missionnaire : une inadéquation ?**

La compréhension des missions antillaises, bien qu'elles soient issues de Touraine, nécessite un élargissement vers d'autres horizons. En effet, si l'échelle provinciale permet de mieux appréhender certaines réalités de cette étude, elle n'est pas suffisante pour atteindre une lecture pertinente de notre sujet. Sortons donc des Caraïbes pour partir à la recherche de réponses efficaces : voyons si le Carmel dans son ensemble – Chaussés et Déchaussés réunis – a connu d'autres expériences missionnaires dans le monde ; interrogeons-nous plus profondément sur le rapport de l'ordre à l'apostolat. Autant de questions délicates auxquelles l'historiographie n'a apporté que peu de solutions.

Les recherches scientifiques sur les carmes se sont effectivement très peu intéressées aux entreprises évangélisatrices préférant, il est vrai, se pencher sur la spiritualité propre à la congrégation. L'histoire de l'ordre resta de plus longtemps confidentielle et principalement dirigée vers les Déchaux : ces derniers, seuls rescapés de l'époque révolutionnaire en France<sup>1</sup>, furent en effet à l'initiative de travaux historiques fondateurs par l'intermédiaire des *Études carmélitaines*<sup>2</sup>. Cette revue, ayant vécu de 1911 à 1964<sup>3</sup>, était néanmoins confinée à une sphère principalement religieuse et eut pour intérêt exclusif les grandes figures mystiques des « nu-pieds<sup>4</sup> ». Malgré quelques évolutions notables, ce constat garde toujours sa pertinence aujourd'hui : la bibliographie carme comprend avant tout des publications sur les charismatiques spirituels précités<sup>5</sup> dont la diffusion se limite à des éditions spécifiquement religieuses ou très spécialisées<sup>6</sup>. Cette reconnaissance médiatique et universitaire faible fut

---

<sup>1</sup> Les Grands Carmes n'étant revenus en France qu'en 1993 à Nantes. Officiellement en 1994 par l'inauguration du couvent. Voir : <http://www.carm-fr.org/couvent-nantes/histoire.html>

<sup>2</sup> *Études carmélitaines historiques et critiques sur les traditions, les privilèges et la mystique de l'Ordre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1911-1932 ; *Études carmélitaines mystiques et missionnaires*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932-1964.

<sup>3</sup> Cette revue connut deux phases successives, puisque faute de reconnaissance et sans abonnés elle s'éteignit en 1932, avant d'être reprise par le Père Bruno de Jésus-Marie qui lui donna un nouvel élan. Pour y parvenir, le désir de ce dernier était de concilier les exigences des sciences religieuses avec celles de la foi en s'entourant de certains spécialistes de théologie, de spiritualité, de philosophie ou de psychologie. Le bilan sous sa direction fut positif avec 49 volumes publiés et les félicitations du Saint-Siège : c'est d'ailleurs sa mort qui mit fin à cette entreprise puisque la revue s'arrête en 1964, c'est-à-dire deux ans après son décès.

Pour ces informations je me suis inspiré du site du Carmel : <http://www.carmel.asso.fr/L-histoire-recente.html>

<sup>4</sup> Sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix

<sup>5</sup> Les textes des grands penseurs sont par exemple à nouveau publiés : Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, Paris, Éd. Du Cerf, 1982 ; Thérèse de Lisieux, *Thérèse de Lisieux par elle-même : tous ses écrits de son entrée au Carmel (9 avril 1888) à Noël 1894*, Paris, Grasset, 1997.

Il existe aussi des biographies sur ces mystiques : POIROT Dominique, *Jean de la Croix, poète de Dieu*, Paris, Éd. Du Cerf, 1995

<sup>6</sup> Je pense à la librairie chrétienne les éditions du Cerf ou bien aux éditions du Carmel

d'ailleurs reconnue par le colloque lyonnais consacré au Carmel en septembre 1997<sup>7</sup>. Le champ d'exploration de cette congrégation religieuse – et encore plus pour l'ancienne observance – est donc loin d'avoir été entièrement défriché au plus grand bonheur de certains étudiants<sup>8</sup>.

Pour résumer, aussi bien l'imaginaire collectif que les travaux historiques associent d'abord le Carmel à ses grandes personnalités mystiques telles que sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix (pour les Déchaux) ou encore le fameux Tourangeau Jean de Saint-Samson : preuve que l'intérêt pour cet ordre se porte avant tout sur sa spiritualité et non sur ses missions. Cet état historiographique nous incite déjà à ouvrir certaines pistes de réflexion : quelle était la réelle place des tâches apostoliques chez les carmes ? Est-ce que le Carmel eut un moindre investissement que ses confrères mendiants – capucins et dominicains – dans les objectifs évangélistes de la Contre-Réforme ?

## 1) La place des missions chez le Carmel

Notre sujet nous contraint à nous concentrer spécifiquement sur les missions antillaises mais qu'en est-il de la présence du scapulaire<sup>9</sup> dans le reste du monde ?

### a) Peu de missions

#### *Tourangeaux*

Nous avons vu en introduction que les Tourangeaux avaient déjà fréquenté le terrain irlandais avant de s'exporter en Amérique. L'expérience britannique fut courte puisqu'elle ne dura qu'un an – les carmes subirent en effet des persécutions venant des Anglais – mais reprit néanmoins quelques décennies plus tard à l'aube de la guerre de la Ligue d'Augsbourg<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> HOURS Bernard (dir.), *Carmes et Carmélites en France du 17<sup>ème</sup> siècle à nos jours, actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Le Cerf, 2001.

Dans l'introduction de ce colloque, Bernard Hours définit les objectifs de cet événement : ils visent à combler les lacunes informationnelles sur cette congrégation en ouvrant les études à l'environnement historique et social de l'ordre. Nous pouvons noter d'ailleurs la continuité d'un sujet traité lors de ce colloque, celui du Carmel d'Auschwitz qui vient de faire l'objet d'un ouvrage aux presses universitaires de Louvain : HEBBELINCK Thérèse, *L'affaire du Carmel d'Auschwitz (1985-1993) : implication des Églises belge et française dans la résolution du conflit*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

<sup>8</sup> Pour l'Université Rennes 2, je pense aux mémoires sous la direction de PROVOST Georges :

- TROTIN David, *Anaclet de St-Etienne, Bénin de St-Victor et autres Carmes indignes. La justice régulière et le quotidien des carmes vus à travers les archives judiciaires des Carmes de la province de Touraine (1630-1699)* Rennes, Crlhisco, 1998-1999

- BERTHELOT Marie, *Les bibliothèques des couvents masculins à Rennes au XVIII<sup>ème</sup> siècle à partir des catalogues des Grands Carmes, des Augustins et des Minimes*, Rennes, CERHIO, 2011-2012

<sup>9</sup> Le scapulaire est l'habit traditionnel du Carmel d'autant plus symbolique qu'il fut donné par la Vierge à saint Simon Stock. Ce dernier a permis à l'ordre de s'implanter en Europe et il a également modifié la règle du Carmel pour qu'elle puisse s'adapter aux coutumes occidentales.

<sup>10</sup> Il existe un dossier sur les missions d'Hibernie aux archives départementales d'Ille-et-Vilaine : 9H7

Malgré l'appellation de « missions d'Hibernie » donnée par les religieux à cette entreprise, je ne crois pas que nous pouvons véritablement les considérer comme telles : en effet, les Tourangeaux cherchaient avant tout à préserver et à recouvrer les couvents carmes menacés par le prosélytisme protestant ; il n'y eut donc pas, semble-t-il, d'actions de conversion à proprement parler.

Ce zèle catholique s'affirma sur d'autres terrains puisqu'en 1651 un missionnaire tourangeau, Michel du Saint-Esprit<sup>11</sup>, fut nommé par le pape missionnaire apostolique pour l'Égypte où l'évêque du Grand Caire, Suarez, souhaitait en faire son vicaire. La lettre 99<sup>12</sup> est le seul document qui nous renseigne sur ce point et elle émane directement de la royauté : par celle-ci, le monarque assurait sa protection « *au père Michel du Saint-Esprit et aux autres religieux carmes qui iront auxdits royaumes*<sup>13</sup> » pour qu'ils ne fussent ni molestés ni troublés dans leur périple aussi bien sur mer que sur terre. De plus, nous apprenons dans ce document, que la congrégation bénéficia d'une protection royale pour fonder un hospice au Grand-Caire et pour se rétablir dans « *la Sainte Montagne du Carmel où leur religion a commencé*<sup>14</sup> ». La tonalité optimiste de cette lettre laissait ainsi penser que l'aventure égyptienne allait prospérer et être soutenue par la province elle-même, néanmoins hormis ce document nous ne retrouvons par la suite ni dans la correspondance ni dans le reste des archives rennaises d'allusion à cette mission : il semblerait donc qu'elle fut, après le départ de Michel du Saint-Esprit, définitivement abandonnée par la Touraine.

Après les projets irlandais, antillais et levantin, ce fut le tour du Brésil d'être la cible des ambitions de l'observance rennaise<sup>15</sup>. Cependant, au même titre que les entreprises « d'Hibernie », nous ne pouvons parler ici de missions : le ou les quelques tourangeaux envoyés avaient pour utilité première de diffuser la réforme dans les couvents lusophones.

Pour résumer, parmi toutes ces aventures, il paraîtrait donc que l'expédition caribéenne fût la plus viable et la plus prospère. Les autres missions tourangelles – quand elles ne portent pas faussement ce nom – ne semblent pas avoir coûté autant d'énergie à la province puisque d'un point de vue documentaire, nous ne disposons que de très peu d'informations sur celles-ci ; et l'historiographie s'y est très peu intéressée voire a ignoré leur existence.

---

<sup>11</sup> Il provient du couvent du Saint-Sacrement à Paris. Lettre 99: document royal (*Lettre de protection et sauvegarde pour les pères Carmes, missionnaires ès pays du Levant*)

<sup>12</sup> *Lettre de protection et sauvegarde pour les pères Carmes, missionnaires ès pays du Levant*

<sup>13</sup> Lettre 99

<sup>14</sup> Lettre 99

<sup>15</sup> Lettre 32 (20-34) ; VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 392. Nous apprenons qu'Alexis de l'Assomption fut envoyé au Brésil pour y diffuser la réforme mais qu'il mourut, frappé d'une maladie, à Porto Calensi en 1698.

## *Chaussés*

Ce constat ne doit néanmoins pas nous arrêter car l'ordre des Grands Carmes ne se résume pas à sa province de Touraine. Sortons donc du cadre français pour juger de la réelle place des missions chez les Chaussés.

Dans le chapitre précédent, nous nous étions déjà arrêté sur une entreprise propre à la congrégation : à savoir l'aventure brésilienne. Les carmes portugais s'établirent dès la fin du 16<sup>ème</sup> siècle dans plusieurs parties de la colonie lusophone<sup>16</sup> : Santés (1582), Paraíba<sup>17</sup>(1583) Salvador (1586), Sao Paulo (1589), Rio de Janeiro (1590). Leurs positions se renforcèrent même au 17<sup>ème</sup> siècle grâce à l'acquisition de nouveaux couvents ouverts à Seripe, Mogi das Cruzes (Sao Paulo), Sao Luis de Maranhão et Belém. Cette présence territoriale non-négligeable pouvait laisser envisager de belles promesses pour l'ordre mais l'activité des carmes fut cependant réduite puisqu'ils négligèrent le zèle pastoral pour se vouer à la gestion d'un patrimoine considérable tout en se contentant d'administrer les sacrements aux colons. Selon Bartolomé Bennassar et Richard Marin<sup>18</sup>, il fallut attendre la première moitié du 18<sup>ème</sup> siècle pour voir cette conjoncture évoluer. La diffusion de la réforme tourangelle dans les possessions brésiennes donna en effet un nouvel essor à la province lusophone qui prit alors en charge l'évangélisation d'une partie de l'Amazonie dans la région des rios Negro et Solimoes où, vers 1720, elle gérait une quinzaine de missions. Le déclin, inexorable, survint après 1750 : 20 % des religieux seulement se vouaient alors aux activités missionnaires et les couvents de Rio et Bahia regroupaient à eux seuls 80 % de l'effectif des carmes.

Cette entreprise, malgré ses limites, restait cependant la principale des Chaussés car en dehors des Antilles et du Brésil nous ne retrouvons pas trace d'autres missions dans la congrégation. De ce tour d'horizon ressort donc la faiblesse des positions des Grands Carmes dans le monde : en est-il de même chez les Déchaux ?

### *Le Carmel déchaussé*

La jeune branche du Carmel, issue de la réforme thérésienne de la fin du 16<sup>ème</sup> siècle<sup>19</sup>, était sans doute la mieux à-même, par son dynamisme, de se lancer dans les missions. Les congrégations françaises les plus influentes au Nouveau Monde – capucins, jésuites, récollets – furent aussi les plus récentes : celles issues de l'efflorescence des ordres monastiques

---

<sup>16</sup> BENNASSAR Bartolomé et MARIN Richard, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000, p 127-128

<sup>17</sup> Ils s'implantèrent au Paraíba dans le cadre d'un projet colonisateur qui leur assignait la catéchèse des Indiens : *Ibid...*, p 127-128

<sup>18</sup> *Ibid...*, p 127-128

<sup>19</sup> Les Déchaux s'érigèrent en une congrégation indépendante en 1587 : JANSSENS P.W, *Les origines de la réforme des Carmes en France*, La Haye, Archives internationales d'histoire des idées, 1969, p 44



consécutive à la Contre-Réforme. Les Déchaux restèrent cependant quelque peu à l'écart de ce mouvement de conquête des âmes alors que paradoxalement ils furent très actifs dans l'élaboration et la promotion d'une pensée missionnaire. Leur activité apostolique se résume donc à quelques territoires.

Le premier d'entre eux serait le royaume du Congo, selon Guillaume de Vaumas, le P. Gracien, soutenu et conseillé par sainte Thérèse, envoya en 1582 cinq de ses carmes déchaussés dans ces terres africaines<sup>20</sup>. Néanmoins, je n'ai pas trouvé d'autres références bibliographiques à ce propos : assurément l'entreprise ne semble pas avoir prospéré.

Les Déchaussés se montrèrent cependant plus efficaces sur le terrain levantin. Dans cette tâche, ils bénéficièrent avant tout du zèle des religieux italiens où l'observance thérésienne – née en Espagne – s'était diffusée jusqu'à former une congrégation indépendante le 13 novembre 1600<sup>21</sup>. Les latins affichèrent des positions très favorables vis-à-vis des missions puisque dès 1604 le supérieur Pierre de la Mère de Dieu expédia trois de ses carmes en Perse. Peu après, en 1605, le chapitre général ordonna la création du séminaire romain de Saint-Paul et Sainte-Marie-des-Victoires consacré à l'étude des langues et des sciences nécessaires aux tâches apostoliques<sup>22</sup>.

C'est dans cette atmosphère que vécut Jean de Machanan, natif du Périgord, qui fut sous le nom de Denys de la Mère de Dieu le fondateur des carmes déchaussés en France : entré au couvent de Rome en 1600, il rentra en effet dans son pays pour y diffuser la réforme, d'abord à Avignon (1608) puis à Paris (1611)<sup>23</sup>. Les liens entre le Carmel français et la congrégation italienne restèrent très étroits puisque cette dernière contribua à sensibiliser les religieux francs aux missions lointaines<sup>24</sup>. Ainsi plusieurs carmes – conformément à une mesure du chapitre général de 1617<sup>25</sup> – purent traverser les Alpes pour se rendre au séminaire : parmi ceux-ci figuraient Thomas de Jésus, profès à Paris en 1619, qui partit quelques années plus tard à Alep. La ville syrienne devint en effet une destination privilégiée des religieux francs car après les franciscains (1623), ce fut au tour des carmes (1625) puis des jésuites de s'y installer (1627). Bernard Heyberger<sup>26</sup> étudia les relations laissées par les Déchaux –

---

<sup>20</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959 (thèse d'État de 1642, texte remanié), p 44-45

<sup>21</sup> *Ibid.*..., p 45-47

<sup>22</sup> DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p 91

<sup>23</sup> *Ibid.*..., p 45-47

<sup>24</sup> DESLANDRES Dominique, *...op.cit.*, p 92

<sup>25</sup> Au chapitre général de 1617, il fut décidé que chaque provincial enverrait deux religieux au séminaire : VAUMAS, *...op.cit.*, p 45-47

<sup>26</sup> HEYBERGER Bernard, « Les Chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits de conversion des missionnaires carmes déchaux (1657-1681) », *Mélanges de l'École française de Rome*, L (1988/1), p 461-499

préservées dans le fond des archives romaines – au sujet des entreprises religieuses d'Alep. Outre la cure des catholiques<sup>27</sup>, l'ordre avait pour objectif de convertir les chrétiens orientaux schismatiques qui formaient sur place une population assez hétérogène : aux melkites orthodoxes (grecs) se mélangeaient en effet des arméniens monophysites, des jacobites syriens et même quelques familles de nestoriens<sup>28</sup>. Dans cet environnement propice à l'évangélisation, les carmes déchaussés réussirent à convertir, de 1657 à 1681, au moins 232 chrétiens<sup>29</sup> dont 52 arméniens<sup>30</sup>.

Ces résultats positifs ne doivent néanmoins pas cacher les limites de l'apostolat des « nupieds » puisque celui-ci se concentra, grâce à l'action des religieux francs et du séminaire italien, sur le Moyen-Orient exclusivement. De plus, la bibliographie est unanime pour souligner la petitesse des effectifs. Tout comme Dominique Deslandres, Guillaume de Vaumas fit remarquer ce problème : « *par une anomalie singulière et dont il faudrait rechercher les causes, les carmes déchaussés, qui devaient fonder rapidement de très nombreux couvents, ne fournirent que peu de sujets à l'apostolat missionnaire sous le signe duquel ils étaient nés*<sup>31</sup> ».

Ainsi aussi bien les Chaussés que les représentants de l'observance thérésienne connurent de sérieuses difficultés pour s'insérer dans les objectifs mondiaux de la Contre-Réforme puisqu'au total, nous comptabilisons seulement trois grands foyers de missions : à savoir les Antilles pour les Tourangeaux, le Brésil pour les Chaussés et enfin le Levant pour les Déchaux. À peine si l'ensemble de ces espaces permettait, sur une échelle mondiale, aux deux congrégations réunies du Carmel de rivaliser avec les autres ordres mendiants.

#### b) Le retard accumulé sur les autres ordres

Pour mieux s'apercevoir de cette distance qui sépare la congrégation que nous étudions de ses rivales, je crois que nous devons de prime abord remonter un peu plus loin dans le temps.

#### *La vague d'évangélisation ibérique (1470-1640)*

La place moindre du scapulaire dans la chrétienté mondiale s'explique d'abord par son manque d'implication dans les débuts de la grande vague d'évangélisation engagée au 15<sup>ème</sup> siècle. De 1470 à 1640, les conquêtes des Ibériques permirent en effet à leurs missionnaires de répondre aux ambitions universalistes du Christ en s'implantant dans de vastes territoires

---

<sup>27</sup> Les maronites étaient des catholiques rattachés à Rome : *Ibid...*, p 462

<sup>28</sup> *Ibid...*, p 462

<sup>29</sup> *Ibid...*, p 463

<sup>30</sup> *Ibid...*, p 472

<sup>31</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 47

largement ignorés – voire inconnus – de la vie religieuse européenne. Ainsi, la chrétienté reprit vigueur dans le monde mais dans ce dessein le Carmel semble tout bonnement avoir manqué à l'appel.

Pendant que les dominicains, franciscains, augustins et jésuites envoyaient des convois impressionnants de religieux dans l'Amérique hispanique – il y avait déjà 3000 réguliers en Nouvelle-Espagne vers 1640<sup>32</sup> – les carmes espagnols étaient, eux, totalement absents des vice-royautés mexicaines et péruviennes. Certes, l'ordre né au Mont-Carmel put compter sur ses membres portugais pour investir le terrain spirituel brésilien en compagnie des jésuites, franciscains, dominicains et bénédictins mais cela ne rattrapait pas le retard accumulé sur les autres ordres dans ce continent récemment découvert par les Européens.

Dans le reste de l'univers, pendant que François-Xavier donnait de précieux appuis à son ordre en Inde et dans l'Extrême-Orient – il y eut même selon Pascale Girard 141 jésuites en Chine entre 1557 et 1652<sup>33</sup> – le Carmel brillait, lui, par son absence. Aucune trace du scapulaire également aux Philippines hispaniques où les jésuites prirent leurs quartiers en compagnie des augustins, franciscains et dominicains<sup>34</sup> ; ni même en Afrique qui ne fut pas non plus écartée de cette vague d'évangélisation<sup>35</sup>. Bref, la plupart des ordres espagnols et portugais s'immiscèrent pleinement dans les enjeux spirituels consécutifs aux Grandes Découvertes mais ce ne fut visiblement pas le cas du Carmel. Ce sombre constat, s'il a pu être fait par les historiens a posteriori, était aussi clairement ressenti par les contemporains eux-mêmes comme le démontrent les propos de ce Tourangeau : « *Il se faut souvenir de la confusion qu'ont eu les carmes d'Espagne qui pour n'avoir point pris les missions dès le commencement que les Indes furent découvertes, n'y ont jamais pu obtenir d'établissement du roy catholique, quoy qu'il y ait des provinces mesmes entières des autres ordres, comme ce qui fait une de leurs plus grandes gloire*<sup>36</sup> ».

Cet extrait tiré de la correspondance (document 102) semble un plaidoyer pour les missions tourangelles dans laquelle l'anonyme carme incite ses supérieurs à ne pas reproduire les

---

<sup>32</sup> Parmi ces réguliers, il faut noter que certains étaient des créoles (nés sur place) et donc ne venaient pas directement d'Europe. Cours d'agrégation de PROVOST Georges

<sup>33</sup> GIRARD Pascale, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Paris/Lisbonne, 2000

<sup>34</sup> Les augustins arrivèrent en premier. Selon une étude, il y eut entre 1572 et 1605 aux Philippines : 329 franciscains, 209 augustins, 209 dominicains et 171 jésuites GIRARD Pascale, LABORIE Jean-Claude, PENNEC Hervé, ZUNIGA Jean-Paul « *Frailles mozos y de pocas letras ? Quatre ordres religieux (Augustins, Dominicains, Franciscains, Jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605* » dans FABRE Pierre-Antoine et VINCENT Bernard (dir.), *Missions religieuses modernes. « Notre lieu est monde »*, Rome, École française de Rome, 2007, p 149

<sup>35</sup> Il y eut par exemple une tentative jésuite au Cap-Vert en 1604 mais elle échoua puisque les religieux quittèrent les lieux en 1607. Il y eut aussi par exemple dans l'Afrique de l'Est des capucins, augustins et dominicains.

<sup>36</sup> Lettre 102

mêmes erreurs que dans le passé. Il est donc pour celui-ci de la dernière importance de suivre le chemin tracé par la foi qui « *comme le soleil fait le tour du monde*<sup>37</sup> » : d'ailleurs l'ordre n'aurait-il pas fini ruiné par « *le turc* » s'il n'avait pas quitté la Palestine pour l'Europe au 13<sup>ème</sup> siècle<sup>38</sup> ? Le chroniqueur espérait sans doute par cet argument convaincre ses supérieurs de la nécessité de ne pas manquer – à la manière des Ibériques – une seconde fois le train en marche.

### *La seconde vague d'évangélisation française (17<sup>ème</sup>)*

Après la phase hispano-lusophone vint le temps d'une autre poussée catholique avec l'engagement de la France dans une véritable politique coloniale. La congrégation *De Propaganda Fide* créée en 1622 s'empressa d'ailleurs d'utiliser cette récente main d'œuvre apostolique pour contrecarrer l'exclusivité des monarchies portugaises et espagnoles sur les terres de mission<sup>39</sup>.

Cependant, si le chroniqueur précité se montrait inquiet sur l'avenir « mondial » de son ordre c'est qu'à son goût l'implication du Carmel dans cette seconde vague d'évangélisation était encore trop timide. Certes, les Tourangeaux débarquèrent aux Antilles en 1646 de même que certains déchaussés français partirent au Levant – dans les villes d'Alep (1627) et d'Ispahan (1638)<sup>40</sup> – mais leur nombre était au 17<sup>ème</sup> siècle trop insuffisant pour rivaliser avec les autres congrégations. De plus, en Nouvelle-France la branche masculine du Carmel<sup>41</sup> n'avait à son actif aucune réalisation contrairement aux jésuites, capucins et autres récollets<sup>42</sup>.

Le document 102 tire finalement son origine de ce sentiment d'inachevé puisqu'il fut fait avant tout pour encourager les Chaussés à prendre aussi bien que leurs concurrents la voie de l'apostolat. Le chroniqueur conseilla même à ses supérieurs de se tourner vers « *l'isle de Madagascar (aussi grande que l'Italie)* » que ce dernier pressentait telle la future « *capitale du commerce français*<sup>43</sup> ».

Cet appel sonnait néanmoins comme un signal de détresse, comme l'aveu que le Carmel n'eut jamais la volonté de s'impliquer autant que ses rivaux dans les entreprises évangélisatrices. Si

---

<sup>37</sup> Selon les propos du chroniqueur dans la lettre 102 : celui-ci ignorait donc ou réfutait les théories héliocentristes.

<sup>38</sup> Lettre 102

<sup>39</sup> PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 157-159

<sup>40</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 40

<sup>41</sup> Une carmélite eut une action en Nouvelle-France : voir plus bas

<sup>42</sup> Tous ces ordres tentèrent des incursions en Nouvelle-France ou en Acadie avec plus ou moins de succès : DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 38 à 40

<sup>43</sup> Lettre 102

les congrégations carmes prirent pleinement part au mouvement de réforme interne des ordres monastiques – grâce aux observances thérésiennes et tourangelles – propre à l’ambiance religieuse du premier 17<sup>ème</sup> siècle, leur diffusion connut cependant plus de difficultés dans les zones de missions. Ce constat est d’autant plus paradoxal que certains carmes firent figures de pionniers du zèle apostolique.

c) Les carmes : promoteurs des missions

D’après Dominique Deslandres, le Carmel exerça une influence importante, mais rarement soulignée, sur la systématisation de la méthodologie missionnaire aussi bien grâce à ses religieuses qu’à ses religieux<sup>44</sup>.

En effet, les carmélites, bien que rigoureusement cloîtrées, n’en furent pour autant pas moins primordiales dans la promotion d’une ferveur apostolique<sup>45</sup>. À l’origine de ce mouvement était l’inspiratrice de l’ordre, Thérèse d’Avila qui, en plus d’avoir eu des volontés de départ vers l’outre-mer, orienta toute sa vie pénitente vers le rachat des âmes<sup>46</sup>. Ainsi, les moniales françaises – arrivées à Paris en 1604<sup>47</sup> – se montrèrent dans la capitale catholique de Louis XIII les plus ardentes à suivre les débuts des missions auprès des infidèles d’Amérique<sup>48</sup> : si bien que la supérieure des carmélites parisiennes, Madeleine de Saint-Joseph, fut à l’origine des Hospitalières du Québec<sup>49</sup>.

De l’autre côté, les hommes s’illustrèrent aussi par une série de publications visant à stimuler le zèle apostolique. Les déchaux furent notamment très actifs en ce sens et en premier lieu Jérôme Gratien de la Mère de Dieu<sup>50</sup> dont les idées dépassèrent le seul cadre du Carmel puisqu’il encouragea sa congrégation à collaborer dans la pratique missionnaire avec les ordres actifs, et en particulier les franciscains.

Plus tardivement, Jean de Jésus Maria<sup>51</sup>, rédigea en 1604 son fameux *Instructio Missionum* qu’il constitua comme un véritable manuel traitant des moyens et des méthodes de conversion. Cette œuvre didactique fut poursuivie par Thomas de Jésus qui proposa un

<sup>44</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 91

<sup>45</sup> Lorsqu’en 1582 le Père Gracien, soutenu et conseillé par sainte Thérèse envoya cinq de ses carmes déchaussés au royaume du Congo, il s’en fallut de peu que quelques carmélites ne les accompagnent : VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 44-45

<sup>46</sup> *Ibid.*..., p 44-45

<sup>47</sup> Les carmélites thérésiennes [car il y avait des carmélites d’ancienne observance bien plus tôt ailleurs, notamment en Bretagne] sont nées en Espagne et arrivèrent en France grâce à Pierre de Bérulle

<sup>48</sup> *Ibid.*..., p 44-45

<sup>49</sup> Madeleine de Saint-Joseph, la première supérieure des carmélites de Paris dont le zèle fut tel pour les missions de Nouvelle-France qu’elle convainquit son amie la duchesse d’Aiguillon de financer la fondation de l’hôtel-Dieu de Québec. DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 381

<sup>50</sup> Jérôme Gratien de la Mère de Dieu (1545-1614) : *Estimulo de la Propagacion de la Fé y vinculo de Hermandad entre los padres Discalças del Carmen y de S. Francisco*, Lisbonne, 1586. *Ibid.*..., p 91 et p 464

<sup>51</sup> Jean de Jésus Marie (1564-1615). Il écrivit plusieurs ouvrages sur la pensée missionnaire : *Ibid.*..., p 91 et p 464

ouvrage pratique (1613)<sup>52</sup> à l'usage des missionnaires dans lequel il défendit également la supériorité des réguliers – et particulièrement des mendiants – sur les séculiers dans les tâches évangélisatrices. De plus il préconisa également dans son œuvre, quelques dix ans avant sa création, l'érection de la congrégation *De Propaganda Fide* pour laquelle il fut donc un collaborateur particulièrement zélé. Enfin, n'oublions pas dans cette littérature missionnaire l'œuvre du Tourangeau Léon de Saint-Jean (1643)<sup>53</sup> qui exprime tout l'intérêt des Chaussés – au même titre que les Déchaux – pour ces enjeux apostoliques.

Bref, si le Carmel ne s'engagea pas pleinement au Nouveau Monde, il fut paradoxalement essentiel dans la création d'une méthodologie missionnaire à tel point que le *De Procuranda Salute Omnium Gentium* de Thomas de Jésus fut distribué par la Propagande à tous ses religieux. Cette ambivalence ne peut que nous laisser songeur : pourquoi les carmes passèrent-ils si difficilement de la théorie à la pratique ?

Ces freins à l'apostolat lointain ne pourraient, selon moi, venir que d'oppositions soulevées au sein-même de l'ordre : reste à savoir pour quelles raisons.

## 2) Être missionnaire et contemplatif : une tâche impossible ?

Les indices laissés à la fois par la bibliographie et les archives font penser que le principal problème des missionnaires carmes réside dans une certaine inadéquation entre les fondements théologiques du Carmel et l'idéal apostolique.

### a) *Les origines du Carmel*

Pour être mieux en mesure de comprendre ces tensions, il convient donc se tourner vers les origines de l'ordre, à commencer par sa création.

#### *De l'Orient à l'Occident*

La congrégation carme vit le jour sur le Mont-Carmel, en Terre Sainte, où depuis le 4<sup>ème</sup> siècle existait un pèlerinage en direction de la Grotte du prophète Élie<sup>54</sup>. En ce lieu mythique apparurent pour la première fois, au temps des croisades (12<sup>ème</sup> siècle), les pères fondateurs de nos missionnaires tourangeaux : des ermites latins regroupés autour d'un chevalier, probablement un Calabrais, nommé Berthold et mort en 1198<sup>55</sup>. Tous menaient, en

---

<sup>52</sup> Thomas de Jésus (1554-1627) : *De Procuranda Salute Omnium Gentium*, 1613 : *Ibid...*, p 91-92 et p 465

<sup>53</sup> *Religionis christianae Lib. Tres*, 1643

<sup>54</sup> TROTIN David, ...*op.cit*, p 2

<sup>55</sup> OURY Guy-Marie, *Dictionnaire des ordres religieux : et des familles spirituelles*, Chambray, CLD, 1988, p 56



Palestine, une vie de réclusion digne des cénobites orientaux<sup>56</sup> de l'Antiquité tardive dans la solitude, la pauvreté, le travail manuel et les grandes austérités. En 1209, le patriarche de Jérusalem, Albert de Verceil, les reconnut et composa pour eux une règle brève, équilibrée et discrète que le pape Grégoire IX approuva le 6 mars 1229<sup>57</sup>.

Ce mode de vie originel, à la fois érémitique et communautaire, est essentiel pour notre étude car il constitue le fondement de l'identité du carme. Par la suite, tous les réformateurs – qu'ils soient de l'observance thérésienne ou tourangelles – eurent en effet pour principal objectif de revenir à cet idéal contemplatif qu'ils jugeaient bafoué par la montée de l'indiscipline dans les couvents. L'influence monastique de l'ordre, basée sur la prière comme préparation à la rencontre avec Dieu, puise donc sa source aux origines orientales du Carmel.

Néanmoins ce modèle initial, inspiré des évangiles, connut très vite une rupture qui fut la conséquence directe des troubles politico-religieux en Terre Sainte. La reconquête islamique du royaume latin de Jérusalem au 13<sup>ème</sup> siècle occasionna en effet l'émigration des carmes vers l'Occident : si ce transfert géographique rapprocha le Carmel du siège catholique romain, il entraîna aussi sa modification. En Europe, les ordres mendiants s'étaient considérablement développés et les papes faisaient tout pour conformer à ce modèle les autres fondations ; or la vie cénobitique que les carmes menaient en Palestine ne correspondait en rien aux nouvelles mentalités religieuses du monde occidental. Ainsi, comme le dit le père Janssens, l'ordre dut pour subsister s'adapter<sup>58</sup>. En ce sens, saint Simon Stock le premier, fit accepter par le chapitre d'Aylesford une modification de la Règle du Carmel approuvée en 1247 par Innocent IV<sup>59</sup> ; la *Monumenta Historica Carmelitana* rédigé par le père Bénédict Zimmerman vint ensuite régler définitivement la nouvelle vie conventuelle de la congrégation<sup>60</sup> qui, entre temps, s'était installée en Bretagne (1271)<sup>61</sup>.

L'ensemble de ces mesures permit d'assimiler le Carmel – au même titre que les dominicains et les franciscains – à un ordre mendiant mais ce changement de statut ne fut pas sans créer quelques évolutions dans le quotidien des carmes.

### *L'émergence de l'apostolat au sein du Carmel*

---

<sup>56</sup> Le père Janssens parle d'un cadre de vie qui se rapproche du cénobitisme : à une vie essentiellement retirée dans sa cellule pour prier se conjuguent en effet des exercices en communauté : JANSSENS, ...*op.cit.*, p 186

<sup>57</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 2

<sup>58</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 187

<sup>59</sup> OURY, ...*op.cit.*, p 56

<sup>60</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 2

<sup>61</sup> Plus précisément à Ploërmel : les carmes s'étaient établis dans le royaume de saint Louis depuis 1254 : *Ibid.*..., p 2



Si l'ancien idéal monacal, essentiellement contemplatif, restait toujours la priorité des anciens ermites, ceux-ci n'en durent pas moins intégrer à leur rythme habituel de nouvelles perspectives : elles concernèrent essentiellement l'apostolat que tout ordre mendiant considérait en effet comme partie intégrante de sa vie religieuse. Ainsi, le moine habitué au cadre claustral de sa cellule monastique était maintenant obligé de sortir de sa clôture pour se faire prédicateur ou missionnaire. Pour le Carmel, encore plus que chez les autres mendiants, cette adaptation ne se fit pas sans difficulté : concilier les racines mystiques et contemplatives de l'ordre avec les tâches apostoliques demandait en effet un effort important. Certes, la prédication ne saurait être un obstacle insurmontable à la rencontre avec Dieu mais le contexte extérieur qui lui était spécifique se prêtait mal à la réalisation de cette union mystique<sup>62</sup>. De ce fait, les carmes essayèrent encore – du moins au début – d'entretenir strictement l'ancienne vie cénobitique à l'intérieur de leurs fondations européennes mais ce modèle devint à la longue impraticable et ils durent finalement se résigner à sacrifier une partie de leurs exigences contemplatives. Ainsi, c'est en ce sens qu'au 14<sup>ème</sup> siècle, ils se mirent à construire des couvents à l'intérieur des villes en vue des tâches apostoliques<sup>63</sup>.

Cette double fonction, entre prière et prédication, correspondait bien au double visage du père fondateur de l'ordre : à savoir le prophète Élie. Dans l'Ancien Testament, ce dernier est à la fois un acteur du monde qui accumule les miracles et les prophéties grâce à ses dons de prédiction et de guérison mais ses pouvoirs lui viennent avant tout d'un dialogue intimiste et patient avec Dieu<sup>64</sup>. Bien que cette figure tutélaire pût justifier les récentes évolutions, beaucoup de carmes craignirent que cette adaptation ne menaçât l'idéal primitif de leur congrégation. Dans toute l'histoire du Carmel, la question cruciale fut donc de savoir comment faire le partage entre la vie contemplative et la vie active<sup>65</sup>.

### *b) L'âge des réformes*

La place et l'ampleur de l'apostolat au sein de l'ordre furent une source de discordes et de débats dans toute son histoire.

### *Le retour à la contemplation*

Au 14<sup>ème</sup> siècle, les ravages de la Peste Noire puis surtout le Grand Schisme d'Occident, qui voit l'ordre se séparer en deux et les Généraux rivaux multiplier les concessions à l'austérité de peur de voir leur autorité contestée, amenèrent à une mitigation de

---

<sup>62</sup> Pour toute cette partie je me suis inspiré du père Janssens : JANSSENS, ...*op.cit.*, p 187

<sup>63</sup> *Ibid.*..., p 188

<sup>64</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 3

<sup>65</sup> Pour reprendre une phrase du père Janssens, ...*op.cit.*, p 188

la Règle en 1432 sous Eugène IV<sup>66</sup>. Ces entraves successives à l'idéal premier du Carmel, depuis son arrivée en Europe, apparaissaient pour de plus en plus de religieux comme autant de renoncements aux aspirations orientales de leur ordre, renoncements qui ne pouvaient qu'aboutir à la dégradation de la discipline dans les couvents : « *le carme n'était plus reconnaissable que par l'habit* <sup>67</sup> » dirent même les plus médisants. Ce sentiment d'une profonde dénaturation posa les jalons des futures réformes du Carmel.

À l'époque de la Renaissance et de la Contre-Réforme, un changement radical s'accomplit : la vie contemplative, fortement assimilée au repli intérieur, était de plus en plus considérée comme contradictoire à l'œuvre apostolique. Ainsi, quand certains ordres nouveaux cherchèrent Dieu dans le prochain grâce à la prédication ; les congrégations anciennes revinrent, elles, plus fermement à leurs idéaux méditatifs<sup>68</sup>. Dans ce contexte, plusieurs initiatives dans le Carmel tentèrent de retrouver ce contact direct avec Dieu que l'on jugeait perdu depuis le départ de Palestine. La congrégation de Mantoue, née en 1413, fut la première à proposer une réforme disciplinaire et religieuse en ce sens : elle promulgua notamment un retour à une pratique accrue de l'oraison. Cette réaction identitaire ne fut pas sans faire des émules au sein de l'Ordre puisque la congrégation d'Albi se forma sur des mesures inspirées du mouvement italien. Cette dernière connut au 16<sup>ème</sup> un rayonnement croissant et une grande influence chez les carmes mais suspectée d'être trop proche du protestantisme – auquel plusieurs de ses supérieurs adhérèrent – elle fut interdite par les bulles de Grégoire XIII (1584) et Clément VIII (1599)<sup>69</sup>. À côté de ces initiatives, certains généraux du Carmel essayèrent également d'introduire une plus stricte observance : Jean Soreth promulgua ainsi de nouvelles constitutions confirmées par Paul II en 1466 ; Nicolas Audet, qui dirigea la congrégation de 1524 à 1562, compléta cette œuvre par la suite<sup>70</sup>. L'ensemble de ces directives permirent avant tout de cimenter un environnement favorable aux idées réformatrices sans lequel les observances thérésiennes et tourangelles ne purent prospérer.

Ainsi, dans la deuxième moitié du 16<sup>ème</sup> siècle, un mouvement parti d'Espagne prit naissance pour créer une nouvelle branche de l'ordre : à savoir le Carmel déchaussé (1587)<sup>71</sup>. Celui-ci

---

<sup>66</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 2

<sup>67</sup> P. Hippolyte Helyot (O.M), *Histoire des ordres monastiques*, Paris, J-B Coignard, 1714-1718, 8 vol., Tome 1, p 319

<sup>68</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 189

<sup>69</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p 2-3

<sup>70</sup> *Ibid.*..., p 3

<sup>71</sup> Le Carmel déchaussé fut érigé en congrégation indépendante en 1587.

s'assimila complètement aux récentes initiatives et donna la prépondérance à la prière intérieure<sup>72</sup>.

Plus tardivement, les Tourangeaux, restés fidèles à l'ancienne observance, eurent eux aussi des volontés réformatrices. Pierre Béhourt, le premier, essaya d'imposer dans les couvents qu'il dirigea une rigueur disciplinaire nouvelle<sup>73</sup> : bien qu'il échouât dans ses tentatives, son œuvre put être prolongée par Philippe Thibault. Ce dernier prit en effet en main le mouvement impulsé par Béhourt en constituant au couvent de Rennes – dont il devint prieur en 1608 – les bases de la future observance tourangelle. Les règles fixées par celle-ci – par l'intermédiaire des *Reigles et Statuts* de 1612 et des *Exercitia Conventualia* de 1615 – travaillèrent à un retour aux pratiques initiales de l'ordre : elles insistèrent abondamment sur le caractère personnel du dialogue avec Dieu considéré par Dominique de Saint-Albert comme l'essentiel de la vie des carmes<sup>74</sup>. Cette quête mystique ne se faisait pas non plus sans le dénuement le plus total : la solitude et le silence étaient en effet les pratiques méditatives privilégiées par Jean de Saint-Samson pour arriver au vide complet fait pour Dieu<sup>75</sup>.

L'observance de Rennes s'efforça donc de revenir à un style de vie propre aux ermites du Mont-Carmel et tous les réformateurs tourangeaux se réjouissaient de cet accent mis sur la contemplation mais cette unanimité fléchissait dès qu'il s'agissait de débattre sur la place que devait prendre l'apostolat dans ce mouvement.

### *Quelle place pour l'apostolat dans ces idéaux réformateurs ?*

Cette question divisa la province de Touraine en deux courants principaux. D'un côté se trouvait le groupe de Philippe Thibault qui militait pour que l'apostolat fût une partie intégrante de la vie carmélitaine. Ce camp prônait finalement un modèle de vie à l'image du réformateur angevin puisque Thibault était en effet un carme très actif : il prêchait, il visitait les couvents, il administrait des leçons de catéchisme, il voyageait ; bref il ne reniait pas l'extérieur de la clôture<sup>76</sup>. Malgré cette activité pastorale importante, celui-ci n'oublia pas de souligner que la prière et la solitude n'en restaient pas moins les priorités de tout être carme. Dans cette optique, l'Angevin insista pour que la contemplation et la prédication ne fussent pas systématiquement opposées : ces deux tâches pouvaient selon lui se réunir grâce à l'oraison aspirative autrement dit la constante pensée à Dieu<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 189

<sup>73</sup> Il fut prieur des couvents d'Angers, de Loudun, de Dol, de Rennes, de Saint-Pol de Léon, de Ploërmel :

TROTIN David, ...*op.cit.*, p 4

<sup>74</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 191

<sup>75</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 195

<sup>76</sup> *Ibid.*..., p 197

<sup>77</sup> *Ibid.*..., p 197

Cette vision optimiste de l'intégration du moine dans le monde contrebalançait la radicalité des propos de Jean de Saint-Samson. Lui et ses disciples considéraient la vie active comme très accessoire si ce n'est dangereuse pour la solitude intérieure et le commerce intime avec Dieu. Ainsi, ils œuvrèrent pour une très forte limitation de l'apostolat qui était la source, selon eux, de la décadence de l'Ordre<sup>78</sup>.

De ces divisions provenaient les plus grands maux du Carmel. Pour David Troitin, la difficile recherche d'équilibre de l'être carme, toujours partagé entre ouverture et stricte fermeture, était précisément ce qui constituait le point où se concrétisait la possibilité d'indiscipline. Au même titre que les problèmes comportementaux, il me semble que les difficultés propres à l'aventure antillaise tiraient également leurs origines de cette identité paradoxale du Tourangeau. La place incertaine de l'apostolat ne pouvait en effet qu'exposer les missionnaires, grands acteurs de la prédication, à des moments difficiles.

### *c) L'impact sur les missions de ces divisions*

Nous venons de toucher le cœur de ce sujet dont la clé d'analyse repose avant tout sur des explications théologiques que nous n'aurions pu trouver en Amérique. Nous ne pouvons en effet comprendre l'aventure caribéenne dans sa globalité sans en référer aux origines et aux mutations du Carmel qui influencèrent les réformateurs tourangeaux. Pour une partie des frères du scapulaire, aussi bien chez les Chaussés que chez les Déchaux, la notion même de missionnaire contemplatif était trop paradoxale et antinomique pour fonctionner et cette impopularité de l'apostolat ne fut pas sans conséquences sur les entreprises évangélisatrices.

#### *Les Déchaux*

Les grands théoriciens de la méthodologie missionnaire, au sein du Carmel déchaussé, n'eurent pas l'influence escomptée sur leur ordre en raison des vives oppositions qu'ils subirent. La trajectoire du père Jérôme Gracien, l'un des premiers promoteurs de l'apostolat lointain chez les « nu-pieds » en est le parfait exemple puisque la plupart de ces initiatives entraînaient la colère d'une partie de la congrégation.

En premier lieu, l'aventure congolaise qu'il promut fut loin de faire l'unanimité : beaucoup de religieux, ne voyant pas la possibilité d'unir la vie apostolique avec l'esprit de réclusion et d'érémisme, la critiquèrent. Cette résistance à l'action évangélisatrice eut même gain de cause lorsqu'en 1585 Nicolas Doria remplaça ce même Jérôme Gracien à la tête de la réforme

---

<sup>78</sup> *Ibid.*..., p 196-197

thérésienne<sup>79</sup>. Malgré cet échec, ce dernier ne renonça pas à ses ambitions : dans un manifeste publié en 1586<sup>80</sup>, il indiqua avec beaucoup de vigueur les raisons d'aller aux missions tout en réfutant les objections que celles-ci pouvaient soulever. Ce zèle pour la conquête des âmes entraîna sa chute puisque c'est suite à cet ouvrage que le P. Gracien fût expulsé de son ordre<sup>81</sup>. Bien que cette exclusion se fit sur des accusations injustes, selon Guillaume de Vaumas<sup>82</sup>, les tensions que cet homme avait suscitées l'obligèrent à chercher une terre d'exil et c'est en Italie qu'il la trouva puisque avec l'accord du pape il y développa une autre branche de la réforme thérésienne où il eut toute la liberté de s'adonner aux missions. Malgré cette fin « heureuse », sa trajectoire souligne bien les profondes divisions propres à la congrégation : en effet si d'un côté un petit noyau de théoriciens soutenait ardemment l'apostolat ; de l'autre côté un grand nombre de Déchaux s'opposaient avec force aux travaux pastoraux.

L'effectif levantin des « nu-pieds » fut ainsi la première victime de ces divisions. Selon Dominique Deslandres<sup>83</sup>, les missionnaires carmes français demeurèrent toujours peu nombreux en raison des réticences que la prédication continuait de susciter au sein de leur ordre : à tel point que ces derniers n'étaient que 4 à Alep en 1681<sup>84</sup>. Cette fameuse « anomalie singulière<sup>85</sup> » – expliquant la faible présence de déchaux au Moyen-Orient – dont Guillaume de Vaumas cherchait les causes trouve donc sa principale origine dans ces vifs débats autour de l'apostolat. Face à ce manque d'unanimité, les missions thérésiennes ne furent jamais en état d'être soutenues par l'ensemble de l'ordre et il en fut tout autant pour les entreprises tourangelles.

### *Les missions caribéennes*

Les divisions entre les partisans de Philippe Thibault et ceux de Jean de Saint-Samson apparaissent explicitement dans la correspondance. En premier lieu parce que les missionnaires étaient particulièrement lucides sur la fragilité de leurs positions. La meilleure

---

<sup>79</sup> VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 45-46

<sup>80</sup> *Estimulo de la Propagacion de la Fé y vinculo de Hermandad entre los padres Discalças del Carmen y de S. Francisco*, Lisbonne, 1586 : DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 464

<sup>81</sup> Après son expulsion de l'ordre, il se rendit à Rome mais il fut capturé par des Barbaresques et vécut dix mois au bagne de Bizerte (1593-1594) : VAUMAS Guillaume (de), ...*op.cit.*, p 45-46

<sup>82</sup> *Ibid.*..., p 45-46

<sup>83</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 92

<sup>84</sup> Il y avait à cette même date à Alep 6 cordeliers, 6 jésuites et 4 capucins. Néanmoins, le Carmel déchaussé français possédait, lui, beaucoup moins de fondations missionnaires que ces ordres précités : HEYBERGER, ...*op.cit.*, p 462

<sup>85</sup> La phrase de Guillaume de Vaumas fut citée précédemment dans cette partie

preuve, c'est que Claude de Saint-Jean – religieux d'Amérique entre 1657 et 1661<sup>86</sup> – avoua lui-même avoir été sceptique au sujet des entreprises apostoliques :

« *J'ay été asses longtemps [sans] approuver ceste mission mais a present que je voy le service qui s'y peut rendre a Dieu, je reconnois mon erreur et souhaite de tout mon cœur que ceux qui sont dans mes premiers sentiments en fassent de mesme*<sup>87</sup> ».

Si les principaux acteurs du monde antillais ont douté de l'utilité de leurs actions<sup>88</sup>, comment l'aventure caribéenne pouvait-elle faire l'unanimité dans le reste des Tourangeaux ? Ce défaut d'adhésion autour de l'apostolat semble donc indéniable et il eut des conséquences éminemment importantes sur la vie des carmes américains.

La première d'entre elles concerne l'investissement du provincial de Touraine dont la nature put varier en fonction de son degré d'attachement aux idées de Philippe Thibault. Les moyens donnés aux missionnaires dépendaient donc avant tout des positions du supérieur sur la place de l'apostolat dans l'ordre : ainsi des périodes sombres purent succéder à des temps plus heureux selon la personnalité du gouverneur.

Léon de Saint-Jean – provincial de Touraine de 1644 à 1647<sup>89</sup> – afficha, lui, dès 1643 son zèle pour la conquête des âmes par l'intermédiaire de son ouvrage *Religionis Christianae*<sup>90</sup>. De la théorie il finit même par passer à la pratique en impulsant l'aventure antillaise. L'appétit de ce dernier pour les missions contrasta néanmoins avec les hésitations de ses successeurs : en 1652, Jérôme de la Présentation craignait que « *ses supérieurs aient eu quelques refroidissements sur l'affection [initiale] qu'ils avoient tesmoigné pour cette petite colonie*<sup>91</sup> » ; de même qu'en 1659, Claude de Saint-Jean se réjouissait de la nomination d'un nouveau provincial – Valentin de Saint-Armel – qu'il savait plus favorable aux travaux antillais<sup>92</sup>. Le provincialat de ce dernier, bien qu'il fût marqué par l'affaire « Marc de la Nativité », coïncida il est vrai avec de nettes améliorations chez les Caribéens aussi bien en termes territorial que numérique<sup>93</sup>. Nul doute que le père Valentin fut décisif dans ce renouveau puisque la lettre qu'il écrivit au gouverneur de la Guadeloupe apparaît comme une

---

<sup>86</sup> Il fut présent aux Antilles de 1657 à 1664 : mais fut-il vicaire tout au long de sa vie caribéenne ? Nous en sommes certains de 1657 à 1661 mais non pour la période allant de 1661 à 1664.

<sup>87</sup> Lettre 4 (20-25)

<sup>88</sup> Nous retrouvons les mêmes propos chez Hyacinthe de la Sainte-Trinité : « *pour moy quand j'apprenois les desordres de nos religieux en ces pays-cy je priois nostre seigneur de ne me donner jamais la vocation d'y venir de quoy je me repent a present considerant le besoin qu'il y a de religieux qui aient un veritable zele du salut des ames* » lettre 18 (31-34)

<sup>89</sup> C'était alors son deuxième provincialat : il en connut un autre précédemment.

<sup>90</sup> *Religionis christianae Lib. Tres*, 1643

<sup>91</sup> Lettre 1 (60-62)

<sup>92</sup> Lettre 4 (3-10)

<sup>93</sup> Autour de 1660, un convoi de religieux arriva aux Antilles permettant au Carmel de s'étendre à Marie-Galante : *supra* : chapitre 4

preuve supplémentaire de son investissement pour les missions<sup>94</sup>. Si les provinciaux influencèrent indéniablement le devenir des Antilles entre 1646 et 1660, il en fut de même les décennies suivantes.

Le fort sentiment d'abandon, exprimé par les religieux américains de 1666 à 1669<sup>95</sup>, montre que les difficultés du passé étaient loin d'être terminées après 1660. Malgré les plaintes répétées, les missionnaires gardaient cependant l'espoir de voir leurs conditions s'améliorer grâce aux futures élections du chapitre provincial de 1669. Hyacinthe de la Sainte-Trinité, le vicaire des îles d'Amérique, espérait même que le suffrage tourne à l'avantage de deux religieux en particulier : à savoir le prier du couvent de Nantes, Lézin de Sainte-Scolastique, ainsi que le maître des novices de Tours aussi appelé Marc de la Nativité ; autrement dit deux personnes avec qui il entretenait des contacts réguliers et sérieux depuis les Antilles<sup>96</sup>. Le vœu du vicaire finit finalement par être exaucé puisque c'est le père Lézin qui prit la tête de la province, en 1669, pour un mandat de trois années<sup>97</sup>. Comme Hyacinthe de la Sainte-Trinité l'avait prédit, son élection marqua un réel tournant pour l'histoire des missions caribéennes : d'une part, car l'effectif augmenta sensiblement<sup>98</sup> et d'autre part car c'est sous son provincialat que les démarches envers la Propagande s'accélérent<sup>99</sup>.

Les quelques progrès réalisés à cette époque furent malgré tout ruinés par les désastres de la guerre de Hollande et les difficultés précédentes réapparurent à la fin du conflit puisque le nouveau supérieur, François de Sainte-Anne, ne semblait pas avoir des ambitions aussi déterminées pour les entreprises antillaises. Pour lui les six religieux présents aux Caraïbes en 1681 suffisaient largement pour faire fructifier le temporel et le spirituel de ces terres du Nouveau Monde<sup>100</sup> : l'échelle des priorités n'était donc, a priori, pas la même d'une rive à l'autre de l'Atlantique. Ce profond désaccord dans la gestion des missions, entre le provincial et ses missionnaires, atteignit même son paroxysme avec la querelle entre François de Sainte-Anne et son supérieur des îles d'Amérique (Raphaël de Sainte-Agnès) :

---

<sup>94</sup> Lettre 7 dans laquelle il remercia le gouverneur de Guadeloupe de l'ensemble des bienfaits qu'il apporta aux missionnaires carmes.

<sup>95</sup> Ferdinand de Saint-Claude se sent abandonné par ses supérieurs : lettre 19 (18-21). De même que dans la lettre 18, Hyacinthe de la Sainte-Trinité accable de beaucoup de maux ses supérieurs.

<sup>96</sup> Les lettres 18 et 22 furent adressées au prier des carmes de Nantes par Hyacinthe de la Sainte-Trinité (à noter que Ferdinand de Saint-Claude adressa ses deux lettres, 19 et 24, à Lézin de Sainte-Scolastique. Marc de la Nativité reçut le document 20.

<sup>97</sup> *Supra* : chapitre 4 (Lézin de Sainte-Scolastique était aussi prier de Nantes au moment du départ d'Ambroise et de Maurile pour les îles : il les accompagna jusqu'à la Fosse).

<sup>98</sup> *Supra* : annexe 3 du chapitre 4

<sup>99</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>100</sup> Lettre 30 (18-25)



« *En vérité, je vous dirai en bon amy que votre conduite trop cachée la degoute [la province] tellement que je l'ai veuë dans le dernier chapitre [la province] tout preste de retirer tous ses r[eli]g[ieus]x de ces missions et de les abandonner absolument, ne recevant aucune assurance ny de vous ny de qui que ce soit du fruit que ses r[eli]g[ieus]x y font<sup>101</sup> ... ».*

Les propos sont accablants. Selon eux les difficultés de l'aventure antillaise ne seraient donc pas liées à une insuffisance de moyens mais plutôt à la mauvaise attitude des carmes américains eux-mêmes. Pour cette raison, beaucoup d'administrateurs tourangeaux n'avaient finalement aucune peine à abandonner une entreprise vieille de plus de trente ans qui leur apparaissait plus comme un fardeau que comme une aubaine. Au début des années 1680, les missions manquaient donc cruellement de popularité au sein de l'ordre et il fallut attendre quelques années pour les voir connaître un regain d'intérêt.

Ce renouveau coïncida en effet avec l'élection de Marc de la Nativité de la Vierge – qui s'était déjà investi à plusieurs reprises dans les affaires américaines<sup>102</sup> – à la tête de la province vers 1686. Au-delà des progrès territoriaux et numériques<sup>103</sup>, il contribua à renforcer l'autorité provinciale dans les îles caribéennes grâce à son commissaire, particulièrement zélé, Antoine de Sainte-Anne<sup>104</sup>. Encore une fois, c'est une guerre qui ternit les ambitions de Marc de la Nativité : à savoir le conflit de la guerre de la Ligue d'Augsbourg. Après celui-ci, les missionnaires se plainquirent de nouveau du manque d'investissement de leurs supérieurs à tel point que Maximin de Saint-Pierre osa même comparer sa position à celle d'un « *gueux*<sup>105</sup> ».

Bref, l'image véhiculée par ce second 17<sup>ème</sup> siècle est bien celle d'une mission au développement très aléatoire : tantôt marquée par des avancées et tantôt par des reculs elle ne connut jamais de véritable régularité. Certes, cette vie en « dent-de-scie » devait aussi beaucoup à une série de facteurs – les freins causés par les guerres ; les aléas climatiques ; le poids de certaines affaires internes – mais elle est avant tout révélatrice du manque de cohésion de la province qui ne sut que trop rarement s'assembler pour donner aux missions un souffle fort et régulier.

Les Américains, conscients que leurs supérieurs n'étaient pas unanimes au sujet de l'apostolat, s'efforcèrent donc de démontrer l'utilité de leurs tâches. Bien que la vie sur les îles fût loin d'être celle des couvents tourangeaux – comme le dit d'ailleurs Claude de Saint-

---

<sup>101</sup> Lettre 30 (10-14)

<sup>102</sup> En 1669, il reçut une lettre (le document 20) du vicaire provincial des îles d'Amérique, Hyacinthe de la Sainte-Trinité. Ensuite, il s'impliqua dans les démarches envers Rome : chapitre 4.

<sup>103</sup> Pensons à l'entreprise à Saint-Domingue : chapitre 4.

<sup>104</sup> *Supra* : chapitre 5

<sup>105</sup> Lettre 50 (39-41) : « C'est une honte que nous soyons des premiers et des mieux établis dans ces îles et que nous soyons les plus gueux ».

Jean<sup>106</sup> – les religieux n'en restaient pas moins des carmes aux mêmes aspirations que leurs confrères européens : l'union intime avec Dieu pouvait même, selon eux, prendre une dimension encore plus forte dans ces conditions extrêmes<sup>107</sup>. Cette argumentation devait convaincre les plus réticents que la possibilité de joindre l'idéal contemplatif à la prédication était bien possible mais ces paroles, aussi sincères soient-elles, n'empêchèrent pas les supérieurs comme les simples frères tourangeaux de rester toujours aussi divisés sur la question de l'apostolat.

En effet, les réticences de certains provinciaux n'étaient pas sans influencer, négativement, la vocation des missionnaires. Certes, si les supérieurs eurent une part de responsabilité dans l'effectif limité du Carmel, ils sont cependant loin d'être les seuls : l'ampleur du recrutement dépendait, il est vrai, avant tout du nombre de candidats. Les hostilités de certains Tourangeaux envers les tâches pastorales ne purent ainsi que renforcer la masse des sceptiques refusant de s'engager dans une épreuve si dépréciée. Dans ce contexte, il n'est pas anodin de voir débarquer aux Antilles certaines personnes inaptées pour une telle aventure : souvenons-nous de l'infirmes Nicolas de Saint-Étienne<sup>108</sup> ; gardons en mémoire les quelques religieux à l'âge bien trop avancé pour subir les traversées atlantiques<sup>109</sup> ; enfin rappelons aussi la présence de l'« indiscipliné » Martial de Saint-Hyacinthe<sup>110</sup>. Certes, si ces cas me semblent minoritaires, ils démontrent néanmoins que la province a parfois dû, face au manque de vocations, adapter son recrutement de manière pragmatique mais en contrepartie ces profils inadaptés aux tâches évangélisatrices n'aidèrent pas à améliorer l'image des entreprises antillaises qui purent apparaître aux yeux de certains comme le refuge des carmes « à problème ». D'autant plus que le mode de vie apostolique, si éloigné de la France et en dehors des couvents, contribua à faire émerger les rumeurs les plus indignes. La clôture avait en effet un rôle primordial au Carmel puisqu'elle permettait de protéger l'ordre – et ses membres – des souillures du siècle<sup>111</sup> : l'extérieur des maisons provoquait même de telles angoisses que les Tourangeaux étaient contraints, dans leur vie quotidienne, de se justifier de leurs sorties<sup>112</sup>. L'ensemble de ces moyens de surveillance disparaissaient cependant aux

---

<sup>106</sup> Lettre 6 (27-29) : Claude de Saint-Jan souhaite prendre la direction d'un collège bien que ce travail s'éloigne de la manière de vivre du Carmel.

<sup>107</sup> Nous étudierons ce point plus en détail dans le chapitre 7 (*infra*)

<sup>108</sup> *Supra* : chapitre 1

<sup>109</sup> Je pense particulièrement à Thomas du Saint-Sacrement (chapitre 1) ou à Claude de Saint-Joseph (annexe 2 du chapitre 4).

<sup>110</sup> *Supra* : chapitre 5

<sup>111</sup> Pour Jean de Saint-Samson, le couvent ne doit rassembler que des âmes pures : il faut d'autant plus éviter qu'elles se souillent au contact de l'extérieur : TROTIN David, ...*op.cit.*, p

<sup>112</sup> TROTIN David, ...*op.cit.*, p

Caribes<sup>113</sup> où les missionnaires vivaient la plupart du temps dans ce « dehors » – et donc loin des règles habituelles de la province – synonyme de péché et d'impureté. Beaucoup de responsables américains craignirent ainsi que cette situation extraordinaire n'attirât aux Antilles que les carmes désireux de fuir la discipline conventuelle : d'où aussi le comportement particulièrement zélé du commissaire Antoine de Sainte-Anne<sup>114</sup>.

Les partisans de l'apostolat avaient donc encore beaucoup de chemin à parcourir pour gagner l'« opinion publique » tourangelle à leurs arguments.

La vivacité de ces divisions eut, me semble-t-il, des répercussions allant bien au-delà du simple cadre provincial. L'octroi si tardif des fameux droits apostoliques au Carmel montre en effet que la Propagande eut de fortes réticences à accorder sa confiance aux missionnaires carmes : sans doute pensait-elle que ces contemplatifs n'étaient pas les mieux placés pour aller prêcher au Nouveau Monde. La nature malvenue de certains propos tourangeaux ne put que confirmer cette opinion. Dans leurs requêtes vers le siège romain, les religieux ne cessèrent en effet d'insister sur la nature providentielle de l'entreprise antillaise comme si finalement la fonction apostolique ne leur était originellement pas destinée : Marc de la Nativité employa même le terme de « *missionnaires par accidents*<sup>115</sup> ». La papauté, consciente du paradoxe carme, dut ainsi longuement hésiter à confier aux Tourangeaux des tâches pastorales qu'elle considérait comme trop éloignées de leur style de vie.

L'ensemble de ces problèmes encouragea en effet les missionnaires à vouloir s'autogouverner : François de Sainte-Anne reprocha d'ailleurs à son vicaire de se comporter tel un religieux « *absolument séparé* » de sa province<sup>116</sup>. Si cette relative autonomie pouvait être contestée, elle restait néanmoins une nécessité de plus en plus défendue par les missionnaires au regard de la correspondance antillaise. Dans le document 102, un anonyme tourangeau proposa que les entreprises apostoliques fussent administrées non pas d'Auray – où un séminaire a été institué en 1669 – mais de La Rochelle connue pour ses liaisons fréquentes et régulières avec le Nouveau Monde<sup>117</sup>. De plus, il souhaitait que la communauté

---

<sup>113</sup> Les couvents, même aux Antilles purent avoir des clôtures, à l'image du couvent de Guadeloupe (document 92) mais leur efficacité était évidemment moindre dans ce contexte particulier des missions.

<sup>114</sup> *Supra*: chapitre 5. Celui-ci nous souligne bien d'ailleurs son angoisse autour de ces lieux impurs : « *Telle est la conduite de nos r[e]l[igieux]s dans ce lieu icy que l'homme du monde le plus sage ne reformera pas, si vous-même mon tres Reverend Pere, n'en faites un exemple qu'on conoisse et qu'on voie dans la mission* » lettre 40 (52-54)

<sup>115</sup> VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm, ...*op.cit.*, p 394

<sup>116</sup> Lettre 30(16)

<sup>117</sup> « *Il se faut bien donner de garder d'établir ce séminaire à Auray ny mesme ailleurs qu'à la Rochelle parce que les missionnaires n'auroient pas l'occasion de voir les vaisseaux, les marchands, les pilotes, et les personnes de condition qui vont en ces pays, et avec lesquels il est à propos de lier des habitudes et des amitiéz particulières* » : document 102

rochelaise fût uniquement composée d'anciens ou de futurs missionnaires<sup>118</sup> afin d'éviter « *les impertinences de quelques supérieurs, qui ne disent que trop souvent : je n'ay pas besoin de toutes ces missions*<sup>119</sup> ».

L'indépendance administrative des partisans de l'apostolat s'avérait être donc, selon cet anonyme, la meilleure solution pour ruiner les hostilités du camp adverse tout en permettant d'améliorer le recrutement – déjà fort limité – des missionnaires :

*« Il ne faut pas craindre que tous ces efforts, poussent trop de religieux aux missions. L'expérience ne fait que trop voir qu'il s'en trouve toujours très peu, et dans cette paucité peu de capables et pour les mœurs et pour les sciences Tous ces moyens étant établis, le Révérend Père provincial aura toujours quelques missionnaires préparés, et ne sera point obligé de les chercher avec des nécessités et des incertitudes fâcheuses*<sup>120</sup> ».

En quelques mots, ce chroniqueur résume tout le « mal-être » du missionnaire carme condamné à exercer dans une congrégation qui en raison de ses origines et de ses aspirations n'était pas adaptée à la mondialisation spirituelle consécutive aux Grandes Découvertes.

Certes, l'observance de Rennes affirma son zèle – au même titre que les capucins ou les dominicains réformés – dans la restructuration intérieure de son ordre mais, à la différence des autres mendiants, sa réforme ne toucha que très difficilement les nouvelles terres chrétiennes. Les quelques Tourangeaux – grandement influencés par leurs contemporains – persuadés de la possible adéquation entre apostolat et contemplation ne restèrent sans nul doute qu'une minorité au sein même du Carmel. Face à eux, la majorité des autres religieux préférèrent conserver un mode de vie monastique plus traditionnel, basée sur la clôture et la prière, faisant finalement apparaître les Tourangeaux bien plus comme des « moines médiévaux » que des jeunes prédicateurs tournés vers le Nouveau Monde.

Pour conclure, je crois qu'il convient de faire un premier bilan de cette étude où tout au long des six premiers chapitres nous sommes parti à la recherche de la spécificité de nos missionnaires carmes pour mieux comprendre d'où venaient leurs faiblesses. Il en ressort qu'aussi bien les aléas antillais – comme l'environnement ou encore les guerres – que les difficultés de la réforme tourangelle dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle ne sont pas des éléments de réponse satisfaisants pour notre problématique. Certes, ils aident indéniablement à la compréhension de nos sources mais ce n'est pas sur ces points que les carmes se

---

<sup>118</sup> « *Il faut que toute la communauté de La Rochelle soit composée de missionnaires à la réserve du prieur, du sous-prieur, du sacriste, et du procureur de la maison* » : document 102

<sup>119</sup> Document 102

<sup>120</sup> Document 102

différencièrent de leurs concurrents puisque jésuites, capucins et dominicains connurent en effet des maux semblables.

Si les études sur le phénomène missionnaire brassent beaucoup de domaines scientifiques – de l’histoire politique à l’histoire économique et culturelle – elles ne peuvent pour autant se passer du religieux : dans notre cas, lui seul fut en effet capable d’éclaircir de façon pertinente nos interrogations. Nous fûmes donc contraint de remonter aux fondations théologiques du Carmel pour s’imprégner de ce qui constituait la spécificité des carmes antillais : à savoir être un missionnaire contemplatif. Cette identité particulière, réunissant deux activités que beaucoup pensaient difficilement conciliables, fit à la fois l’unicité de ces religieux mais aussi leurs faiblesses puisqu’ils durent constamment se battre pour justifier l’utilité de leurs tâches dans un ordre divisé sur la question de l’apostolat. De telles divergences étaient inconnues des autres congrégations antillaises : la règle des dominicains mettait, il est vrai, l’accent sur la prédication ; les jésuites firent, eux, des entreprises évangélisatrices une de leurs priorités et ceci dès leurs origines<sup>121</sup> ; enfin si les capucins se caractérisaient par leur pauvreté, ils prenaient aussi très à cœur la mission d’apostolat que saint François leur avait donnée<sup>122</sup>.

Bref, le fondement spirituel de ces différents ordres leur permit d’envisager de manière plus déterminée la conquête des âmes au contraire du Carmel qui de par la primauté de ses pratiques méditatives fut toujours réticent à se consacrer pleinement à la prédication.

Si cette principale différence causa aux Tourangeaux des souffrances que ne vécurent pas leurs concurrents, elle créa aux Antilles un être original en la personne des missionnaires carmes. Ces derniers, partagés entre de multiples aspirations – tourangelles, européennes et américaines – construisirent une personnalité, certes, ambiguë mais qui ne leur était pas moins propre. Je crois donc qu’après avoir cherché les raisons du partiel échec des missions carmes il est de mon intérêt de m’intéresser plus précisément à ses membres.

---

<sup>121</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 99 à 101

<sup>122</sup> *Ibid.*..., p 110-11

### **Partie III. Le missionnaire carme : un être métissé**

Nous avons volontairement opposé dans l'intitulé de nos deux premières parties les Caraïbes à l'Europe pour finalement mieux réunir ces espaces dans une dernière séquence. Cette rencontre entre le Vieux-Continent d'un côté et le Nouveau Monde de l'autre se fit en la personne des carmes américains eux-mêmes qui, influencés aussi bien par leur passé de « contemplatifs » que par les spécificités de l'environnement antillais, furent à l'origine d'une pratique missionnaire originale. Leur identité, construite sur de multiples apports, démontre ainsi que les circulations mondiales mises en place par les Ibériques créèrent un métissage autant culturel que biologique.

Partir à la recherche de la personnalité des missionnaires que nous étudions participe plus largement – de manière ambitieuse certes – aux multiples travaux sur l'identité antillaise qui connurent au cours des derniers siècles des évolutions notables et polémiques tant ils furent influencés par le contexte politique.

Les projets éducatifs de la Troisième République eurent pour objectif d'uniformiser la transmission de l'histoire dans un sens patriotique : ainsi aussi bien Auvergnats, Bretons que Caribéens auraient eu pour descendants directs ces fameux Gaulois. Cette pratique pédagogique, bien qu'inadaptée, marqua plus d'une génération d'écoliers d'Outre-mer<sup>1</sup> auxquels les instituteurs devaient avant tout rappeler leur appartenance à la France et son passé. Au cours des années 1930, symbolisées par la montée des mouvements anticoloniaux, Aimé Césaire prôna une autre forme d'identité antillaise allant à l'encontre des valeurs républicaines de Jules Ferry. Le Martiniquais revendiqua en effet, au travers du concept de négritude, une redéfinition de l'homme noir dégagée de tout apport européen afin de rejeter l'hégémonie culturelle du Vieux-Continent<sup>2</sup>. Édouard Glissant remit en question, quelques décennies plus tard, cette manière de se construire en excluant une partie de ce qui a pu constituer son passé au détriment des métissages. Il proposa au contraire le terme d'antillanité<sup>3</sup> pour définir une culture caribéenne reposant sur divers apports : venant aussi

---

<sup>1</sup> Sur l'histoire coloniale au travers des manuels scolaires : SAVARESSE Éric. « L'histoire officielle comme discours de légitimation. Le cas de l'histoire coloniale. » dans *Politix*. Vol. 11, N°43, 1998, p. 93-112

<sup>2</sup> Aimé Césaire forge le terme dans *L'Étudiant noir*, *Journal mensuel de l'Association des Étudiants Martiniquais en France*, numéro 3, Mai-Juin 1935

<sup>3</sup> L'essai essentiel sur ce terme est : *Le discours antillais*, Paris, éd. du Seuil, 1981

bien des Africains que des Européens et même des Amérindiens, Indiens, Chinois et Syriens<sup>4</sup>. Pour lui, ce concept pouvait même être repris de manière plus large dans toutes les parties du monde marquées par cette mise en relation de plusieurs cultures : phénomène qu'il appela d'ailleurs la « créolisation<sup>5</sup> ».

Ces expressions forgées par l'essayiste antillais s'accordent pleinement avec les ambitions historiographiques récentes. En ce temps de mondialisation accrue, la recherche scientifique connaît en effet un nouvel intérêt pour les échanges planétaires consécutifs aux Grandes Découvertes. L'objectif de cette histoire « globale » ou « connectée » est de sortir du prisme eurocentré, qui marqua longtemps les études universitaires, pour ne pas faire du Vieux-Continent le cœur de cette « première mondialisation ». Elle souhaite apporter au contraire une autre signification à ce phénomène en donnant la parole aux acteurs extra-européens de ces relations internationales dont les propos nous donnent une toute autre perception de ces rencontres interculturelles : les conquistadores furent en effet loin d'être perçus comme des héros dans le reste de l'univers<sup>6</sup>.

L'étude des missions prend une part importante dans ce renouvellement historiographique tout simplement car les agents de l'apostolat lointain s'avèrent être des acteurs principaux de ces échanges mondiaux : ils permettent d'autant plus, par leurs actions et leurs trajectoires, de rétablir une certaine équité dans le traitement des civilisations.

---

<sup>4</sup> Après la fin de la période esclavagiste au 19<sup>ème</sup> siècle, les Antilles connurent une vague d'immigration d'Indiens, Chinois et Syriens qui constituèrent une nouvelle main d'œuvre (bon marché) pour les cultures antillaises. Ex : voir LAFLEUR Gérard, *Les Libanais et les Syriens de Guadeloupe*, Paris, Karthala, 1999

<sup>5</sup> Le terme « créole » est aussi controversé car il ne relève pas de la même signification selon les endroits. Pour les Antilles, il semblait originellement désigner les populations blanches nées sur les îles afin de les différencier des métropolitains. Par extension il a pu comprendre toutes les populations conçues en Amérique, et qui se caractérisent par une culture originelle empruntant aux traditions africaines et euro-chrétiennes. Il existe donc certaines controverses sur sa vraie nature.

<sup>6</sup> Romain Bertrand démontra que l'arrivée des Hollandais à Java n'eut pas du tout les mêmes répercussions aux Provinces-Unies qu'en Asie : alors que les Hollandais firent de cet événement un triomphe, cela ne constituait pour les Javanais qu'un détail sans importance. Les Asiatiques craignaient beaucoup plus le voisin chinois que ces quelques Bataves « indisciplinés » et contraints de quitter l'île au bout de quelques années : Romain Bertrand, *L'histoire à parts égales. Récit d'une rencontre Orient-Occident (16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles)*, Seuil, 2011  
Sanjay Subrahmanyam s'arrêta lui sur la figure de Vasco de Gama. Il montra que ce navigateur considéré comme un héros au Portugal était loin d'avoir ce statut dans les sociétés indiennes politisées : au contraire ces dernières se servaient avant tout de lui dans leurs luttes internes : *Vasco de Gama : Légende et tribulations du vice-roi des Indes*, Paris, Alma, 2012 (première édition 1997)

L'Amérique non plus n'est pas écartée de ce champ disciplinaire bien au contraire : les travaux de Serge Gruzinski, par exemple, renouvellent toutes les études sur les populations indiennes. Ce dernier insista aussi beaucoup sur le rôle du continent américain dans la mondialisation : *Les Quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, Paris, La Martinière, 2004 ou *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et Islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Seuil, 2008.

L'ensemble de ces études viennent réévaluer le rôle des Européens au temps des Grandes Découvertes pour montrer que loin d'être hégémoniques, ils étaient finalement des acteurs parmi tant d'autres dans ces échanges internationaux.



Ainsi, Dominique Deslandres proposa dans son ouvrage de faire une ethnohistoire des missionnaires<sup>7</sup> afin de comprendre qui ils sont mais aussi ce qu'ils sont devenus dans ce déracinement. Les clercs, comme les colons, se sont adaptés à l'environnement dans lequel ils vivaient aussi bien dans leur vie quotidienne que dans leurs travaux : ils furent donc bien plus que des simples transmetteurs d'une culture européen-chrétienne puisqu'ils participèrent à la formation d'un syncrétisme religio-culturel en empruntant aux populations à christianiser certaines de leurs traditions pour mieux communiquer le message biblique. Les témoignages qu'ils nous ont légués revêtent donc une importance capitale pour la compréhension des sociétés postcoloniales<sup>8</sup> et ce n'est donc pas un hasard si leurs publications fleurissent ces dernières années<sup>9</sup>.

Cette richesse bibliographique permet à l'expérience missionnaire d'être au cœur de l'histoire culturelle européenne et mondiale<sup>10</sup>. Cette perspective scientifique rejoint d'ailleurs l'évolution du christianisme moderne dont le centre de gravité se déplace de plus en plus vers les récents espaces évangélisés : preuve en est l'élection d'un Argentin à la papauté. L'étude des phénomènes apostoliques doit aussi sa popularité à sa nature globalisante puisqu'elle implique un intérêt pour tous les champs de la société aussi bien le politique, l'économique, le social, le culturel que le religieux. Pour ce dernier thème, cette réflexion est encore plus pertinente car l'objet missionnaire ne peut se constituer comme une branche spécialisée de l'histoire religieuse, au contraire il la transcende : pour comprendre les entreprises évangélisatrices, il est en effet impossible de se détacher du contexte catholique européen de la Contre-Réforme ; il est également indispensable de s'arrêter sur le fonctionnement, la

---

<sup>7</sup> Dans son ouvrage : *Croire et faire croire, les missions françaises au XVIIème siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003

<sup>8</sup> Une série de travaux s'intéressent par l'intermédiaire des missions au rôle des esclaves dans la naissance d'une société chrétienne originelle et métissée par les apports de civilisations différentes. Prenons l'exemple du chapitre antillais de Pierre Pluchon : PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française : des origines à la restauration. Tome premier, le premier empire colonial*. Paris, Fayard, 1991

Nous pouvons également citer deux thèses universitaires consacrées l'une à la Guadeloupe et l'autre à la Martinique : THIBAUT Agnès, *Rôle et action de l'Église catholique en Guadeloupe après l'abolition de l'esclavage (1848-1911)*, thèse, université de Paris VII, 1994, 2 vol. DELISLE Philippe, *Renouveau missionnaire et société esclavagiste. La Martinique 1815-1848*, thèse, université de Lyon 3, 1995

Prenons aussi en exemple le récent ouvrage de Vincent Cousseau qui part à la quête de l'identité caribéenne à partir d'une analyse des prénoms sur lesquels l'influence du christianisme est indéniable : COUSSEAU Vincent, *Prendre nom aux Antilles : individu et appartenances (XVII-XIXe siècle)*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2012

<sup>9</sup> Au-delà des récentes publications du SHAC (Séminaire d'Histoire d'Amérique Coloniale), nous pouvons citer pour les Antilles : RÉZEAU Dominique et Pierre (éd.) *De la Vendée aux Caraïbes : Le journal (1878-1884) d'Armand Massé missionnaire apostolique*, Paris, L'Harmattan, 1995

<sup>10</sup> PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » *Histoire, mondes, et cultures religieuses*, Volume 1, Numéro 1, 2007, p 26-27. Claude Prudhomme nous dit par exemple que la thématique missionnaire est centrale dans : *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, Tome XIV, LAPLANCHE François (dir.), Anamnèsis, Paris, Desclée, 2000.

spiritualité et les règles de vie des ordres religieux dont il est question ; enfin il est essentiel de comprendre le rôle et l'action de Rome dans le développement des missions. Bref, cet aspect généraliste, souligné par Claude Prudhomme<sup>11</sup>, irait presque jusqu'à faire de l'objet missionnaire un outil indispensable dans la compréhension de nos sociétés passées et actuelles.

Ainsi le parcours de quelques Tourangeaux n'est pas sans nous renseigner sur une partie des affaires, non pas seulement de la France, mais bien du monde au 17<sup>ème</sup> siècle. Les carmes, forts de leur expérience atlantique construisirent ainsi aux Antilles une identité multiple au visage transcontinental car s'ils étaient avant l'épreuve missionnaire essentiellement inspirés par les idéaux propres à la chrétienté européenne, ils n'en finirent pas moins par devenir des Américains.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*..., p 24-27

## **Chapitre 7. D'où viennent-ils ?**

La première étape de notre investigation repose sur le passé de nos protagonistes. Il s'agit en effet avant toute chose se comprendre ce qui les animait avant d'arriver sur les îles caribéennes : qui étaient-ils ? Quelles étaient leurs aspirations ? Pourquoi souhaitaient-ils partir sur les îles ? Autant de points qui me paraissent essentiels car les missionnaires restèrent toujours influencés – même à l'autre bout de l'Atlantique – par leurs origines et leurs ambitions primitives.

J'ai donc choisi de me pencher sur trois critères que nous pouvons considérer comme fondateurs de la vie de nos religieux. D'abord nous essayerons de dresser un portrait prosopographique – âge, lieu de naissance, milieu social – de ces hommes ; ensuite nous nous intéresserons plus particulièrement à ce qui put être responsable de leur volontés de départ vers le Nouveau Monde ; enfin il me semble important de rappeler que ces religieux, bien que portés vers l'idéal missionnaire, continuèrent une fois en Amérique à revendiquer avec fermeté leur appartenance à l'ordre du Carmel et plus encore à sa province de Touraine : un élément phare de leur identité dont nous ne pouvons faire abstraction.

### **1) Le portait de ces religieux**

Cette tentative de prosopographie m'obligea à me tourner de manière plus ample vers les archives tourangelles. J'ai essayé, au travers des actes de profession de foi de la province, de retrouver la trace des missionnaires partis aux Caraïbes. Certes, si les résultats sont mitigés puisque je possède des données sur seulement 23 carmes antillais de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle, ils apportent néanmoins des renseignements non-négligeables sur l'origine, l'âge voire même le milieu social de certains de nos protagonistes dont cette étude aurait tort de se passer.

#### *a) Qu'étaient-ils avant d'être carmes (cadre de vie)*

Pour commencer, intéressons-nous d'abord à ceux que furent les missionnaires avant de rentrer dans l'ordre. Nous disposons pour cela d'indices pertinents : à savoir certains extraits de naissance qui accompagnent les actes de profession de foi. Ces derniers nous renseignent notamment sur la provenance des futurs Américains.

**Tableau 1 : origine des missionnaires (20 cas<sup>12</sup>)**

Bretagne occidentale (Basse-Bretagne)	Bretagne orientale (Haute-Bretagne)	Hors-Bretagne
- Quimper <sup>13</sup> (2)	- Ploërmel (6 <sup>14</sup> ) - Rennes (3) - Saint-Malo (1) - Dinan (1) - Saint-Pierre de Plesguen (1) - Plélo (1)	- Paris (1) - Saint-Hilaire <sup>15</sup> (1) - La Flèche (1) - Livré <sup>16</sup> (1) - Non-Breton sans précision <sup>17</sup> (1)
<b>Total : 2</b>	<b>Total : 13</b>	<b>Total : 5</b>

Nous pouvons émettre deux remarques sur le tableau ci-dessus. La première c'est qu'il ressort de ces résultats une profonde inégalité géographique puisque 75 % des missionnaires recensés viennent de Bretagne. Certes, si ce chiffre correspond plus ou moins à l'état numérique de la province de Touraine où les Bretons étaient nettement majoritaires<sup>18</sup>, nous pouvons tout de même le relativiser pour des raisons documentaires. En effet, nous avons seulement eu accès aux archives du noviciat de Rennes : or, si ce dernier fut longtemps le seul de l'observance rennaise, ce n'était plus le cas après l'affaire des « nations ».

De 1658 à 1661, le parti des non-Bretons – qui craignait de perdre une partie de ses prérogatives dans la province – réclama lui aussi son noviciat dans sa zone : une requête pour laquelle il eut gain de cause puisque peu de temps après la fin de ce conflit interne, Marc de la Nativité devint maître des novices à Tours<sup>19</sup>. Nous n'avons donc pas en notre possession, pour une bonne partie de notre période étudiée, l'ensemble des professions de foi ; d'ailleurs pour confirmer ce propos, les quelques non-Bretons recensés se firent tous carmes à Rennes

<sup>12</sup> J'ai intégré à cette étude 2 missionnaires dont je ne connais que le prénom (Florentin et Apollinaire). Néanmoins ils sont partis aux Antilles à une époque où le noviciat de Tours venait tout juste d'être créé : ainsi ils n'ont pu faire leur profession de foi qu'à Rennes qui fut longtemps le seul noviciat de la province réformée. J'ai donc pu retrouver trace, aux archives départementales d'Ille-et-Vilaine, d'un profil correspondant aux leurs.

<sup>13</sup> Innocent de Saint-Pierre provient de la paroisse de Saint-Mathieu ; Dosithée de Saint-Jacques a été baptisé dans l'église de Saint-Corentin : cathédrale de Quimper.

<sup>14</sup> Je rajoute dans cette catégorie de Ploërmel Hyacinthe de la Sainte-Trinité. Dans la lettre 23 (37-41), il demande à ce que soit saluée sa mère à Ploërmel.

<sup>15</sup> Aubin du Saint-Sacrement provient de la paroisse de Saint-Hilaire, aujourd'hui appelée Saint-Hilaire-le-Lierru dans la Sarthe. Cette localisation est confirmée par Maurile de Saint-Michel pour qui Aubin du Saint-Sacrement est manseau de nation (Le Mans étant proche de la commune précitée).

<sup>16</sup> Livré-la-Touche en Mayenne appelée Livré jusqu'en 2008 : sous l'Ancien régime Livré dépendait de la sénéchaussée d'Angers.

<sup>17</sup> Nicolas de Saint-Étienne : lettre 101

<sup>18</sup> Autour de 1660, le parti de Marc de la Nativité dit avoir 200 membres et leurs opposants disent être 400 religieux (1/3 contre 2/3).

<sup>19</sup> Document 20 du 25 janvier 1669 : Hyacinthe de la Sainte-Trinité écrit au RP Marc, maître des novices à Tours.

avant 1663<sup>20</sup> : après cette date il s'avère donc plus difficile de retrouver la trace des missionnaires poitevins, angevins, parisiens et autres.

La forte proportion des péninsulaires ne doit pas cacher non plus les disparités. La plupart des carmes bretons partis en Amérique vinrent en effet principalement de la zone occidentale : Ploërmel, Dinan, Saint-Malo et Saint-Pierre de Plesguen ne se situent pas à plus de 75 km de Rennes. Cette localisation n'a finalement rien de surprenant puisque cette région représentait le cœur historique de la Réforme – entamée à Ploërmel puis consolidée dans la capitale bretonne<sup>21</sup> – à partir duquel elle prospéra dans toute la province, la France et l'Europe. Le succès du Carmel, dans cet espace, devint encore plus évident quand nous savons que pour des raisons pratiques il était bien plus facile pour un Dinannais qu'un Quimpérois de se rendre au noviciat de Rennes. Le recrutement des missionnaires concordait finalement avec le centre dynamique de l'observance tourangelles et en ce sens il n'eut pas réellement de spécificité géographique : dans le cas contraire nous retrouverions beaucoup plus de candidats à l'aventure antillaise dans les villes atlantiques de La Rochelle ou de Nantes bien plus ouvertes vers l'Amérique que le centre breton. Le couvent rennais avait donc accumulé, grâce à cette affluence, une certaine prospérité qui lui permit même d'attirer des fils de nobles familles.

**Tableau 2 : milieu familial de certains carmes (12)**

<b>Noblesse / Notariat</b>	<b>Marchands / Commerçants</b>
<p><u>Dosithée de Saint-Jacques</u> : filleul du sieur Jacques de Goazun, conseiller du roi au siège présidial de Quimper</p> <p><u>Henri de Sainte-Anne</u> : fils du sieur Ollivier Boscher, procureur à Ploërmel</p> <p><u>Florentin de Saint-Jean</u> : fils d'un écuyer</p> <p><u>Laurent de Saint-Jérôme</u> : fils du sieur Christophe Pépin, conseiller, secrétaire et contrôleur pour le roi en Bretagne.</p> <p><u>Cyrille de Sainte-Marie Madeleine</u> : fils d'un noble homme et filleul d'un notaire royal, procureur au siège provincial de Rennes</p> <p><u>Julien de Saint-Germain</u> : fils du sieur et maître Jean Beziel et filleul du maître Pierre Chevallier, avocat en la cour, sénéchal et sieur du Vionnay.</p> <p><u>Boniface de Saint-Georges</u> : fils d'un écuyer</p>	<p><u>Léon de Saint-Joseph</u> : fils d'un faiseur de savatte à Paris et neveu d'un marchand tapissier</p> <p><u>Léonard de Saint Jean-Baptiste</u> : fils d'un marchand de drap de soie</p>

<sup>20</sup> Aubin du Saint-Sacrement (Saint-Hilaire) fit sa profession de foi en 1633 à Rennes ; Léon de Saint-Joseph qui vient de Paris la fit en 1635 à Rennes ; Emanuel de Saint-Louis originaire de La Flèche devint novice en 1657 ; Julien de Saint-Germain (Livré) fit sa profession de foi à Rennes en 1663 (date limite...).

<sup>21</sup> Pierre Béhourt fut prieur à Ploërmel vers 1600 où il essaya d'imposer sa discipline. Par la suite, il devint vicaire prieur du couvent de Rennes en 1603 : c'est dans cette ville que le mouvement tourangeau prit corps quelques mois plus tard grâce à Philippe Thibault.

<u>Séraphin de Sainte-Marie</u> : fils de noble homme Mathurin Houët qui est sieur de la Touche <u>Martial de Saint-Hyacinthe</u> : fils d'honorables gens Jan sieur des Jandrain et Jeanne de la Lande <u>Rodolphe de Saint-Jean</u> : fils d'un écuyer, sieur de la Gesnardaye, conseiller du roi et lieutenant général de Ploërmel	
---	--

Devenir carme n'était pas donné à tout le monde puisque l'entrée dans l'ordre nécessitait une série d'épreuves. La première d'entre elle était une enquête, réalisée par le Carmel lui-même, afin de s'assurer que la vie et les mœurs du futur religieux étaient conformes aux aspirations de la congrégation. À côté des actes de profession de foi, nous disposons donc parfois des résultats de cette investigation qui en plus des extraits de naissance nous permettent d'avoir une idée du milieu familial dans lequel évoluèrent les missionnaires américains. Certes, si mes résultats sont limités et auraient pu être peaufinés avec du temps supplémentaire, il me semble tout de même important de présenter quelques résultats, même partiels.

Pour environ trois religieux, nous n'avons que très peu d'informations sur la fonction et le rang des parents : dans le cas d'Emanuel de Saint-Louis, il était par exemple indiqué, qu'il provenait d'une « *bonne et honnête famille* » sans plus de précisions supplémentaires. Cette présentation incomplète s'avérait, à mon sens, volontaire car généralement lorsque les futurs carmes provenaient d'un milieu social élevé, les documents l'indiquaient.

Ainsi, la grande majorité des hommes recensés appartenaient à des familles loin d'être défavorisées : au contraire la plupart provenaient de la petite noblesse bretonne et avaient au moins un parent proche intégré dans les instances politiques de la province. Les conseillers, contrôleurs et autres sénéchaux du roi trouvaient donc bon de placer un de leurs fils – voire plus – dans la prestigieuse observance de Rennes qui de Bretagne s'était diffusée dans une bonne partie de l'Europe.

Bien que ces résultats soient à relativiser en raison des lacunes de notre information, il en ressort néanmoins des enseignements sur l'identité des missionnaires avant leur entrée dans l'ordre.

#### *b) L'entrée dans l'ordre*

L'étude ci-dessous, réalisée sur l'âge des religieux à leur profession de foi, me permet d'affirmer que les Tourangeaux rentraient dans le noviciat jeunes : à environ 20 ou 21 ans.

### **Tableau 3 : l'âge en profession de foi des Tourangeaux**

	Étude sur 76 non-missionnaires	Étude sur 18 missionnaires
Âge moyen	21,4 ans	21,3 ans
Âge médian	21 ans	20 ans
Âge modal	20 ans	19 ans

Les Américains connurent donc peu, en moyenne, la vie laïque bien qu'il existât des exceptions dont nous aurions tort de nous passer. Parmi celles-ci, je pense à Léon de Saint-Joseph qui intégra l'ordre à seulement 28 ans puisqu'avant cela, ce Parisien originaire d'une famille marchande, vivait de ses compétences d'apothicaire et de chirurgien : deux qualités qu'il put d'ailleurs réutiliser aux Antilles. Selon Maurile de Saint-Michel, le frère Léon fut en effet d'un grand secours aux habitants auxquels il était capable de rendre de grandes assistances grâce à ses talents médicaux<sup>22</sup>. De plus ses connaissances en pharmacie lui promettaient de belles découvertes sur « *les secrets des sauvages*<sup>23</sup> » mais sa mort précipitée acheva ses actions bienfaitrices.

Dans le registre des trajectoires singulières, nommons également Florentin de Saint-Jean qui après une carrière d'avocat au parlement de Bretagne décida de s'engager à l'âge de 30 ans pour la cause du scapulaire<sup>24</sup>. Ce brusque changement de vie causa peut-être ses « *inquiétudes d'esprits*<sup>25</sup> » responsables de son retour prématuré en France après son court séjour américain. Bien que ces deux cas sortent de l'ordinaire et qu'en majorité le passé du carme se résume à une très courte expérience civile, n'en concluons pas pour autant que les missionnaires partirent jeunes en Amérique.

#### **Tableau 4 : Les missionnaires à leur arrivée sur les îles**

	Âge (sur 21 cas)	Nombre d'années après la profession de foi (22 cas)
Moyen	36,3	13,6
Médian	34,5	12,5

Les religieux américains avaient déjà, selon le tableau ci-dessus, une certaine expérience de la vie conventuelle avant de s'élancer au Nouveau Monde : ni trop jeunes ni trop âgés ils semblaient donc en moyenne plutôt solides pour une telle expérience.

<sup>22</sup> Le frère Léon réussit à guérir plusieurs habitants d'une fièvre causée par un vin frelaté amené par les Anglais : il trouva le moyen de soigner ces derniers en les saignant au visage et même sous la langue. GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 314

<sup>23</sup> *Ibid.*..., p 169

<sup>24</sup> Le scapulaire est l'habit du carme : il a une valeur symbolique car il fut donné par la Vierge Marie à saint Simon Stock. Ce dernier a permis à l'ordre de s'établir en Europe et il a également modifié la règle de la congrégation pour qu'elle s'adapte aux coutumes de l'Occident.

<sup>25</sup> Lettre 18 (11) : inquiétudes d'esprits causées par ses immortifications.



Le profil-type du missionnaire se rapprochait donc finalement assez de celui du Tourangeau habituel à la fois parce qu'il vécut dans le cœur historique de la réforme mais également car il connut, au même titre que ses semblables, les austérités et la discipline caractéristiques de l'intérieur de la clôture. Malgré ces similitudes, le missionnaire a pourtant voulu se différencier des individus de son ordre en rejoignant les rangs de l'apostolat pourtant peu populaire au sein du Carmel. Comment expliquer ce curieux choix ? Qu'est ce qui a pu pousser ces hommes à s'engager dans une voie si différente de leur ancien modèle de vie ?

## 2) Devenir missionnaire

Pour comprendre cette vocation pour la prédication, je crois qu'il faut avant tout faire de ces missionnaires des acteurs de leurs temps influencés, comme beaucoup d'autres religieux, par la montée du zèle apostolique.

### a) Un contexte géographique favorable

Cette sensibilité à l'apostolat se nourrit également du contexte géographique car les Tourangeaux, qu'ils fussent bretons ou angevins, virent à proximité d'eux de nombreux clercs se lancer à la conquête des âmes.

### *Missions externes*

L'ouest de la France, par sa proximité avec l'Atlantique, fut essentiel dans les rapports avec le Nouveau Monde. Ainsi au 16<sup>ème</sup> siècle, plusieurs Bretons – dont Jacques Cartier – avaient déjà côtoyé l'Amérique : en 1583 des Malouins ramenèrent même du Saint-Laurent cinq sauvages qu'ils voulurent apprivoiser « pour autant faciliter le trafic »<sup>26</sup>. Ces premiers contacts permirent aux religieux de la zone occidentale française d'être parmi les précurseurs de l'apostolat lointain.

Samuel Champlain, saintongeais d'origine, fut tellement marqué par l'action des récollets dans sa région natale qu'il proposa à cette congrégation d'aller porter la bonne parole au Canada<sup>27</sup>. Notons également en ce sens l'action décisive de la province capucine de Normandie – composée aussi de Bretons – dans le développement des missions atlantiques : en 1632, six de ses pères franciscains partirent en Acadie<sup>28</sup> ; deux années plus tard, le 11 octobre 1634, Bernardin de Renouard et Alexis de Saint-Lô embarquèrent de leur côté comme aumôniers sur les deux navires de la compagnie du Cap-Vert à destination de l'Afrique<sup>29</sup> ;

---

<sup>26</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959, p. 29-30

<sup>27</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 42

<sup>28</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 5

<sup>29</sup> *Ibid.*..., p 5

enfin ces mêmes capucins, soutenus par la récente Propagande, poursuivirent cette mission divine aux Antilles (dès 1633) et au Brésil (1642). Si les franciscains de l'Ouest français s'exportèrent vers le Nouveau Monde, ils ne négligèrent pas non plus le Levant où ils envoyèrent autant de religieux tourangeaux que bretons<sup>30</sup>.

Bref, l'environnement dans lequel vivaient la plupart des carmes de l'observance rennaise était propice au développement d'un zèle apostolique qui se tourna d'ailleurs aussi bien vers les âmes de l'extérieur que de l'intérieur du royaume.

### *Les missions internes*

Lorsque la France découvrit les populations amérindiennes infidèles, elle s'aperçut dans le même temps de la profonde ignorance religieuse, teintée de paganisme, de ses propres campagnes. Le mouvement centrifuge qui porta l'Europe chrétienne hors de ses frontières s'accompagna ainsi d'un mouvement centripète de christianisation interne : le non-chrétien fut, pour ainsi dire, à l'intérieur comme à l'extérieur. Ces deux voies missionnaires, mises en avant par Dominique Deslandres<sup>31</sup>, avaient néanmoins la même finalité car autant l'évangélisation des campagnes françaises que la prédication au Nouveau Monde participaient, par la conquête des âmes, au salut collectif des chrétiens. De ce fait les deux mouvements se nourrissent mutuellement et ceux qui ne purent partir en Amérique se rétractèrent bien souvent sur « les Indes de l'intérieur<sup>32</sup> ».

La trajectoire du jésuite Julien Maunoir apparaît en ce sens très probante puisque ce dernier rêvait dans sa tendre jeunesse d'être envoyé au Canada mais son sort fut tout autre<sup>33</sup>. Dans le sillage du prêtre Michel le Nobletz – précurseur de la prédication bretonne au début du 17<sup>ème</sup> siècle<sup>34</sup> – il se consacra finalement à la Basse-Bretagne où il effectua pas moins de 393 missions entre 1640 et 1683<sup>35</sup>. Les Lazaristes poursuivirent d'ailleurs son action dans le diocèse de Vannes à partir de 1697<sup>36</sup>.

Ces exemples n'étaient cependant pas uniques dans la zone de la province de Touraine car quelques temps avant les exploits du jésuite Maunoir, le capucin Joseph de Tremblay avait inauguré à Lusignan en 1617 – en compagnie de l'évêque de Poitiers – les missions du Poitou dont le but premier était de combattre l'hérésie protestante. Ce dernier forma pour cette cause

---

<sup>30</sup> Pensons à Michel de Rennes cité par VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Impr. Express, 1942 (thèse d'État, Lettres) p 261

<sup>31</sup> La phrase ci-dessus est tirée de DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 21

<sup>32</sup> Appelée aussi les Indes noires

<sup>33</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 159

<sup>34</sup> *Ibid.*..., p 130-131

<sup>35</sup> *Ibid.*..., p 162

<sup>36</sup> PROVOST Georges, « Un document inédit : les missions des Lazaristes dans le diocèse de Vannes (1697-1787) », *Bulletin et mémoires de la Société Polymathique du Morbihan*, Tome 128, 2001

des prédicateurs chargés de baptiser, catéchiser et disputer dans les villes et les campagnes afin de combler les lacunes d'un clergé trop insuffisant aux yeux du père Joseph<sup>37</sup>.

Ainsi, du Poitou à la Bretagne en passant par la Saintonge, la zone tourangelle avait été quadrillée de missions tant internes qu'externes dont les acteurs provenaient principalement d'ordres religieux. Le phénomène apostolique n'avait donc pu échapper aux oreilles des Tourangeaux et certains d'entre eux montrèrent même une attirance prononcée pour ce chemin de l'apostolat emprunté par leurs contemporains.

#### *b) La construction d'un idéal missionnaire*

Quelques carmes, au même titre que certains capucins, dominicains, jésuites et séculiers, furent donc influencés par un idéal propre à leur temps : celui du missionnaire. Malgré leurs divergences, tous ces religieux étaient mus par des aspirations semblables qui les amenèrent à prendre la voie des Indes qu'elles fussent d'ailleurs de l'intérieur ou de l'extérieur.

#### *Sauver la communauté catholique*

Ce désir prit forme à la suite d'un choc pour les Européens : celui de la découverte de l'Amérique. La rencontre avec des populations ignorant tout de la révélation chrétienne était en effet contraire aux saintes écritures car depuis l'épisode des « langues de feu<sup>38</sup> », la parole divine s'était diffusée aux quatre coins du monde terrestre. Comment pouvait-il donc se faire que des individus, à l'autre bout de l'Atlantique, ne connaissent rien des préceptes du Christ ?

L'interrogation ne fut pas sans causer de profondes angoisses auxquelles il fallut très vite remédier. Les théologiens cherchèrent, non sans divergences, les raisons de l'existence de cet « autre » dérangeant<sup>39</sup> : tous conclurent cependant unanimement que les Amérindiens, par la faute de leurs ancêtres, étaient responsables de cet oubli. Tout chrétien avait donc le devoir de réintégrer ces brebis égarées dans le monde divin.

À cette urgence s'ajoutaient de plus de nouvelles priorités puisque la découverte de ces « étranges » populations fit prendre conscience aux élites socioreligieuses françaises que leurs paysans étaient tout aussi incultes que ces « sauvages ». L'altérité américaine amena donc les Européens à s'interroger sur leur propre identité culturelle. Cette introspection ne fut pas sans soulever des craintes car il régnait alors un profond sentiment d'un christianisme en

---

<sup>37</sup> VAUMAS Guillaume (de), ... [version de 1942] ...*op.cit.*, p 97

<sup>38</sup> Un épisode tiré de la Pentecôte où les apôtres, grâce à une lueur de feu sous forme de flamme, furent remplis du Saint Esprit et se mirent à parler dans toutes les langues : ainsi le message christique devint universel.

<sup>39</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 20

danger aussi bien à l'intérieur de ses frontières confessionnelles – par le manque d'instruction de beaucoup de chrétiens – qu'à l'extérieur : la domination ottomane en Méditerranée, les morisques d'Espagne, la montée de l'hérésie protestante en Europe nourrissaient en effet une série d'angoisses eschatologiques. La papauté se devait de réagir et elle le fit par l'intermédiaire de la Contre-Réforme qui lança un puissant mouvement de reconquête catholique dont les principaux acteurs étaient les missionnaires.

Ainsi ce sont autant de carmes, capucins, jésuites, dominicains, récollets et autres séculiers qui purent se sentir investis, dans cette situation urgente, d'un rôle primordial : celui de sauveur. Ces religieux étaient animés d'une profonde conscience collective, ils avaient le sentiment que leur passage sur Terre, aussi court soit-il, devait servir à la plus utile des causes<sup>40</sup> qui était celle du salut de la communauté catholique<sup>41</sup>. Ce combat de « croisé » apparaissait comme un sacrifice terrestre – avant de rejoindre les cieux – extrêmement puissant pour lequel le religieux était capable de s'affranchir de tous les obstacles l'empêchant de conquérir les âmes. Ces contraintes étaient pour les Tourangeaux encore plus grandes que pour tout autre missionnaire car au-delà des traversées périlleuses, du déracinement et des souffrances physiques, ils devaient subir le désintérêt de certains de leurs confrères et supérieurs. La vocation d'un carme pour ce dangereux Nouveau Monde s'avérait donc au moins aussi forte que celle de tout autre religieux comme en témoigne le zèle de Maurile de Saint-Michel :

*« Il n'y a point de plus grande charité que celle d'un missionnaire qui essuie mille travaux et dangers de sa vie pour conquêter des sujets à Dieu, étendre son empire, affaiblir celui de Satan son ennemi et mourir dans l'assistance du prochain, pour la gloire de dieu et de son Eglise, soit parmi Turcs, sauvages, Anglais, Français, catholiques, hérétiques<sup>42</sup> ».*

Malgré les divisions propres à leur congrégation, certains Tourangeaux osèrent donc changer radicalement de style de vie pour la cause apostolique : sans nul doute car l'urgence de la situation les incitait à agir. Le salut de la communauté catholique ne pouvait en effet attendre l'issue de ces incessantes discussions sur la place du Carmel dans le monde, au contraire la priorité immédiate était de sortir du cloître quitte à faire quelques concessions au rythme conventuel.

### *Se rassurer : sauver son âme*

---

<sup>40</sup> Les missionnaires expriment, à plusieurs reprises, leur utilité. Prenons l'exemple de Claude de Saint-Jean : *[la mission] n'esclate pas beaucoup en grandes conversions de sauvages ou de negres, nous croïons pourtant que Dieu y est servy et que le prochain en recoit du bien et de l'utilité.* Lettre 6 (42-44)

<sup>41</sup> Dominique Deslandres souligne cet esprit de croisade dans son ethnographie des missionnaires :

DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 70

<sup>42</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 314

Ainsi certains carmes, animés par cet idéal prirent le chemin des îles de façon très précoce. Prenons en exemple la trajectoire d'Innocent de Saint-Pierre qui à peine quelques années après sa profession de foi – faite en 1642 – demanda à partir en mission. Tout juste sorti de son noviciat<sup>43</sup>, il confia à Maurile de Saint-Michel, revenu en France, que « *son cœur brûlait de zèle et d'un désir très ardent de convertir les infidèles*<sup>44</sup> ». Cette passion pour l'apostolat lui permit d'obtenir une obédience pour l'Amérique en l'an 1649 mais son passage terrestre prit subitement fin quelques mois après son arrivée le 13 juillet 1650 : il était alors âgé de 36 ans<sup>45</sup>. Ce décès fit d'Innocent de Saint-Pierre le premier « martyr » du Carmel aux Antilles mais son sacrifice fut cependant loin d'être unique<sup>46</sup>. La mort fit en effet partie de la vie quotidienne de ces religieux, d'autant plus qu'elle constituait un idéal pour ces derniers : le rêve secret du missionnaire n'était-il pas de mourir en mission ?

La question, ouverte par Dominique Deslandres<sup>47</sup> dans son ouvrage, a le mérite d'être pertinente car il est indéniable qu'à côté de la conquête des âmes, ces individus cherchaient aussi à sauver la leur, l'éprouver et la mettre à l'abri. Le carme sensibilisé par le zèle apostolique s'exaltait sûrement devant de telles campagnes spirituelles dont il s'imaginait, de son couvent, devenir le héros et où, presque à coup sûr, il se voyait gagner son salut<sup>48</sup>. Ainsi pour les futurs Américains, le Nouveau Monde mêlait à la quête collective une quête individuelle qui ne pouvait le rendre que plus attrayant. La mort bénéficiait donc dans les sources tourangelles d'une estime toute particulière<sup>49</sup> que Maurile de Saint-Michel sut si bien décrire :

*« Le missionnaire ne regarde la mort que comme la fin de ce martyr. Il ne l'envisage plus comme un décès, mais comme un excès de vie, non comme un trépas, mais comme un pas à la gloire, non comme un occident, mais comme l'orient de ce beau jour de l'éternité et comme un port assuré où il surgit heureusement, après avoir évité les orages de la mer amère de ce monde immonde (...) Ils regardent la mort d'un œil assuré, sans blêmir, car les missionnaires ne cherchent que l'intérêt de Jésus-Christ. Ils ne désirent que sa gloire, que son plaisir, que sa seule volonté. C'est pourquoi la trouvant dans leur mort, ils sont contents et joyeux et se croient au comble de leur désir. C'est dans cet esprit d'abandonnement et résignation que nos*

---

<sup>43</sup> Il devint directeur de son noviciat puis sous-prieur avant de s'élancer au Nouveau Monde : GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 278

<sup>44</sup> Il écrit à Maurile de Saint-Michel à ce sujet : *Ibid.*..., p 279

<sup>45</sup> Annexe 1 du chapitre 1

<sup>46</sup> Les morts du Carmel : annexe 1 du chapitre 1

<sup>47</sup> DESLANDRES Dominique, ...*op.cit.*, p 71

<sup>48</sup> *Ibid.*..., p 71

<sup>49</sup> Hyacinthe de la Sainte-Trinité idéalise lui le martyre de la foi : lettre 13 (50)

*pères sont morts en Inde. Dieu leur fasse miséricorde, afin qu'ils l'obtiennent pour nous dans le ciel*<sup>50</sup> ».

Quelques années plus tard, Séraphin de Saint-Pierre poursuivit lui aussi cet idéal puisqu'il exprima, en 1660, son profond désir de suivre Victorin de Saint-Michel – tout juste décédé – dans la mort :

*« et moy, je vous assure devant le mesme Dieu que je n'ay regret dans l'extremitté ou nous somes, faute de r[eligieu]x, sinon que je ne suics pas en sa place (Victorin de Saint-Michel) ou avec luy, moy qui y ay esté la le premier ; mais je n'ay pas mérité cette grace et la plus grande faveur que j'espere en ce monde : non que je porte envie a mon plus cher ami mais je voudrois bien le suivre*<sup>51</sup> ».

Ces envolées lyriques autour du départ aux cieux, qu'elles fussent de Maurile de Saint-Michel ou de Séraphin de Saint-Pierre, servaient aussi à exalter le sacrifice de ces nombreux Tourangeaux qui quittèrent la vie terrestre au cours de cette charitable conquête des âmes. Les défunts religieux s'avéraient donc être un argument de taille pour les partisans des missions. En ce sens, lorsque Marc de la Nativité soumit au père Séraphin de Jésus une requête (1673) pour l'obtention des droits romains, il rappela le sang laissé par les carmes dans ces îles : *« si la congrégation ne veut pas les donner (facultés apostoliques), nous seront exempts de culpé devant Dieu de quitter ces pays, qui nous enlèvent un grand nombre de religieux et de notre meilleure jeunesse, laquelle y meurt ou s'en revient phtysique et estropiée*<sup>52</sup> ». Pour ne pas réduire à néant le sacrifice de ces hommes, il était donc nécessaire de sauver et de conserver ces entreprises évangélisatrices qui faisaient bien plus la gloire des autres ordres que celle du Carmel. Les défenseurs de l'apostolat avaient en effet le sentiment que leur congrégation s'écartait de la voie tracée par la providence au contraire de leurs contemporains qui s'y engouffraient tous avec énergie<sup>53</sup>. Persuadés que l'avenir du Carmel, né en Orient et consolidé

---

<sup>50</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 318-319

<sup>51</sup> Lettre 8 (47-52)

<sup>52</sup> VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome, VI, 1927-1929), p 394

<sup>53</sup> « Il est de la dernière importance de conserver les missions des isles de l'Amérique pour éviter au moins la honte de la quitter et de souffrir le reproche des autres religieux, qui bien loin d'abandonner leurs missions, les accroissent et demandent et en poursuivent de nouvelles ». Lettre 102

en Occident, se jouait maintenant au Nouveau Monde<sup>54</sup>, ils souhaitaient inscrire leur ordre dans cette nouvelle page du christianisme qui restait à écrire<sup>55</sup>.

Les Tourangeaux partageaient donc un idéal commun avec les autres religieux de leurs temps mais ils étaient pourtant loin de s'assimiler totalement à eux. La base de leur identité, bien qu'à l'autre bout de l'Atlantique, restait en effet profondément liée à leur formation initiale.

### 3) Des carmes avant tout

Les archives étudiées expriment fortement ce ressenti : bien qu'ils fussent en Amérique, loin des couvents de leur province, les Tourangeaux s'affirmaient avant tout comme des carmes.

Cette réaction identitaire prenait d'autant plus d'importance dans un milieu restreint où divers ordres religieux étaient contraints de vivre ensemble. Dans ce contexte, les représentants des différentes congrégations exprimèrent le besoin de se différencier de cet « autre » coreligionnaire. Dans cette mouvance, Maurile de Saint-Michel après avoir consacré quelques lignes élogieuses aux martyrs des missions<sup>56</sup>, n'oublia pas de conclure son ouvrage par un chapitre devant démontrer la supériorité du Carmel sur tous les autres ordres<sup>57</sup>. Bien que chaque congrégation soit « *une participation des vertus du verbe incarné, l'une de son action, l'autre de sa contemplation, l'une de sa mission, l'autre de son oraison, l'une de sa charité, l'autre de sa pauvreté volontaire, l'une de sa prédication*<sup>58</sup> », il n'en demeure pas moins que pour Maurile de Saint-Michel les porteurs du scapulaire – grâce à leurs liens privilégiés avec la Vierge<sup>59</sup> – ressortent comme les plus glorieux.

Cette affirmation de la spécificité du Carmel reprit vigueur quelques années plus tard dans la querelle qui opposa les dominicains aux carmes. Les séries d'attaques personnelles consécutives à ce conflit ne purent en effet qu'inciter les deux camps à se replier sur leur

---

<sup>54</sup> Le chroniqueur de la lettre 102 fait référence à ce transfert de la foi de l'Orient vers l'Occident puis vers le Nouveau Monde: lettre 102. Hyacinthe de la Sainte-Trinité utilise aussi cet argument pour justifier les missions : « *Dieu veille que les persecutions qui sont en France contre les religieux en face venir icy de sages et vertueux, ainsy que dans la primitive eglise les persecutions des tyrans ont contraints plusieurs saints de quitter leurs pays pour porter l'evangile ou il estoit inconnu* ». Lettre 18 (150-154)

<sup>55</sup> Cette allusion à la postérité des missionnaires, Maurile de Saint-Michel nous en fait écho : « *Ce sont des vainqueurs qui, après avoir surmonté leurs passions, bravé les périls et les souffrances et être morts dans le dessein de rendre les assistances spirituelles à leurs frères, conserver les fidèles dans la foi, ou y réduire les infidèles, méritent mieux des trophées et des arcs triomphaux pour marque éternelle de leur victoire que ces anciens Romains qui mouraient pour leur patrie* ». GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 316-317

<sup>56</sup> Elles sont citées dans le point précédent : *supra* : chapitre 7

<sup>57</sup> Chapitre 32 dans GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 321 à 348

<sup>58</sup> *Ibid.*..., p 323

<sup>59</sup> Il insiste notamment sur ce point même si son argumentation présente beaucoup plus d'arguments



identité. Ainsi Claude de Saint-Jean, le vicaire des îles d'Amérique en 1660, afficha clairement son hostilité envers l'ordre de Saint-Dominique : « *les R[évérands] Peres Jacobins estans allés faire une mission aux sauvages de la Dominique ne veulent pas souffrir que nous y allons a moins de dependre d'eux. Je ne connoy rien dans toutes les procedures de tous ces bons peres ; si c'est par un mouvement du S[ain]t Esprit, j'avoue que toute ma Theologie est renversée<sup>60</sup>* ». Sur ces îles marquées par une concurrence acharnée entre les congrégations, il était donc bon de raviver les divergences spirituelles pour mieux justifier de sa prééminence dans le gouvernement de certaines entreprises apostoliques.

Cette valorisation du « soi » face à l'autre s'avérait propre à tous les ordres religieux dans ce contexte de cohabitation mais le Carmel américain se différençait cependant de ses rivaux car il devait, lui, justifier également de son identité devant ses supérieurs. Les divisions autour de la prédication amenèrent en effet les missionnaires tourangeaux à développer toute une argumentation pour convaincre de la possibilité de concilier les aspirations d'un être carme avec la vie apostolique.

#### a) *Être contemplatif et missionnaire (1652-1669)*

##### *Un style de vie particulier*

Les chroniqueurs de la correspondance n'ignoraient pas leur singularité dans la province de Touraine : bien au contraire ils n'hésitèrent pas à la revendiquer dans un but bien précis.

**Tableau 5 : la vie conventuelle dans la province de Touraine (D.Trotin<sup>61</sup>)**

Minuit...	Mâtines
Jusqu'à 3h	Étude ou oraison
5h15	Lever
5h30-6h30	Oraison
6h30	Prime
9h30	Grande Messe. Ils chantent tierce, sexte, none.
15h00	Vêpres puis 30 minutes d'oraison mentale
19h00	Complies
20h00	Silence, extinction des feux
22h00 et au-delà.	Interdiction de veiller

La vie antillaise ne disposait pas de l'environnement adéquat pour reproduire le rythme conventuel présenté ci-dessus. Les missionnaires furent la plupart du temps seuls sur leur lieu d'apostolat – et parfois même sur une île entière – ce qui eut pour principale conséquence de

<sup>60</sup> Lettre 9 (32-38)

<sup>61</sup> TROTIN David, *Anaclet de St-Etienne, Bénin de St-Victor et autre Carmes indignes. La justice régulière et le quotidien du couvent vus à travers les archives judiciaires des Carmes de la province de Touraine (1630-1699)*, mémoire de maîtrise, Rennes, Crhisco, 1998-1999

rendre caduques toutes les règles communautaires tourangelles : le missionnaire, sans surveillance et sans autorité, était donc livré à lui-même. La part importante de l'apostolat le contraignit de plus à sacrifier une grande partie des pratiques méditatives et contemplatives classiques à son ordre ; au même titre que la rudesse du climat rendait bien plus difficile les austérités alimentaires – abstinences et jeûnes<sup>62</sup> – propres au calendrier régulier. Cette adaptation de la vie du carme, le colon Ruau Paulu crut bon de devoir la signaler au provincial de Touraine : « *je vous diré cependant par la cognoissance que j'ay du climat, de l'occupation tant spirituelle que temporelle qu'ont les religieux, qu'il ne fault pas que vous fassiez estat que ceux que vous envoier puisse beaucoup s'appliquer a l'estude ; (...) et quoique rien ne soit davantage a estimer dans un religieux que l'esprit de la regle, de l'ordre et de l'osterité, cependant il ne fault pas que les religieux pretendent observer aussy regulierement que en France toutes les austerités qui s'y pratiquent dans les maisons religieuses comme le climat est fort rude, le corps ne pouroit pas supporter les mesmes jeulnes et abstinances de viandes et autres osterités*<sup>63</sup> ».

Certes, les missionnaires carmes se savaient à l'écart de la discipline conventuelle mais cette marginalité ne leur apparaissait pas contradictoire avec les aspirations de leur ordre. Pour le démontrer, les Tourangeaux construisirent une argumentation dont les bases reposaient avant tout sur les préceptes de la Réforme.

### *Les pratiques méditatives*

L'observance de Rennes voulut faire des origines contemplatives de l'ordre sa caractéristique première mais elle donna néanmoins à cet idéal un caractère beaucoup plus personnel et interne qu'autrefois.

L'union mystique avec Dieu devint en effet très intime au travers des deux formes de prière qu'étaient l'exercice de la présence de Dieu et l'oraison aspirative. Certes, ces pratiques méditatives étaient déjà connues aux premiers temps du christianisme mais la Réforme contribua à fortement les populariser dans l'ordre. Toutes deux consistaient en des exercices permanents qui devaient permettre au religieux de rester, qu'elles que fussent les situations, en relation constante avec l'Être suprême. Ainsi, dès leur entrée au couvent, les novices étaient entraînés à cette méthode qu'ils avaient l'obligation d'accomplir dans leurs occupations quotidiennes au réfectoire, à l'étude, au lit, à l'extérieur, etc... L'ensemble du

---

<sup>62</sup> Lettre 1 (38-46)

<sup>63</sup> Lettre 25 (43-62)

Carmel de Touraine reconnaissait cette forme de prière comme l'union mystique la plus élevée et pour cette raison elle formait l'identité du carme<sup>64</sup>.

Pour les partisans de la prédication, cette pratique était d'autant plus essentielle qu'elle permettait au religieux, même en dehors de la clôture, de préserver une atmosphère contemplative en restant constamment attentif à la présence de Dieu. Pour les missionnaires se trouvait donc, ici, la voie tout indiquée pour combiner harmonieusement apostolat et méditation<sup>65</sup>. L'aventure antillaise leur apparaissait ainsi comme une étape supplémentaire dans la quête suprême d'une union intime avec l'Être suprême mais celle-ci n'était pas réservée à tout le monde : seuls les carmes les plus méritants, les plus pieux, les plus disciplinés pouvaient dans des circonstances aussi exceptionnelles rester dévoués à la cause divine.

### *Les dignes successeurs des ermites du Mont-Carmel*

Les vicaires provinciaux des îles d'Amérique cherchaient à recruter les missionnaires non pas les plus brillants dans les études mais les plus irréprochables d'un point de vue moral<sup>66</sup> : l'obéissance, la piété, le zèle leur semblaient donc des qualités indispensables pour vivre seuls dans des lieux si éloignés des couvents tourangeaux<sup>67</sup>. Le reste n'était pour eux que des « *religieux imparfaits*<sup>68</sup> » qui se réfugiaient dans ces îles pour fuir le « *joug de la régularité*<sup>69</sup> » et qui, par leurs badineries et leurs mauvais comportements<sup>70</sup>, ne firent que « *dégoûter les sages éléments de venir aux Antilles*<sup>71</sup> ». Ainsi, selon Hyacinthe de la Sainte-Trinité, l'avenir même des missions dépendait de la qualité de leur personnel : « *si l'on ne peut pas trouver de sages et vertueux religieux pour ces pays-ci il vaut mieux tout vendre et nous retirer en nos couvents pour servir Dieu et suivre la régularité*<sup>72</sup> ».

Dans ce contexte exceptionnel, rester constamment unis à Dieu malgré les tentations de l'extérieur et les conditions climatiques extrêmes relevait d'un exercice de sainteté bien plus ardu que toutes les mortifications réalisées dans les couvents tourangeaux : « *Le meilleur de*

---

<sup>64</sup> Je m'inspire de JANSSENS P.W, *Les origines de la réforme des Carmes en France*, La Haye, Archives internationales des idées, 1969, p 196 à 201

<sup>65</sup> *Ibid.*..., p 200

<sup>66</sup> Claude de Saint-Jean : lettre 35 (31-33)

<sup>67</sup> Claude de Saint-Jean : lettre 4 (lignes 27 à 32), lettre 5 (lignes 37 à 41) et lettre 9 (lignes 69 à 73) ; Hyacinthe de la Sainte-Trinité : Lettres 18 (lignes 45-46), 20 (lignes 45-46)

<sup>68</sup> Expression employée dans la lettre 18 (39) ; ce comportement néfaste de certains religieux est soulevé à de nombreuses reprises dans la correspondance : exemple de la lettre 5 (35-40)

<sup>69</sup> Lettres 18 (lignes 44-48) et 20 (lignes 45-50)

<sup>70</sup> Ils firent en ces lieux « *plutôt les courtisans que les missionnaires* » : Lettre 20 (lignes 88-91)

<sup>71</sup> Lettre 18 (lignes 29-30)

<sup>72</sup> Lettre 18 (lignes 18-20). Certains missionnaires indisciplinés jetèrent le discrédit sur les missions en affirmant qu'elles n'avaient aucun intérêt : lettre 20 (lignes 85-90).

*nos jours pour les aises du corps n'approche point du plus mauvais de ceux que nous avons peu avoir en France dans les fatigues de la vie régulière<sup>73</sup> ».*

Le microcosme antillais, isolé du reste du monde, apparaissait finalement telle la prestigieuse montagne du Mont-Carmel dont seuls les carmes les plus vertueux<sup>74</sup> pouvaient honorer la mémoire. Maurile de Saint-Michel osa comparer en ce sens la vie américaine d'Innocent de Saint-Pierre à celle des anciens ermites orientaux :

*« Le père Innocent eut pour le sien l'Anse à Louaigne, que j'avoue avoir été le canton le plus dépourvu, comme le plus éloigné de l'abord des navires. Néanmoins, ce désir qu'il avait de partir le rendit content de ce partage, et comme il a mandé par une lettre que j'ai, le rendit joyeux dans son désert et satisfait dans la solitude de sa montagne. Il avait déjà fait une citerne et, comme ces anciens ermites du mont Carmel qui vivaient principalement du travail de leurs mains, il méditait les moyens de vivre en partie de son travail corporel<sup>75</sup> ».*

Ce petit groupe de prédicateurs, regroupés sur les îles américaines, serait finalement le plus beau promoteur des aspirations orientales de la réforme tourangelle : rien de mieux pour encourager la Province à conserver les missions.

La revendication de « l'être carme » devint ainsi le principal argument des missionnaires pour justifier de leur utilité autant dire que ces hommes, bien que déracinés, n'en restaient pas moins très liés à leur formation initiale.

#### *b) Les lectures des missionnaires : un héritage de leur formation (1671)<sup>76</sup>*

Dans notre quête de l'identité du missionnaire carme, nous avons eu la chance de bénéficier d'une ouverture exceptionnelle sur les bibliothèques tourangelles en Amérique. Les religieux se montrèrent en effet si attachés à leurs livres qu'ils les gardèrent avec eux, comme fidèle compagnon, jusque dans les si périlleuses traversées de l'Atlantique. Ce fort lien se poursuivit même aux Caraïbes où les Chaussés n'hésitèrent pas à réclamer à leurs supérieurs des ouvrages qui leur tenaient à cœur<sup>77</sup>. À voir cet attachement, les lectures des Tourangeaux seraient donc une formidable ressource pour connaître leurs centres d'intérêt.

#### *L'influence de la province de Touraine dans la littérature*

---

<sup>73</sup> Lettre 1 (69-71)

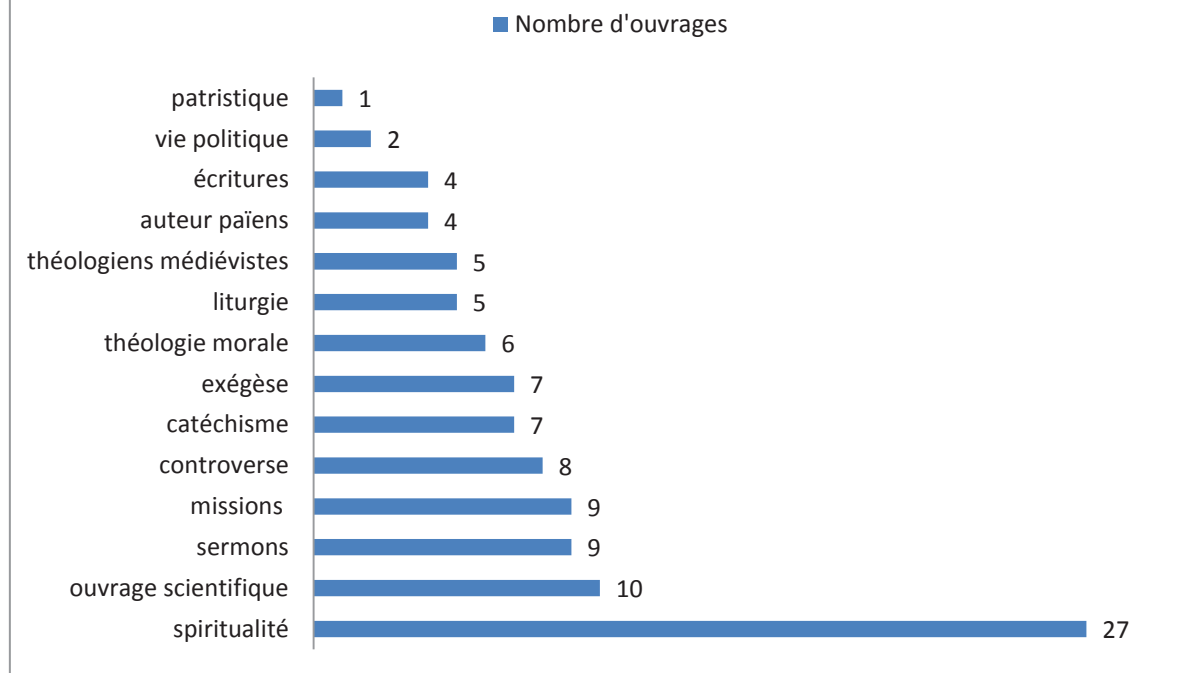
<sup>74</sup> Lettre 18 (lignes 34-36) « de plus l'on peut vivre icy plus à son aise tant pour le corps que pour l'esprit que dans nostre province pourveu que l'on ait Dieu pour but »

<sup>75</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 279

<sup>76</sup> Les inventaires des bibliothèques des trois îles principales furent réalisés à cette date-ci sous l'autorité du vicaire Raphaël de Sainte-Agnès à la demande (certainement) du provincial de Touraine. Faute de temps, je n'ai pu étudier que la bibliothèque guadeloupéenne. La réalisation de ces inventaires démontre en tout cas un intérêt plus important de la province pour les missions : celui-ci est lié à la nomination en tant que provincial de Lézin de Sainte-Scolastique qui fut toujours un fidèle partisan des entreprises caribéennes.

<sup>77</sup> Lettre 12 (45-49) : Hyacinthe de la Sainte-Trinité demande une série de livres ; lettre 52 (54-56) : le religieux réclame deux missels de l'ordre

## Les lectures des carmes antillais

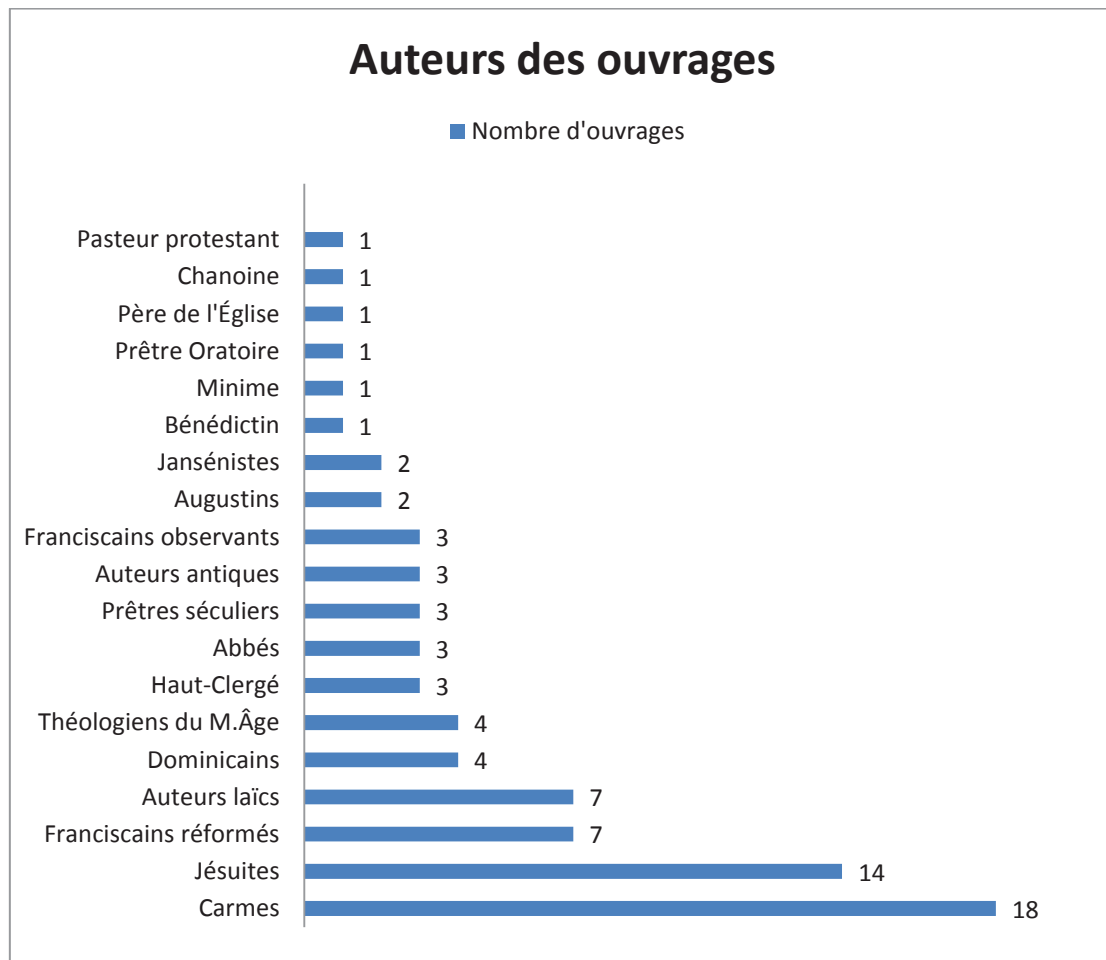


Au premier abord, le graphique ci-dessus<sup>78</sup> – réalisé à partir de la bibliothèque guadeloupéenne<sup>79</sup> – laisse penser que les Américains s’orientaient vers des lectures assez similaires à celles effectuées dans les couvents européens. Certes, ils possédaient des ouvrages singuliers aux missionnaires – tels les dictionnaires d’instruction à la langue française et caraïbe<sup>80</sup> – mais ceux-ci restaient largement minoritaires face au reste et surtout face à la nette majorité des livres consacrés à la spiritualité. Cet intérêt porté au domaine de l’esprit se conjugait parfaitement avec les préoccupations mystiques de la réforme tourangelle que ses grands auteurs popularisèrent.

<sup>78</sup> Six livres ont été comptabilisés dans deux catégories : tous appartiennent, entre-autre, à la catégorie missions (Annexe 1).

<sup>79</sup> Annexe 1 du chapitre 7 (ouvrages détaillés)

<sup>80</sup> Nous reviendrons plus tard sur ces dictionnaires (chapitre 9). Les autres ouvrages appartenant à cette catégorie « missions » sont cités dans l’annexe 1 : il y a notamment une histoire de l’île de Madagascar, des livres concernant le salut des âmes ou encore les épîtres de saint François Xavier.



Ainsi, rien d’anodin à retrouver en priorité dans cette bibliothèque des écrivains propres à l’observance rennais : mettons en évidence Jean de Saint-Samson, Léon de Saint-Jean ou encore Hugues de Saint-François pour n’en citer que quelques-uns<sup>81</sup>. Si la littérature carme fut éminemment prédominante aux Antilles, elle ne s’avéra pas être la seule source d’inspiration des missionnaires.

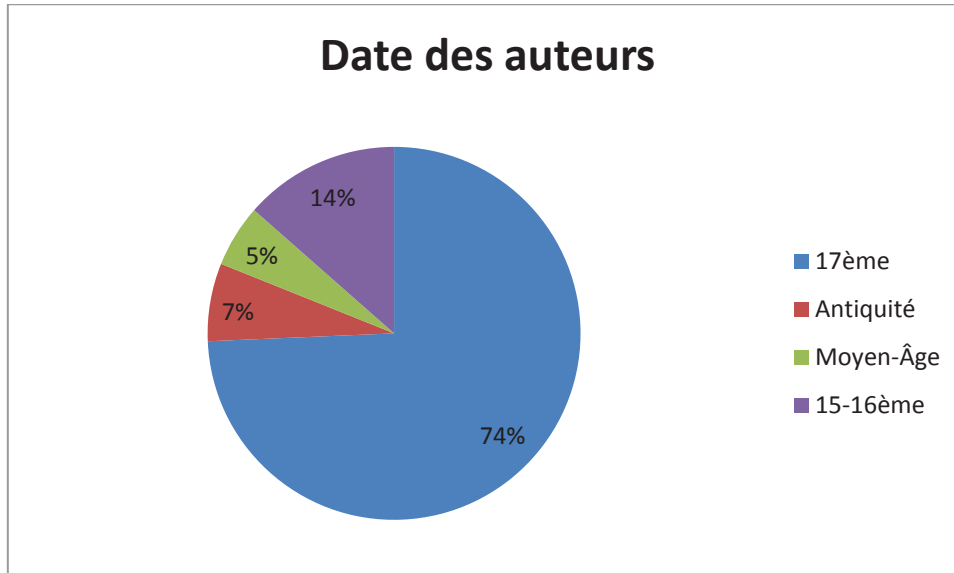
#### *L’influence des temps contemporains dans la littérature*

De manière plus large, l’épanouissement du spirituel dans les écrits était avant tout lié au renouveau de la vie monastique au 17<sup>ème</sup> siècle : en effet, rien qu’entre 1600 et 1650, environ 7500 couvents furent fondés en France soit la moitié de ce que possédait le pays à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle<sup>82</sup>. Ce formidable élan dut son origine à l’arrivée dans le paysage français de jeunes congrégations soit nouvellement créées – comme la Compagnie de Jésus – ou issues d’ordres anciens. Toutes eurent un impact décisif dans l’élaboration d’une pensée spirituelle et mystique qui ne fut pas sans influencer les réformateurs tourangeaux dans la diffusion de

<sup>81</sup> Dorothée de Saint-René, Michel de Saint-Augustin, Daniel le Gouverneur, Paul du Saint-Sacrement, Lézin de Sainte-Scolastique, Toussaint de Saint-Luc, Maurile de Saint-Michel

<sup>82</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 113

leur observance. Nous retrouvons ainsi dans le graphique ci-dessus<sup>83</sup> une place non-négligeable pour les auteurs provenant de ces récentes fondations régulières avec, en premier lieu, les jésuites et les franciscains réformés<sup>84</sup>. Les livres emportés aux Caraïbes témoignaient donc avant tout de l'époque dans laquelle vivaient les religieux.



Si les missionnaires prolongèrent en Amérique l'atmosphère spirituelle de la France du 17<sup>ème</sup> siècle, ils emportèrent aussi avec eux des marques de leur passé.

### *Influence géographique*

La bibliothèque guadeloupéenne présente en effet l'intérêt de mettre en évidence les racines géographiques de nos protagonistes. En ce sens, à côté des innombrables auteurs de l'observance rennaise issus de l'Ouest de la France, nous pouvons noter la présence de l'ouvrage du jésuite Kernatoux consacré à la gloire de sainte Anne et particulièrement du pèlerinage de Sainte-Anne d'Auray, encadré par les carmes de Touraine qui y ont un couvent : objet de dévotion bretonne. L'affiliation des religieux antillais à leurs origines ne fait pas de doute dans ces quelques exemples. Au contraire cette prégnance de la formation initiale dans l'identité des missionnaires peut même être confirmée par des sources complémentaires. En ce sens, je pense au mémoire de Marie Berthelot<sup>85</sup> réalisé, en partie, sur la bibliothèque du Carmel rennais au 18<sup>ème</sup> siècle. Bien que les bornes chronologiques de son étude dépassent notre propos, ses résultats ne me semblent pas inintéressants pour notre sujet

<sup>83</sup> Deux auteurs dans deux catégories : Robert Bellarmin (Jésuite et Cardinal) ; Jacques de Voragine (théologien médiéviste et dominicain).

<sup>84</sup> Capucins et récollets

<sup>85</sup> BERTHELOT Marie (sous la direction de PROVOST Georges), *Les bibliothèques des couvents masculins à Rennes au XVIIIème siècle à partir des catalogues des Grands Carmes, des Augustins et des Minimes*, Rennes, CERHIO, année 2011-2012.



puisque de fortes similitudes apparaissent entre les deux recherches : parmi les ouvrages de théologie<sup>86</sup> du couvent breton, elle nota en effet que les livres de spiritualité et d'ascétique furent les plus nombreux avec près du quart de l'ensemble<sup>87</sup>.

Il apparaît donc indéniable que les clercs américains essayèrent de reconstituer au travers des livres un univers connu et correspondant aux couvents tourangeaux ; ainsi, rien de surprenant à les voir réclamer à plusieurs reprises les actes des chapitres provinciaux, les catalogues des communautés conventuelles ou encore le nom des prieurs élus<sup>88</sup>. Ces derniers, bien qu'à l'autre bout du monde, souhaitaient démontrer à leurs supérieurs – pas toujours convaincus par les missions – qu'ils restaient des religieux parmi tant d'autres désireux de connaître les affaires de leur province. Cette volonté, affichée par les Caribéens, d'établir une connexion transatlantique leur permit de ne pas rester en dehors des évolutions de la politique tourangelle au 17<sup>ème</sup> siècle.

### c) *Des carmes liés aux évolutions de la province de Touraine (1678-1699)*

La correspondance, si elle garde une trame commune, nous permet aussi d'entrevoir que les préoccupations des carmes américains ne furent pas toujours les mêmes entre 1646 et 1699.

#### *1687-1690 : se défendre soi-même plus que les missions ?*

La détermination des religieux à convaincre leurs supérieurs de la possibilité d'unir apostolat et contemplation est clairement moins présente vers la fin du siècle. De 1687 à 1690, la justification de l'utilité collective des missions laissa en effet place à l'honneur personnel : le carme avait alors bien plus en tête de défendre sa vertu plutôt que celle des entreprises évangélisatrices. À quoi pourrait être dû ce changement ?

Dans un premier temps, si les reproches faits aux supérieurs furent moins nombreux, c'est que les missionnaires avaient tout simplement moins de raison de se plaindre. Le provincial, Marc de la Nativité, était un partisan de la prédication américaine et il permit ainsi aux Antilles de

---

<sup>86</sup> Les ouvrages qu'elle classa dans la catégorie « Théologie » étaient fortement majoritaires dans cette bibliothèque avec près de 50 % des suffrages devant les catégories « Sciences et Arts (18%) », « Histoire (15%) », « Belles-Lettres (9%) » et « Droit (8%) » : BERTHELOT, ...*op.cit.*, p 51

<sup>87</sup> Parmi les ouvrages de théologie c'est la catégorie « Spiritualité et Ascétique » qui l'emporte avec 24 % des suffrages devant les catégories « Théologie (18%) », « Écritures et interprètes (16%) », « Prédication (16%) », « Controverse (15%) » et Conciles et Pères de l'Église (10%). La présence non-négligeable des ouvrages de prédication montre que malgré les polémiques autour de l'apostolat, les tâches pastorales n'étaient pas reniées par tous les Tourangeaux même si elles restaient faibles par rapport aux autres mendiants : Hermine Nouvel de la Flèche recensa en effet 19 mentions de prédications effectuées par des carmes rennais aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles sur les 156 prédications réalisées par des religieux mendiants (soit environ 12 % de ce total). Ainsi, même au 18<sup>ème</sup> siècle et en Bretagne, les Chaussés ne s'engagèrent pas autant que les autres congrégations dans l'apostolat. BERTHELOT, ...*op.cit.*, p 54-55

<sup>88</sup> Lettre 27 (30-33) ; lettre 46 (27-30)

connaître un important renouveau numérique<sup>89</sup>. De plus, il accrut considérablement le contrôle de la province sur cette entité si éloignée de ses bases en envoyant sur les îles un commissaire chargé de rendre compte de l'état spirituel et temporel de ces îles<sup>90</sup>.

L'arrivée de ce dernier, Antoine de Sainte-Anne<sup>91</sup>, changea considérablement l'atmosphère des Caraïbes car celui-ci, même lorsqu'il fut nommé vicaire, se permit par sa fonction de juger les comportements des religieux qu'ils fussent « bons » ou « mauvais ». Jusqu'alors, les chroniqueurs de la correspondance se plaignaient de certaines dérives disciplinaires sans pour autant aller jusqu'à citer les responsables de ces manquements mais il en va tout autrement avec le commissaire. Antoine de Sainte-Anne dressa à son provincial un bilan complet du caractère et de l'attitude des religieux<sup>92</sup> : s'il ne fit pas beaucoup de concessions pour les indisciplinés<sup>93</sup>, il osa tout de même souligner, en contrepoids, les éléments positifs. Ainsi, il se montra particulièrement élogieux, dans la lettre 36<sup>94</sup>, envers le zèle de Martial de Saint-Hyacinthe, Cyrille de Sainte Marie-Madeleine de Pazzi et Nicolas de Saint-Étienne<sup>95</sup>. Malgré ces compliments, la plupart des missionnaires supportaient mal ce regard interrogatoire du vicaire et ils réagirent en conséquence. Si certains allèrent jusqu'à la révolte ouverte<sup>96</sup>, la plupart crurent bon dans ce contexte hostile de défendre leur honneur : Julien de Saint-Germain, mécontent de certaines remarques que lui adressa le commissaire, voulut lui faire un procès<sup>97</sup> ; dans le même sens la lettre 33 fut écrite par Zacharie de Sainte-Tècle pour rendre caduques les accusations portées contre son confrère Archange de Saint-Guillaume ; Hilaire de la Purification souhaita, lui, témoigner de son innocence dans le document 34 ; les pères Cyrille et Martial assurèrent au provincial des marques de leur dévouement pour la gloire des missions<sup>98</sup> ; enfin nous n'aurions pu être complet sans signaler que le vicaire des îles, Antoine de Sainte-Anne, dut lui-même se défendre de certaines attaques personnelles qu'il subit<sup>99</sup>.

---

<sup>89</sup> *Supra* : chapitre 4 et chapitre 6

<sup>90</sup> *Supra* : chapitre 5

<sup>91</sup> Il arriva en septembre 1687 comme commissaire puis revint à nouveau aux Antilles en décembre 1688 mais cette fois-ci comme vicaire provincial des îles d'Amérique.

<sup>92</sup> C'est tout l'objet de la lettre 101 (Caractère des religieux nécessaires à la mission) où il passe en revue le comportement de tous les missionnaires présents aux îles

<sup>93</sup> Annexe du chapitre 5 : les missionnaires indisciplinés. Certains d'entre eux quittèrent les îles : Hilaire de la Purification et Nicolas de Saint-Étienne.

<sup>94</sup> Lettre 36 (100-127)

<sup>95</sup> Même si un peu plus d'un an après, les éloges envers Nicolas de Saint-Étienne se transformèrent en une série d'accusations : *supra* : chapitre 5.

<sup>96</sup> Boniface de Saint-Georges et Hilaire de la Purification lancèrent par exemple des rumeurs injurieuses – sont-elles avérées – sur Antoine de Sainte-Anne

<sup>97</sup> Lettre 45 (13-15)

<sup>98</sup> Lettres 38 et 39

<sup>99</sup> Il ordonne au provincial de ne pas croire ce que s'apprête à dire Nicolas de Saint-Étienne (parti des îles sans obéissance après une dispute avec Antoine de Sainte-Anne) à son sujet : lettre 42 (68-73).

Il se défend devant les accusations « calomnieuses » portées par Boniface contre lui : lettre 43-44 (10-15)

Le poids de la surveillance porta davantage les religieux à se justifier qu'à justifier l'intérêt pour l'ordre d'une telle entreprise collective. Les missionnaires étaient donc loin de se décrire, comme jadis, tels les ermites du Mont-Carmel, d'autant plus que l'augmentation de l'effectif ne leur permit plus de s'accomplir dans ce style de vie : l'isolement laissa en effet place à la formation de communautés – de deux à quatre religieux – en Amérique. Ce changement accentua les mécanismes de contrôle disciplinaire car le carme vivait maintenant sous le regard de ses confrères d'où l'existence d'interrogatoires juridiques à cette période<sup>100</sup>.

Cette atmosphère, particulièrement visible dans la correspondance, rapprocha les Caribéens de leurs homologues européens, qui eux aussi, connurent un accroissement de la surveillance conventuelle en cette fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Cette centralisation provinciale, sur les deux rives de l'Atlantique, résultait avant tout du sentiment que la réforme perdait de sa vigueur dans les aspirations mêmes des religieux.

### *1697-1699 : des carmes moins inspirés par l'idéal réformateur ?*

Depuis 1678<sup>101</sup>, dans l'ensemble des requêtes demandant à la province des missionnaires supplémentaires : nous pouvons nous apercevoir que le critère d'obéissance n'apparaît plus explicitement. Dans la première partie de la correspondance, les vicaires des îles affichaient clairement leurs craintes de recevoir sur ces terres américaines des carmes imparfaits ne cherchant qu'à fuir les austérités et la discipline de la vie régulière ; or ces lamentations disparurent petit à petit au fil du siècle. Certes, de 1697 à 1699, les missionnaires insistèrent sur la gloire et l'utilité du salut des âmes<sup>102</sup> mais il n'en demeure pas moins que le profil du religieux réclamé évolua : s'il devait toujours être vertueux<sup>103</sup>, savant<sup>104</sup> et zélé<sup>105</sup>, il n'était cependant plus autant obéissant et discipliné. Bien que ces différents critères ne fussent pas incompatibles, les propos changèrent indéniablement de tonalité : pourquoi ?

Encore une fois, pour répondre à cette question, explorons d'abord la voie des mentalités ouverte par le père Janssens selon laquelle les Tourangeaux de la fin du 17<sup>ème</sup> siècle adhéraient moins que leurs prédécesseurs à l'idéal réformateur de l'observance rennais<sup>106</sup>. Ainsi, si la place de l'obéissance, de l'austérité, de la discipline ou encore de la possibilité

---

Enfin, il se défend devant les rumeurs colportées par Hilaire de la Purification à son sujet : lettre 43-44(67-75 ; 102-116).

<sup>100</sup> Document 35 et document 61 : des religieux sont interrogés sur le comportement d'un autre

<sup>101</sup> Dans la lettre 26 (43-48), Raphaël de Sainte-Agnès demande en 1679 des religieux d'urgence mais il ne précise rien sur le profil que doivent avoir ces futurs missionnaires.

<sup>102</sup> « *On ne peut employer son temps plus glorieusement qu'en procurant le salut des âmes au peuple de ces îles* » : lettre 47 (13-15)

<sup>103</sup> Lettre 47 (11)

<sup>104</sup> Lettre 47 (12)

<sup>105</sup> Lettre 47 (12) ; lettre 48 (16 et 42)

<sup>106</sup> JANSSENS, ...*op.cit.*, p 266

d'unir les tâches méditatives à l'apostolat fut moindre dans la dernière période de la correspondance, c'est aussi parce que les missionnaires – au même titre que leurs homologues européens – étaient moins exigeants sur ces préceptes. Ce constat rejoindrait finalement l'état d'esprit des supérieurs de Touraine les plus zélés pour qui la Réforme ne conserverait plus en cette seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle sa gloire d'antan<sup>107</sup>.

Néanmoins, je crois que comme nous l'avons fait dans le chapitre 5, nous ne pouvons pas tout expliquer par les mentalités et essentiellement pour deux raisons.

D'abord car cette baisse d'exigence pouvait s'avérer être une réponse pragmatique à l'impopularité de la prédication dans l'ordre. Les clercs américains cherchaient avant tout des religieux de « *bonne volonté*<sup>108</sup> » et ayant « *l'esprit des missions*<sup>109</sup> » : autrement dit des volontaires prêts à s'engager pour la cause apostolique. Les îliens, conscients du peu de candidats pour l'aventure antillaise, étaient donc déjà contraints d'en trouver<sup>110</sup> quitte, peut-être, à faire quelques concessions sur le profil des futurs missionnaires.

Deuxièmement car les aspirations primitives du carme purent aussi être mises à mal par des préoccupations plus locales. Depuis l'endettement consécutif à la guerre de Hollande, la place du temporel a émergé dans les écrits de façon grandissante : les religieux semblent en effet bien plus inquiets de leur bilan économique que de l'état de la réforme dans les couvents européens. Le poids du financier s'est à ce point accru que les missionnaires soulignent maintenant l'utilité de leur présence au Nouveau Monde par les bienfaits que peuvent procurer ces îles pour le temporel de l'ordre :

« *Vous me dirés que jamais les missions n'ont rien donné a la province, j'avoue qu'il n y a pas eu tousiours beaucoup d'oeconomie dens*<sup>111</sup> *nos maisons mais si on considere les terres qu'ils ont achepté, les batiments qu'ils avoint construit, les negres, les bestions et toutes sortes d'augmentations que nos predecesseur avoint faict, si dis-je on considere tout cela en vente, mon tres R[évéré]nd Pere, il faudra avouer qu'ils n'ont pas mal travaillé* (Rodolphe de Saint-Jean en 1699)<sup>112</sup> »

Alors que dans les premiers temps de la correspondance, les religieux justifiaient leur rôle par l'adéquation de leurs tâches spirituelles avec la volonté divine, Rodolphe de Saint-Jean préféra, lui, défendre le travail des missionnaires par leurs activités temporelles.

---

<sup>107</sup> *Supra* : chapitre 5

<sup>108</sup> Lettre 49 (21-22)

<sup>109</sup> Lettre 52 (10-12)

<sup>110</sup> Il fallait déjà en trouver : lettre 50 (75-77)

<sup>111</sup> Il souhaitait dire « dans »

<sup>112</sup> Lettre 53 (56-61)

Ce dernier point me permet en guise de conclusion d'élargir l'identité des carmes antillais vers de nouvelles perspectives. Certes, nous avons amplement démontré dans cette première partie que les Américains restèrent au Nouveau Monde, largement influencés, par leurs origines mais force est de constater que cet état d'esprit initial n'en connut pas moins des réadaptations. Ainsi, s'ils quittèrent leur province heureux d'aller servir, par la conquête des âmes, la cause du catholicisme dans le monde, ils s'aperçurent très vite que le travail de missionnaire ne correspondait pas à l'image qu'ils s'en étaient faite. De même, s'ils s'efforcèrent de s'identifier comme des carmes parmi tant d'autres, ils ne pouvaient ignorer qu'ils étaient très différents de leurs confrères tourangeaux.

## Chapitre 8. Des carmes américanisés

Les Tourangeaux doivent d'abord se confronter à un paysage nouveau dont le rythme et les saisons diffèrent du décor occidental français. Ainsi, bien qu'ils eussent la volonté de s'affirmer aux Antilles comme des carmes à part entière, ils constituaient irrémédiablement une entité spécifique du Carmel : à la fois par leurs occupations pastorales, certes, mais surtout car ils durent s'adapter à de toutes autres réalités environnementales.

L'écosystème caribéen modifia à plus d'un titre le quotidien des religieux. Rien que leur alimentation fut bouleversée car même si ces derniers essayèrent de préserver les goûts européens, ils furent contraints d'intégrer à leurs univers gustatif des saveurs inédites. Ces conditions nouvelles, cumulées à la chaleur tropicale, rendirent la pratique des austérités conventuelles – et surtout des jeûnes et des abstinences – bien plus délicate. Les carmes antillais vivaient donc selon un autre rythme que leurs homologues tourangeaux : ils étaient accordés à une temporalité caribéenne caractérisée entre autres par ses deux saisons, par son activité sismique, par sa biosphère et enfin par son agriculture. La plantation fut en effet un élément essentiel de la vie antillaise qui, outre le fait qu'elle réunissait tous les acteurs de la colonisation, marqua les évolutions du calendrier local : les jours, les mois, les années étaient déterminés par l'état de ses cultures. Les missionnaires n'échappèrent pas à ce prisme de la plantation bien au contraire puisqu'eux aussi possédaient sur leurs domaines ce type d'habitations. Ainsi, pour les Tourangeaux, au calendrier conventuel succéda le calendrier sucrier identifiable par deux époques bien définies : la découpe des cannes commençant après le nouvel an et ne devant pas se prolonger au-delà de mai-juin pour être terminée avant l'hivernage, autrement dit la saison des pluies ; enfin le temps des plantations, à intervalles réguliers, de manière à ce que les cannes ne mûrissent pas toutes en même temps car la production aurait alors dépassé la capacité de broyage du moulin dont l'activité devait être entretenue pendant toute la période de coupe<sup>1</sup>. Les carmes, au même titre que les jésuites, étaient totalement absorbés par cette planification à en croire les propos d'Antoine de Sainte-Anne qui, le 5 janvier 1689, indiquait que ses travailleurs « *ne faisaient que commencer à mettre la faux dans la moisson*<sup>2</sup> ». Ce dernier attendait donc avec impatience le bénéfice des premières récoltes pour régler les financements souhaités.

---

<sup>1</sup> BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2007, p 93

<sup>2</sup> Lettre 37 (44)

Cette forte implication dans l'économie locale permit aux Tourangeaux de s'intégrer aux objectifs économiques du royaume tout comme de faire bénéficier au Carmel de bienfaits temporels non-négligeables. Malgré tout, cette participation à l'agriculture antillaise n'était pas sans créer un certain malaise parfois contradictoire avec les idéaux initiaux des religieux. Avec l'endettement naissant après la guerre de Hollande, les carmes s'enfermèrent en effet dans cette économie coloniale afin de combler un déficit économique qui ne fit que s'accroître au fil des conflits mais cette recherche effrénée de l'investissement nous donna parfois l'impression – au travers la correspondance – que le temporel finit par prendre le pas sur le spirituel : n'était-ce pas le comble pour un contemplatif de formation ? Le pragmatisme économique put donc contribuer à menacer certaines logiques religieuses d'autant plus que nous savons que les carmes employèrent – au même titre que les colons – de la main d'œuvre servile pour réaliser leurs objectifs temporels alors même que quelques années plus tôt les capucins s'étaient élevés contre ce type d'exploitation.

L'association du calendrier de la sucrerie avec le calendrier chrétien afficha ainsi toutes ses limites : n'était-il pas vrai que certains maîtres de plantations refusèrent de voir leurs esclaves chômer le dimanche ?

Voici donc toute l'ambiguïté de l'américanisation qui en influençant la personnalité initiale des religieux put créer une identité paradoxale que nous allons étudier au prisme de la plantation : avec d'un côté les éléments positifs de cette intégration à l'économie coloniale et de l'autre les malaises qu'elle soulève.

## **1) Le Carmel : un acteur de l'économie coloniale**

### ***a) Le passage du « pétun » au sucre : vers une agriculture moderne***

#### *L'âge du tabac (1627- fin des années 1650)*

Bien que le sucre – ou « l'or blanc » comme on le prénomma parfois – fût le produit phare des Antilles françaises durant la plus grande partie de la période coloniale, ce n'était pourtant pas pour cette ressource qu'un grand nombre de nations européennes s'était déplacées dans ces petites îles. En effet, si Richelieu cherchait aux Antilles à conquérir des « âmes » il espérait aussi y tirer profit de la vente du « pétun » autrement dit du tabac<sup>3</sup>. Ainsi, entre 1625 et 1635, ce furent plusieurs migrants, sous la conduite du gentilhomme normand Esnambuc, qui permirent l'essor de cette culture sur l'île de Saint-Christophe<sup>4</sup>. Néanmoins le

---

<sup>3</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 28

<sup>4</sup> *Ibid.*..., p 42



travail du « pétun » n'était pas sans risques, bien au contraire le défrichement des terres américaines exposa les colons français aux maladies les plus cruelles dont beaucoup d'entre eux périrent. Si nous ajoutons à cela la misère, l'hostilité du climat ou encore les conflits avec les Caraïbes, nous comprenons pourquoi la mortalité fut si élevée en ces premières années coloniales<sup>5</sup>.

Dans ces conditions extrêmes, la culture du tabac se résuma à de petites parcelles cultivables, souvent 10 hectares, mais qui avaient l'avantage de convenir aussi bien au produit qu'à des immigrants dépourvus de moyens. Cependant, ces derniers désireux de tirer un meilleur profit de leurs domaines durent très vite – devant cette hécatombe humaine – recourir à de la main d'œuvre qu'ils trouvèrent parmi les engagés. L'âge du tabac s'avère en effet indissociable de ces hommes – le plus souvent recrutés dans les campagnes normandes – qui dans l'espoir de trouver un avenir meilleur quittèrent leur pays d'origine pour prendre au Nouveau Monde un « nouveau » départ<sup>6</sup>. Ainsi, poussés par cette quête d'ascension sociale, ils prirent le risque d'offrir leurs bras à un planteur pendant une durée de trois années avec la promesse, au bout de ce dur labeur, de retrouver leur liberté auréolée d'un lot de terre. Au départ, les engagés se voyaient offrir des concessions libres données gratuitement par le gouverneur mais les terres vinrent très vite à manquer, entraînant une réduction considérable de la superficie de ces acquisitions<sup>7</sup>. Néanmoins cette série de petites plantations ne put assurer les ambitions croissantes des nations mercantilistes qui désiraient rentabiliser de la meilleure des manières les investissements fournis sur ce petit archipel. De plus, la dureté de la condition d'engagé entraîna la raréfaction de la main d'œuvre ce qui n'assura pas convenablement le peuplement de la colonie. Dans ce contexte, le prix du tabac se déprécia considérablement : de 10 livres tournois en 1629, il passa à moins de 4 livres tournois en 1639<sup>8</sup>. L'économie coloniale dut donc pour subvenir changer de visage et de structure.

### *Le passage à l'économie sucrière (années 1660)*

La mutation agricole, du tabac au sucre, commença à se faire ressentir dès la fin des années 1650. Pour le remarquer, il suffit d'observer la nature des paiements locaux mentionnés dans les actes de fondation : en 1649, les habitants de la Pointe-de-Sable à Saint-Christophe s'engagèrent à fournir 40 000 livres de pétun pour la finition de la chapelle

---

<sup>5</sup> PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française : des origines à la restauration. Tome premier, le premier empire colonial*. Paris, Fayard, 1991, p 370-373

<sup>6</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 42

<sup>7</sup> La concession accordée fut alors réduite de 1000 pas de hauteur à 500 : *Ibid.*..., p 44

<sup>8</sup> *Ibid.*..., p 45

tourangelle de l'Anse-à-Louvet<sup>9</sup> ; de même qu'en 1651, Charles Houël régla l'achat d'une habitation guadeloupéenne – donnée au Carmel – par l'argent du tabac<sup>10</sup>. Dans les années 1640 et 1650, les bénéfices du pétun servirent donc de monnaie d'échange dans les transactions antillaises mais ce moyen de paiement finit cependant par évoluer. Le contrat d'acquisition dont bénéficièrent les Tourangeaux à Marie-Galante, en 1660, montre en effet les premiers changements : « *a chacun des dicts religieux quy deserviront en la dite isle donne le dict seigneur fondateur par chacun an six mil livres de petun bon et loyal ou six mil de sucres ou valeur d'iceux en marchandise au choix des dicts religieux*<sup>11</sup> ». À partir de 1666, quelques années après cet acte juridique, les carmes ne parlèrent plus qu'exclusivement en livres de sucres<sup>12</sup> : autrement dit cette année 1660 marqua bien, semble-t-il, un tournant dans l'histoire économique des îles qui vit l'or blanc devenir définitivement le produit de prédilection des productions caribéennes. Néanmoins il ne faut pas non plus extrapoler, si certes l'heure de gloire du pétun était passée, sa culture relativement peu exigeante en capitaux et en main d'œuvre était loin d'avoir disparu. Beaucoup de « blancs » répartis dans de petites habitations, travaillaient encore cette ressource et les 264 habitations de tabac relevées dans la Martinique de 1671 peuvent en témoigner<sup>13</sup>. Malgré tout, cette survivance agricole, symbole d'un âge passé, ne put enrayer la fulgurante progression de l'or blanc qui depuis le boom sucrier des années 1660 attirait les plus grands investisseurs. Au regard des exemples précités, nous pouvons affirmer que le Carmel n'ignora pas cette mutation industrielle ; au contraire car plus qu'un acteur il fut lui-même un pionnier de cette agriculture moderne et ce sur plusieurs points.

#### b) *Le Carmel : pionnier de cette agriculture moderne*

La révolution sucrière vit l'or blanc dépasser, en termes de production et de croissance, les autres produits tropicaux d'exportation<sup>14</sup>. Si le Carmel eut un rôle moteur dans ce développement économique, c'est qu'il n'attendit pas les années 1660 – décennie phare du « boom » de la canne – pour intégrer les fondements majeurs d'une habitation-sucrierie. Ceux-ci furent, à mon sens, au nombre de trois principalement : le terrain, les infrastructures et la main d'œuvre.

<sup>9</sup> Document 71 ; *supra* : chapitre 3

<sup>10</sup> Document 76 ; *supra* : chapitre 3

<sup>11</sup> Lettre 80

<sup>12</sup> À une exception près dans le document 19 (78) où Ferdinand de Saint-Claude, en 1668, se dit prêt à payer certains frais en sucre ou en tabac.

<sup>13</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 102

<sup>14</sup> CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André, « L'économie coloniale des Antilles françaises au temps de l'esclavage » dans CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André (dir.), *L'économie de l'esclavage colonial*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p 214

## *La constitution de grandes habitations*

Si le travail du tabac convenait à de petites surfaces, les cannes à sucre nécessitaient, elles, pour être rentables de grands espaces car plus les habitations étaient grandes, plus leurs plantations pouvaient se faire à intervalles réguliers permettant ainsi au moulin d'avoir une activité sur presque toute l'année. Cette quête d'une production efficace et durable participait pleinement aux enjeux mercantiles du second 17<sup>ème</sup> siècle mais elle se fit cependant au détriment de certains colons. Beaucoup d'anciens engagés, qui avaient pourtant rêvés de ces îles comme un d'un tremplin social, connurent en effet de grandes désillusions. Avec la chute des prix du tabac et la multiplication des concessions, leur petit lot de terre perdit grandement de sa valeur initiale : découragés par cette sombre perspective d'avenir, de nombreux habitants furent ainsi contraints de vendre leur place cultivable dans la cruelle optique, parfois, de se payer leur retour en France<sup>15</sup>. Le malheur des uns fit néanmoins le bonheur des autres puisque des propriétaires en meilleure posture purent par les rachats successifs de ces petites parcelles se constituer de grandes habitations propices à l'implantation des cannes à sucre. Les profils de ces rassembleurs de terres étaient néanmoins divers : si la noblesse française est fortement représentée parmi ces grands propriétaires<sup>16</sup> ; d'autres qui avaient réussi à se forger en ces îles une fortune récente – tel l'ancien flibustier Jean Roy<sup>17</sup> – bénéficièrent d'une honorable ascension sociale. À côté de ces individus existait également un troisième acteur de ces remembrements en la personne des ordres religieux.

Le Carmel, au même titre que les jésuites<sup>18</sup>, participa à la constitution de ces grandes habitations, et ce sur toutes les îles où il s'implanta. En premier lieu à Saint-Christophe, où Ambroise de Sainte-Anne acquit entre le 29 janvier 1649 et le 21 novembre 1650<sup>19</sup> pas loin d'une dizaine de pièces de propriété<sup>20</sup> qui formèrent la plantation carme de la Basse-Terre, à l'est du territoire.

### **Acquisitions faites par Ambroise de Sainte-Anne à la Basse-Terre<sup>21</sup> (Saint-Christophe)**

<b>Date</b>	<b>À qui ?</b>	<b>Prix</b>
-------------	----------------	-------------

<sup>15</sup> *Ibid...*, p 98-99

<sup>16</sup> Prenons l'exemple de Christophe Renaudot un notable qui avait été nommé député au conseil souverain de la Guadeloupe par Charles Houël : il avait réuni 9 places pour se constituer un domaine de plus de 300 hectares : *Ibid...*, p 98

<sup>17</sup> L'ancien flibustier Jean Roy a réuni près de 29 petites places faisant au total 209 hectares : *Ibid...*, p 99

<sup>18</sup> L'habitation de Saint-Pierre en Martinique : *Ibid...*, p 90-91

<sup>19</sup> Document 82 : mémoire des acquisitions fait par le Père Ambroise à la Basse-Terre à Saint-Christophe ; RYAN John, ...*op.cit*, p 45-46

<sup>20</sup> Ces pièces de propriété furent acquises auprès de colons : « le sieur et dame de Saint-Martin donne au R.P Ambroise de Sainte-Anne une habitation dans l'île de Saint-Christophe à charge par le R.P Ambroise d'acquitter lesdits sieur et dame de Saint-Martin de la quantité de 5000 livres de pétun... » ( lettre 54)

<sup>21</sup> Document 82

29 janvier 1649	Jean Pobraud	3000 livres de pétun
27 septembre 1649	Sieur et dame Saint-Martin	5000 livres de pétun
7 février 1650	Hector du Clos	17000 livres de pétun
5 mars 1650	Romain du Rosay	4500 livres de pétun
5 mai 1650	Jean Tourvier	3000 livres de pétun
13 juillet 1650	Jean Martin	7000 livres de pétun
19 novembre 1650	Donnée par le sieur et dame Saint-Martin (acquise de François Morel)	3600 livres de pétun
21 novembre 1650	Pierre Lesieur	2500 livres de pétun
Pas de date	Picart et Potisou	800 livres de pétun
Pas de date	Sieur Lindé	4500 livres de pétun
Pas de date	Un Anglais Morgay	2000 livres de pétun
		<u>Total</u> : 52900 livres de pétun

Bien que les sources ne me permettent pas de connaître la superficie exacte du domaine kittitien après le rassemblement de toutes ces terres, certains documents assurent que la plantation de la Basse-Terre fut la plus prospère du Carmel en Amérique : selon des mémoires de 1670<sup>22</sup> et de 1681<sup>23</sup> elle produisait en effet plus de sucres que le reste des possessions tourangelles. Pourtant, ces dernières n'avaient pas à rougir de leur espace cultivable. En Guadeloupe, l'ordre possédait en effet deux grandes habitations qu'il avait acquises successivement grâce aux bienfaits de Charles Houël.

#### Donations de Guadeloupe<sup>24</sup>

<b>Le couvent de la Basse-Terre (plus son jardin, son verger et sa savane)</b>	<b>L'habitation de la Basse-Terre (proche du couvent)</b>	<b>L'habitation Beau-Soleil (près de la Montagne)</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Donation du 5 mars 1651 par les seigneurs de Guadeloupe</li> <li>- Le surplus de la savane a été acquis par le RP Jean de la Croix le 6 juillet 1659 à Monsieur Julien le Cordelier.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Acquis auprès d'un marchand flamand d'origine turque le 21 août 1651 (15000 livres de pétun réglés en partie par Charles Houël)</li> <li>- Surplus de l'habitation acquis en échange d'une place située en la montagne de Belle-Vue.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Donation de Charles Houël du 5 mars 1651.</li> </ul>
<u>Superficie</u> : ? Non loin de la mer et de la ville de la Basse-Terre.	<u>Superficie</u> : En 1651 l'acquis était de 1000 pas de hauteur et 200	<u>Superficie</u> : En 1651 l'habitation donnée devait faire 1000 pas de

<sup>22</sup> Document 90 de Léonard de Saint Jean-Baptiste

<sup>23</sup> Document 97

<sup>24</sup> Document 74 et 76 sur les fondations guadeloupéennes de 1651 ; le document 86 est un inventaire de la maison des carmes en Guadeloupe (traitant des habitations) réalisé en 1681 par Élie de Saint-Brice

	de largeur. En 1681 <sup>25</sup> , l'habitation avait 1000 pas de hauteur et sur le bas 620 de largeur.	hauteur et 400 de largeur. En 1681, elle faisait 800 pas de hauteur et 500 de largeur.
--	---	---

La réunion de ces deux domaines fit bénéficier la congrégation d'environ 100 hectares – si nous considérons qu'un pas est égal à un mètre – de terres exploitables ce qui était bien supérieur à la superficie des petites parcelles de tabac. Néanmoins, il est à noter que ces plantations étaient des fondations données par Charles Houël vis-à-vis desquelles les carmes avaient des obligations : ils ne pouvaient ainsi « *ni les vendre ni les engager*<sup>26</sup> » même s'ils récoltaient, en contrepartie, les précieux bénéfices du sucre. Contrairement à Saint-Christophe et Marie-Galante, ces habitations ne s'étaient donc pas constituées par une politique de remembrement.

#### **Augmentation de la donation de Marie-Galante réalisée par Ferdinand de Saint-Claude<sup>27</sup>**

<b>Date</b>	<b>À qui ?</b>	<b>Prix</b>	<b>Superficie</b>
6 novembre 1660		Donation des seigneurs de l'île	2000 pas de hauteur et 600 de largeur
9 octobre 1662	Silvestre Rousel	3600 livres de sucres	Achat d'un magasin à la Basse-Terre
14 avril 1663	Paul la Gaitte	4500 livres de pétun	Place de 100 pas de haut et 1000 pas de large
23 novembre 1663	Nicolas Alexandre	3000 livres de sucre	Place de 1000 pas de haut et 200 pas de large
1664	Henry Gainnon	6000 livres de sucre	Place de 1000 pas de haut et 50 pas de large
1665 <sup>28</sup>	Pierre Riou	22000 livres de sucre	Place de 1000 pas de haut et 100 pas de large
17 août 1667	Rober Jueillein	12500 livres de sucre	Habitation de 1000 pas de haut et 50 pas de large
17 août 1667	Jacques le Tellier	6000 livres de sucre	Habitation de 1000 pas de haut et 37,5 pas de large

<sup>25</sup> Document 86

<sup>26</sup> Lettre 90 : propos de Léonard de Saint Jean-Baptiste en 1670

<sup>27</sup> Le document 80 correspond à l'acte de fondation du 6 novembre 1660 (copie) ; le document 88, de 1668, fait le point sur le regroupement de terres effectué par Ferdinand de Saint-Claude.

<sup>28</sup> Pour cette place, l'achat a été réalisé par le père Ignace de l'Assomption (religieux sous les ordres de Ferdinand de Saint-Claude)

17 août 1667	Antoine Bidault	6250 livres de sucre	Habitation de 1000 pas de haut et 37,5 pas de large
		<u>Total</u> : <b>59350</b> livres de sucre et <b>4500</b> livres de pétun	<u>Total</u> : (Si 1 pas = 1 m) <b>177,5 hectares</b>

La donation dont profita le Carmel à Marie-Galante, en 1660, fut augmentée de presque les trois-quarts de sa taille initiale par une succession d'acquisitions menée par le supérieur de l'île Ferdinand de Saint-Claude entre 1662 et 1667. Cette augmentation non-négligeable permit à l'habitation de Marie-Galante d'être la seconde possession tourangelle la plus rentable, derrière Saint-Christophe, en 1681<sup>29</sup>.

Au total, le Carmel s'était constitué de manière assez précoce – et même bien avant le boom sucrier des années 1660 – des terrains propices à la culture des cannes. Néanmoins l'espace cultivable, seul, ne suffisait pas pour une telle économie : en effet sans les infrastructures, sans les techniques agricoles et sans la main d'œuvre, la production ne pouvait se réaliser.

### *La production du sucre*

Les Antilles françaises, bien qu'elles fussent réputées pour leur « or blanc » au 18<sup>ème</sup> siècle, tardèrent pourtant à rentrer dans cette industrie. Avant les années 1660, les réalisations sucrières étaient en effet très limitées au contraire des colonies britanniques qui, rien qu'avec la Barbade, avaient déjà une décennie d'avance sur leurs voisines<sup>30</sup>. De plus, les Anglais n'étaient pas les pionniers en la matière puisqu'ils profitèrent avant tout des techniques de fabrication hollandaises développées au Brésil. Les Bataves jouèrent en effet un rôle décisif dans le développement des îles à sucre françaises puisque les seigneurs-propriétaires antillais, désireux de pallier la baisse du prix du tabac, se livrèrent à un véritable espionnage industriel<sup>31</sup> pour copier les méthodes brésiliennes. Dès le mois de mai 1639, le commandeur Poincy avait tenté d'importer, par l'intermédiaire d'un marchand rouennais qui avait travaillé à Récife, un moulin d'Amsterdam mais le projet resta sans suite ; Charles Houël fut, lui, plus heureux dans son entreprise puisqu'il réussit en 1644 à installer un moulin hollandais sur son territoire<sup>32</sup>.

Certes, ces premières réalisations étaient trop médiocres pour plonger les Antilles françaises dans le grand bain sucrier mais elles permirent néanmoins d'incorporer aux terres caribéennes

<sup>29</sup> Document 97

<sup>30</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 87

<sup>31</sup> Mot utilisé par Paul Butel : *Ibid.*..., p 88

<sup>32</sup> *Ibid.*..., p 88

de premières infrastructures dont bénéficièrent quelques rares privilégiés. Parmi ceux-ci figuraient le chevalier Poincy qui, selon Maurille de Saint-Michel, cultivait déjà la canne à sucre en 1646<sup>33</sup> : néanmoins ces efforts ne s'arrêtèrent pas là puisque le commandeur se constitua par la suite deux immenses plantations<sup>34</sup> dont celle de La Montagne qui comptait en 1650 trois moulins<sup>35</sup>. À proximité de cet espace figurait l'habitation de la Basse-Terre constituée par Ambroise de Sainte-Anne entre 1649 et 1650 et qui, elle aussi, possédait déjà en 1652 deux moulins ; au-même titre d'ailleurs que les jésuites en Martinique dans des dates similaires<sup>36</sup>. Le Carmel s'avéra donc être l'un des premiers propriétaires détenteurs de ces infrastructures modernes mais malgré ce caractère pionnier, ses moyens de production restaient tout de même encore extrêmement limités.

**Mémoire des meubles de la sucrerie pour l'habitation de la Basse-Terre fait en 1652 par Ambroise de Sainte-Anne<sup>37</sup>**

Infrastructures	Prix
- Deux moulins à sucre	5000 livres de pétun
- une grande poêle à faire du sucre - chaudron - trois marmites de cuisine - marmite à faire eau de vie - huit plats - autres meubles de cuisine	L'ensemble pour 8000 livres de pétun

Certes, si le Carmel possédait les précieux moulins pour extraire le jus des cannes en les broyant, s'il disposait également d'un chaudron pour cuire le vesou<sup>38</sup>, il lui manquait néanmoins les outils nécessaires pour créer le sucre. En effet, nous ne trouvons pas dans cet inventaire les éléments indispensables pour à la fois purifier et lessiver le jus mais également pour le cristalliser<sup>39</sup> : autrement dit pour lui donner un corps solide. Ainsi, les Tourangeaux se consacrèrent presque exclusivement, en ces premières années coloniales, à la production d'eau-de-vie de sucre et non à la fabrique du produit brut. Ce constat n'était cependant pas propre au Carmel car toutes les habitations connaissaient ces mêmes contraintes autour de 1650. Il fallut en effet attendre le milieu de la décennie précitée pour voir des hommes venus

<sup>33</sup> « Il avait deux moulins, l'un pour faire le sucre, l'autre l'indigo ». GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p 115

<sup>34</sup> En 1660, elles faisaient 500 hectares chacune : BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 90

<sup>35</sup> *Ibid.*..., p 90

<sup>36</sup> Les jésuites construisirent un moulin au nord de Saint-Pierre : *Ibid.*..., p 90-91

<sup>37</sup> Lettre 83

<sup>38</sup> Le nom du jus obtenu par broyage de la canne à sucre

<sup>39</sup> Sur la fabrication du sucre voir DOCKÈS Pierre, « Le paradigme sucrier (XI-XIXe siècle) » CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André (dir.), *L'économie de l'esclavage colonial*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p 184



du Brésil – Hollandais ou Juifs marranes<sup>40</sup> – utiliser les capitaux que les seigneurs propriétaires mirent à leur disposition pour amener des infrastructures plus efficaces<sup>41</sup>. Les inventaires produits par l'ordre carme en 1671 nous rendent compte de l'ampleur des évolutions réalisées en à peine vingt années.

### Les moyens de production du sucre en 1671 selon les inventaires du Carmel<sup>42</sup>

	Saint-Christophe	Marie-Galante	Guadeloupe
<b>Moulin</b>	- Au moins 2	- 1 moulin	- 1 moulin - plusieurs rolleaux (rolles) - 1 châssis - essentes clouées
<b>Sucrierie</b>	- 4 chaudières - 4 écumoières - 4 cuillères - 1 décharge - 1 grand bassin	- 4 chaudières - 1 chaudière à faire eau de vie - 1 coulevre (serpentin) - 2 chapiteaux - 2 rafraîchissoirs - 6 cuillères à sucre - 10 écumoières - 1 décharge de cuivre - 2 canots	- 4 chaudières - 1 rafraîchissoir - 2 canots de bois <sup>43</sup> - 3 cuillères à queue - des cuivres
<b>Vinaigrerie (traitement eau de vie)</b>		- 4 canots	- 1 fourneau - 1 chaudière - 1 couverture - 1 coulevre (serpentin) - 1 rafraîchissoir chaudière

Bien que inventaires ne soient pas tous aussi détaillés, ils nourrissent tout de même de précieuses informations. Elles concernent en premier lieu le moulin, l'élément essentiel de la production, sur lequel nous pouvons nous apercevoir de la présence nouvelle de rolleaux (ou rolles), c'est-à-dire des cylindres métalliques verticaux servant à écraser les cannes<sup>44</sup> : un efficace ustensile ramenés par ces Brésiliens. Après avoir extrait le jus, il fallait ensuite le traiter dans la sucrierie et ici encore de nettes améliorations sont perceptibles. D'abord par la

<sup>40</sup> LIAUZU Claude, Dictionnaire de la colonisation française, Paris, Larousse, 2007, p 592

<sup>41</sup> Pensons pour la Martinique au Hollandais Vanool ou au Hambourgeois Pierre l'Hermitte qui installa sur l'habitation martiniquaise des jésuites, en 1654, un moulin à eau et des chaudières : BUTEL Paul, ...*op.cit*, p 91

<sup>42</sup> Inventaire de Saint-Christophe : document 84 ; inventaire de Marie-Galante : documents 91 + 94 (et 89) ; inventaire de la Guadeloupe : document 92

<sup>43</sup> L'un qui reçoit le vin de cannes et l'autre qui sert de rafraîchissoir

<sup>44</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit*, p 88

présence de ces grandes chaudières – accompagnées de leur chapiteau<sup>45</sup>, couleuvre (serpentin)<sup>46</sup> et couverture<sup>47</sup> – qui vinrent remplacer le modeste « chaudron » précité : elles étaient de plusieurs types et servaient à la fois à cuire le vesou mais aussi à le purifier en le débarrassant de ses impuretés. L'étape suivante et non la moins essentielle de ce processus consistait à solidifier le sirop. Pour cette tâche, l'apport des techniques hollandaises fut salutaire pour fabriquer les contenants – que sont ici les rafraîchissoirs, bassins et autres décharges – devant former un sucre « massif » qu'il fallait en dernier lieu déposer dans de grands récipients à trous – les écumeurs et autres cuillères – pour le purger de tout son sirop<sup>48</sup>. Néanmoins, toutes les cannes n'étaient pas destinées à devenir un produit « solide » – appelé aussi moscouade<sup>49</sup> – puisque la présence des vinaigreries atteste de la continuité d'une fabrication d'eau-de-vie. Le gabarit de ces dernières variait selon les habitations : si la vinaigrerie de la Guadeloupe possédait une panoplie complète d'ustensiles pour créer la boisson de bout en bout ; celle de Marie-Galante servait, au contraire, seulement à recueillir le liquide qui avait été préalablement cuit et purifié dans la sucrerie.

Malgré ces différences de détail, l'ampleur des infrastructures démontre que les carmes – au même titre que certains planteurs – cherchaient une rentabilité maximale dans la production de l'or blanc. Dans cette perspective, la plantation même était organisée de manière à rendre le travail optimal.

### L'organisation spatiale des plantations du Carmel

Guadeloupe <sup>50</sup>	Marie-Galante <sup>51</sup>
<p><u>Espace 1</u> : Habitation de Beau-Soleil (côté de la montagne) toute en cannes<sup>52</sup></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Moulin</li> <li>- Sucrerie</li> <li>- Vinaigrerie</li> <li>- Au milieu de l'habitation chambre du commandeur et des « blancs »</li> <li>- Magasin pour ustensiles de</li> </ul>	<p><u>Espace 1</u> : Grande habitation du couvent dont la moitié des cultures sont en cannes<sup>53</sup> :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Couvent des religieux</li> <li>- Moulin</li> <li>- Sucrerie (52 pieds de long et 20 de large)</li> <li>- Vinaigrerie</li> <li>- Cases des « nègres »</li> </ul>

<sup>45</sup> Le chapiteau recouvre la chaudière et est muni d'un tube conique dans lequel les vapeurs vont s'élever

<sup>46</sup> Ustensile (souvent tube de verre) qui est parcouru d'un liquide froid qui par échange thermique refroidit les vapeurs de la chaudière et en provoque la condensation.

<sup>47</sup> Protection de la chaudière

<sup>48</sup> Cette méthode des écumeurs fut après remplacée par des procédés de terrage visant à fabriquer du sucre blanc autrement dit raffiné. Cela se produit à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle : *infra* : partie 2 de ce chapitre (sous-partie : l'endettement : priorité au temporel ?).

<sup>49</sup> *Ibid...*, p 88

<sup>50</sup> Document 92 de 1671 et document 86 de 1681

<sup>51</sup> Document 91 + 94 (et 88) de 1671

<sup>52</sup> 800 pas hauteur, 500 pas largeur (document 86)

<sup>53</sup> 300 pas largeur, 1000 hauteur (document 94)

<p>l'habitation, eaux de vie, cassave, pois et miel (à côté chambre précitée)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Case avec une grande chambre pour les religieux avec à côté une petite écurie</li> <li>- Derrière le moulin : case des « nègres »</li> <li>- Deux jardins dont un renfermé d'une muraille</li> </ul> <p><u>Espace 2 : habitation de la Basse-Terre (vers le littoral)</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Couvent des religieux (avec chambres, magasin et cuisine) enclos par le devant d'une muraille</li> <li>- Derrière le couvent : jardin, cour, lapinière, savane</li> <li>- Église à 100 pas du couvent</li> <li>- Les espaces cultivables de l'habitation sont divisés en deux : une partie louée par un Français et une autre par un Irlandais.</li> </ul> <p><b>NB</b> : les bâtiments sont en général couverts d'essentes</p>	<p><u>Espace 2</u> : Habitation à l'ouest du couvent presque toute en cannes, patates, cotonniers<sup>54</sup> :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Petit pavillon à 3 étages (1<sup>er</sup> étage : réfectoire ; 2<sup>ème</sup> étage : 3 chambres pour religieux, 3<sup>ème</sup> : plancher)</li> <li>- Deux magasins</li> <li>- Cuisine avec son petit magasin</li> <li>- Case pour le chirurgien</li> <li>- Case pour loger les français, serviteurs et autres ouvriers (« blancs »)</li> <li>- Forge de maréchal</li> <li>- Petite chapelle (16 pieds en carré)</li> </ul> <p><u>Espace 3 : habitations louées</u></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Habitation louée<sup>55</sup> à Pierre Ribel pour 18 000 livres de sucre par année</li> <li>- Habitation fournie<sup>56</sup> à René Vanon (ancien domestique de la maison) en l'échange du tiers des bénéfices de celle-ci.</li> </ul> <p><b>NB</b> : les bâtiments sont en général couverts d'essentes.</p>
---	---

La politique de rassemblement des terres ne permit pas aux habitations de former un espace unique et homogène : ainsi les religieux avaient tendance à décrire leur propriété en plusieurs parties qui restaient néanmoins proches et fortement connectées. Cette liaison entre les lieux se perçoit particulièrement bien dans le cas de Marie-Galante où d'un côté se trouvait un premier espace correspondant à la zone de production de la canne (moulin, sucrerie, vinaigrerie, plantations de cannes) et de l'autre un territoire complémentaire dans lequel étaient entreposés les outils de travail et où logeaient également les ouvriers « blancs » de l'habitation. Si à la Guadeloupe la séparation semble plus nette entre zone de travail et zone conventuelle, ces derniers lieux n'en restaient pas moins très unis : d'une part car les religieux disposaient d'un logement près des champs de cannes ; d'autre part car les travailleurs – qu'ils fussent ouvriers ou esclaves – se déplaçaient aussi près du couvent pour assister aux messes de l'église. Ainsi, ces grands ensembles formaient un endroit multifonctionnel où se mêlaient

<sup>54</sup> 400 pas en carré (document 91)

<sup>55</sup> Composée de 10 « nègres », 4 bœufs, 2 chevaux, 2 cavales, 3 chaudières à sucre, 1 à eau de vie, 1 moulin, rafraîchissoir, 3 écumeurs (lettre 94)

<sup>56</sup> Composée de 6 « nègres » et 2 petits « nègres » (lettre 94)

à la fois travail, habitat et religion : la main d'œuvre était donc volontairement contrainte à rester sur la plantation.

### *La main d'œuvre*

Les religieux, au même titre que les grands propriétaires, ne travaillaient pas : il leur fallut donc trouver des gens capables d'exploiter leurs terres.

Certains espaces cultivables du Carmel furent ainsi loués<sup>57</sup> comme en Guadeloupe où un Français et un Irlandais se partageaient par exemple l'habitation de la Basse-Terre<sup>58</sup>. Néanmoins ce type de cas restait rare car dans le reste de leurs domaines les Tourangeaux préférèrent engager des hommes chargés de faire vivre la plantation. Cette main d'œuvre était d'autant plus essentielle que la culture des cannes à sucre demandait bien plus d'efforts que celle du tabac : les grandes habitations nécessitaient en effet des cadences « infernales », il fallait planter, couper et faire tourner les moulins le plus rapidement et efficacement possible. Dans cet esprit mercantiliste, les engagés – trop chers et trop faibles physiquement – apparaissaient comme de moins en moins rentables. Leur nombre chuta considérablement à tel point que nous n'en trouvons qu'un de cité dans la correspondance : Jacques Bely à qui il restait encore un an et seize mois à servir en 1671<sup>59</sup>. Pour pallier cette insuffisance d'engagés, les colons eurent recours à une main d'œuvre servile dont le prix s'était effondré dans les années 1650<sup>60</sup> : à savoir les esclaves africains. Si la monarchie française, désireuse de rentabiliser ses territoires antillais, se jeta allégrement dans cette traite négrière, elle subit néanmoins de plein fouet une forte concurrence hollandaise au sein-même de ses îles. Beaucoup de planteurs reprochèrent à la compagnie colbertiste, outre son monopole, ses maigres moyens et ils n'hésitèrent donc pas à se lancer dans un commerce interlope avec les Bataves. Hyacinthe de la Sainte-Trinité le remarqua d'ailleurs puisque selon lui les Hollandais remplissaient les îles de « nègres » en 1669<sup>61</sup>. Cette implication des hommes du Nord fit en tout cas croître de façon exponentielle le nombre d'esclaves sur les îles américaines : en Guadeloupe, la population servile doubla d'effectif en à peine huit ans (de 1656 à 1664)<sup>62</sup> ; de même qu'en Martinique le chiffre d' « Africains » augmenta de manière très significative, passant de 2683 à 15000 personnes entre 1660 et 1700<sup>63</sup>. Cette croissance impressionnante

---

<sup>57</sup> Nous avons également ce cas à Marie-Galante (voir tableau plus haut)

<sup>58</sup> Document 92

<sup>59</sup> Document 92

<sup>60</sup> BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 93

<sup>61</sup> Lettre 20 (75-76)

<sup>62</sup> Elle passa de 3000 à 6356. Néanmoins cette croissance stagna par la suite – contrairement à la Martinique et à Saint-Christophe – puisque les esclaves étaient en Guadeloupe, à l'aube du 18<sup>ème</sup> siècle, un peu moins de 7000.

BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 92 et p 95

<sup>63</sup> *Ibid.*..., p 95

changea totalement la physionomie des Antilles car si autour de 1660 le nombre d'Européens était proche de celui des esclaves<sup>64</sup>, la tendance s'inversa par la suite brusquement au profit de la population servile. Hyacinthe de la Sainte-Trinité fut le témoin direct de ce boom démographique puisqu'il parlait d'environ 15000 « nègres » à Saint-Christophe – partie française et britannique réunies – en 1669<sup>65</sup> laissant présager, selon lui, un bel avenir pour la mission. L'imaginaire des missionnaires, comme le montre cet exemple, fut donc sans doute marqué par une telle quantité de sombres cargaisons africaines : surtout lorsque les religieux en bénéficiaient eux-mêmes.

#### Nombre d'esclaves par habitations carmes

	1652	1671	1681	1690
<b>Saint-Christophe</b> <sup>66</sup>	<u>30 esclaves</u> : 12 femmes 10 hommes 8 enfants	[Pas de chiffres] => Au moins <u>30</u> [ ?]	<u>52 esclaves</u>	<u>40 esclaves</u>
<b>Guadeloupe</b> <sup>67</sup>	<u>3 esclaves</u>	<u>29 esclaves</u> : 14 hommes 10 femmes 5 enfants	<u>31 esclaves</u> : 15 enfants 9 hommes 7 femmes	<u>32 esclaves</u>
<b>Marie-Galante</b> <sup>68</sup>	0	<u>33 esclaves</u> : 13 enfants 11 hommes 9 femmes	<u>17 esclaves</u> [baisse liée à la guerre]	0 [pillages liés à la guerre]
<b>Total</b>	<b>33 esclaves</b>	<b>Au moins 91 esclaves</b>	<b>100 esclaves</b>	<b>72 esclaves</b>

Certes, quelques inconnues subsistent sur le réel nombre d'esclaves possédés par les carmes néanmoins nous pouvons tout de même tirer quelques conclusions du tableau précité. La première d'entre elles, c'est qu'il faut encore une fois remarquer le caractère pionnier de l'habitation de Saint-Christophe qui possédait déjà en 1652, bien avant le boom sucrier, 30 travailleurs de condition servile. Ainsi, ce furent surtout les plantations de Guadeloupe et de Marie-Galante qui profitèrent des fortes arrivées d'esclaves à partir de la fin des années 1650 : à tel point que de 1652 à 1681 la population servile de l'ensemble des domaines du Carmel tripla. Néanmoins cette croissance exponentielle connut un certain coup d'arrêt vers la fin du

<sup>64</sup> Le recensement de Martinique de 1660 donne 2580 Français européens, et 2683 africains, mulâtres, sauvages : *Ibid...*, p 45

<sup>65</sup> Lettre 20

<sup>66</sup> Document 83, document 97 et document 100

<sup>67</sup> Document 81, document 92, document 86, document 97 et document 100

<sup>68</sup> Document 91 + 94, document 97 et document 100

17<sup>ème</sup> siècle à la suite d'une part des conséquences néfastes des guerres<sup>69</sup> mais également des problèmes économiques de l'ordre. Dans ce contexte Antoine de Sainte-Anne se lamenta même de manquer de main d'œuvre en 1690: « *nous y avons beaucoup de terre abandonnée par ce que nous n'avons pas assés d'esclaves pour les faire travailler*<sup>70</sup> ». Les religieux, à en croire cette plainte, ne pouvaient se passer de ces travailleurs sans que leurs cannes n'apportent rien : en quoi consistaient donc exactement leurs tâches ?

En ce qui concerne l'organisation du travail, saluons la remarquable étude de Gabriel Debien sur les esclaves aux Antilles françaises<sup>71</sup>. Son ouvrage fait figure de pionnier en la matière car il est l'un des premiers – dès les années 1970 – à s'être intéressé spécifiquement à la vie quotidienne et douloureuse de ces hommes et femmes. Si beaucoup d'historiens se sont depuis aventurés dans la voie historiographique qu'il a ouverte, son propos reste amplement d'actualité : ainsi je crois que les différentes catégories de travailleurs qu'il distingua – ouvriers du jardin, domestiques et ouvriers d'habitations – ont une réelle pertinence pour comprendre les tâches effectuées par la population servile. Avant d'en venir aux groupements de Gabriel Debien, soulignons tout de même que les carmes n'étaient pas totalement à l'écart de la vie de la plantation. Selon les inventaires précités<sup>72</sup>, ils avaient en effet un rôle de gestion et de direction non-négligeable : ils comptaient les profits du sucre par année et par habitation ; ils s'occupaient de l'achat, du référencement et du recrutement de la main d'œuvre et des bestiaux<sup>73</sup> ; enfin, en tant que propriétaire, ils étaient chargés des principales initiatives dans le développement des habitations. Malgré cette forte implication dans tout ce qui concernait le temporel de l'ordre, les opérations des champs relevaient, elles, d'autres individus.

En premier lieu les travaux du jardin étaient dirigés par un commandeur. Celui-ci était encore au 17<sup>ème</sup> siècle – dans la plupart des cas – un « blanc » bien que progressivement le poste fût laissé à un esclave<sup>74</sup> : dans l'habitation carme de la Guadeloupe, le commandeur français était ainsi payé en 1671, trois mille livres de sucre<sup>75</sup> pour diriger, commander et surveiller le labeur des champs. Si le Carmel possédait quelques cultures de patates<sup>76</sup>, de coton<sup>77</sup> et même

---

<sup>69</sup> Document 100 (la guerre put en effet entraîner des pillages d'esclaves)

<sup>70</sup> Document 100

<sup>71</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974

<sup>72</sup> Lettre 92 (Guadeloupe), lettre 91 + 94 (Marie-Galante) et lettre 84 (Saint-Christophe) : par exemple pour ceux de 1671.

<sup>73</sup> Les outils nécessaires au travail furent aussi référencés dans ces inventaires

<sup>74</sup> DEBIEN Gabriel, *...op.cit.*, p 119-121

<sup>75</sup> Pour ses gages (document 94)

<sup>76</sup> Sur l'habitation de Marie-Galante, une petite partie est plantée en patates

<sup>77</sup> Sur l'habitation de Marie-Galante, une petite partie est plantée en cotonniers

d'indigo<sup>78</sup>, ce labeur correspondait avant tout au traitement des cannes à sucre fortement majoritaires dans les plantations des Tourangeaux. L'espace du jardin, occupé au préalable par les engagés, devint le lieu exclusif de la servitude. Dans les rangs des esclaves, l'immense majorité était donc attelée à ses travaux des champs qui demandaient une force physique plus importante : Antoine de Sainte-Anne nota, en 1690, que 20 « nègres » guadeloupéens sur 32 « *faisaient valoir la terre* » ; les autres trop « infirmes » n'étaient pas en état de se consacrer à de tels travaux<sup>79</sup>. Parmi ces ouvriers agricoles, comme les appelait Gabriel Debien, une nouvelle division se fit même, dans certaines habitations, entre ce qui était appelé le grand atelier et le petit atelier<sup>80</sup>. Le premier concernait les tâches les plus ardues, à savoir la coupe des cannes du mois de janvier à juillet essentiellement puis la plantation qui, elle, pouvait s'échelonner sur toute l'année de façon à rendre plus productive la récolte ; le second reposait sur des tâches complémentaires mais néanmoins essentielles comme la culture des patates, l'étêtage des cannes et surtout les « sarclaisons<sup>81</sup> ». En fonction des saisons, les occupations des esclaves variaient entre ces différents travaux mais la main d'œuvre pouvait aussi être divisée selon sa force physique : quand hommes, femmes et enfants (de plus de 12 ans) les plus robustes restaient au premier atelier, les moins « solides » se consacraient au second atelier considéré comme moins « exigeant ». Les jeunes âgés de 8 à 12 ans – nous en comptons 6 dans ce cas à Marie-Galante en 1671<sup>82</sup> – n'étaient pas non plus exclus de tout labeur : sous la surveillance d'une matrone, ils exerçaient parfois de petits travaux comme le ramassage des herbes ou de la paille des cannes<sup>83</sup>. La condition des esclaves de jardin s'avérait sans doute être la moins fortunée d'autant plus que le commandeur, armé d'un fouet<sup>84</sup>, pouvait réprimer les « brouillons » à sa guise : ce dernier, venu chercher une meilleure condition sociale en Amérique, exerçait une tâche souvent méprisée des colons et sa cruauté pouvait s'en trouver accrue. Dans ce contexte difficile, le plus grand rêve des esclaves était de pouvoir sortir un jour du champ pour occuper d'autres postes.

La diversité des travaux exigés par l'exploitation à la fois agricole, industrielle et commerciale leur permit de conforter cet espoir puisqu'elle obligea la formation d'un corps

---

<sup>78</sup> Sur une carte faite par un carme de Marie-Galante (mais nous ignorons à quelle date) nous voyons une indigoterie

<sup>79</sup> Document 100

<sup>80</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 135-136

<sup>81</sup> Il s'agissait d'enlever les feuilles desséchées pour donner de l'air aux souches et les débarrasser des insectes. Les incendies étaient évités du même coup : *Ibid.*..., p 136

<sup>82</sup> Louis (10 ans), Dominique (12 ans), Suzanne (12 ans), Luc (12 ans), Gracie (10 ans), Adou (12 ans)

<sup>83</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 136

<sup>84</sup> Et même d'un sabre : *Ibid.*..., p 120



d'ouvriers assez nombreux au sein duquel certains esclaves purent s'infiltrer<sup>85</sup>. La multiplicité des charges en dehors du jardin – fabrication du sucre, transport des marchandises, entretien des infrastructures et des outils, surveillance de l'habitation – étaient ainsi considérées, bien que dans la servitude, comme des possibilités d'ascension d'autant plus enviées qu'elles n'étaient pas si fréquentes. Les « blancs » dominaient en effet – et encore plus au 17<sup>ème</sup> siècle – ces types de fonctions essentielles au fonctionnement du domaine et dont les carmes ne pouvaient se passer : ils réclamèrent donc à plusieurs reprises ces « *hommes de métier*<sup>86</sup> » qu'ils fussent « *charpentiers, menuisiers, charons, seruriers, taillandiers, marechals, couturiers, cabrouetiers, tailleurs de pierres ou chirurgien*<sup>87</sup> » ; et pour lesquels ils étaient prêts à déboursier de coquettes sommes<sup>88</sup>.

Néanmoins, quelques-uns des esclaves recensés dans la correspondance connurent une ascension hors du commun en intégrant ces corps variés de métiers : certains jeunes, qui s'étaient distingués par leurs aptitudes ou leur débrouillardise, purent en effet devenir les apprentis de ces artisans précités<sup>89</sup>. Parmi ceux-ci, nous retrouvons Nicolas dit le « machoquet<sup>90</sup> », esclave à Marie-Galante en 1671, dont le surnom correspondait à une fonction bien précise au sein des habitations. Le « machoquet » ou taillandier devait entretenir les ferrements des esclaves de jardin – autrement dit les machettes, houes, haches, pioches – de les rebattre et de les aiguiser<sup>91</sup>. Nous possédons même un deuxième exemple encore plus spectaculaire par le biais de Joüan<sup>92</sup>, sucrier, sur la même plantation de Marie-Galante. Les sucriers étaient en effet beaucoup enviés car ils avaient des responsabilités importantes : leur rôle consistait, de manière précise, à cuire le jus de canne – aussi appelé le vesou – depuis son extraction jusqu'à sa purification. De cette activité dépendait le travail général de la plantation d'où les connaissances importantes qu'elle nécessitait. Si ces esclaves avaient souvent un chef blanc – le maître sucrier – ils étaient néanmoins, selon Gabriel Debien, les rois des ateliers avec leur nourriture plus abondante que celle des « nègres » de terre, avec du bœuf et du poisson salé tous les jours<sup>93</sup>. Nous pouvons donc imaginer que ce Joüan, sa femme

---

<sup>85</sup> *Ibid.*..., p 95

<sup>86</sup> Lettre 9 (73)

<sup>87</sup> Lettre 9 (73-74 ; 79-81), lettre 19 (47), lettre 24 (31-32)

<sup>88</sup> Claude de Saint-Jean prévoit 200 francs pour eux par an sans compter les frais de passage (lettre 9 : 77)

Ferdinand de Saint-Claude est prêt à déboursier pour eux 100 écus ou 3000 livres de sucres par an : lettre 24 (37-40)

<sup>89</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 95

<sup>90</sup> Lettre 94

<sup>91</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 100

<sup>92</sup> Lettre 94

<sup>93</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 96-97

Lucrette et sa fille Michelle âgée de 4 ans en 1671<sup>94</sup> avaient une position sociale relativement enviée dans l'habitation du Carmel. Bien que la correspondance ne mît pas en évidence d'autres cas, la forte présence de bestiaux dans les inventaires carmes<sup>95</sup> peut nous laisser penser que d'autres esclaves purent être engagés comme cabrouetiers avec la responsabilité, outre les transports de marchandises<sup>96</sup>, des chevaux, mulets et bœufs du moulin. Ces privilégiés avaient été recrutés pour leurs compétences mais d'autres le devenaient aussi du fait de leur infirmité : ainsi il reste fortement possible que les dix esclaves « *invalides tant vieux que jeunes*<sup>97</sup> » furent reconvertis dans des fonctions moins « exigeantes » comme celle de tonnelier<sup>98</sup> ou de gardien<sup>99</sup>. Les esclaves désiraient fort exercer ces métiers moins surveillés car éloignés de l'autorité du commandeur, de surcroît ils représentaient un moyen d'ascension sociale, de là également l'humeur fière et méprisante de certains ouvriers d'habitation envers les travailleurs de terre<sup>100</sup>. Néanmoins il me semble devoir souligner que cette possibilité de s'élever était presque exclusivement réservée aux hommes d'où l'ouvrage provocateur mais pertinent d'Arlette Gautier<sup>101</sup>. Celle-ci, en pleine époque des « *gender studies* », voulut démontrer qu'au sein-même de l'abomination de la servitude, il exista de profondes inégalités : l'esclavage, au lieu de combler l'inégalité entre les genres, n'aurait fait finalement que la renforcer. Pour justifier ces propos, elle souligne qu'en plus des sévices sexuels, les femmes n'eurent pas accès – comme leurs homologues du sexe opposé – aux outils restant la plupart du temps confinées aux travaux les plus méprisés des champs. Cette division, au temps des plantations, marqua même les sociétés postcoloniales qui gardèrent, après l'abolition de l'esclavage, une similaire organisation sexuelle du travail. S'il était plus

---

<sup>94</sup> Lettre 94

<sup>95</sup> Il y avait par exemple en Guadeloupe en 1671 **5 chevaux** (transports des produits agricoles ou marchandises), **5 bœufs tireurs** (ils servaient par leurs tractions à faire tourner le moulin), **5 taureaux** (transports, travaux des champs), 3 vaches portantes, 3 génisses, 2 brebis et 2 agneaux.

À Marie-Galante à la même date il y avait : **7 chevaux**, **2 cavales**, 1 pouliche, **5 bœufs tireurs**, **1 vache tireuse**, 7 vaches mères, 5 génisses pleines, 5 taureaux, 15 moutons/brebis, 10 cabristes, 2 cochons mâles, 2 cochons. **En gras, les animaux qui servent surtout aux travaux de l'habitation.**

<sup>96</sup> Ils se déplaçaient donc fréquemment vers les bourgs, les villes ou les embarcadères (vers lesquels ils transportaient les barriques de sucre). Leurs déplacements pouvaient aussi consister au transport des cannes vers le moulin. Les pertes fréquentes de bêtes leur imposaient d'être quelque peu vétérinaire : DEBIEN Gabriel, ...*op.cit.*, p 97-98

<sup>97</sup> Document 100

<sup>98</sup> Un tonnelier devait savoir utiliser les futailles pour faire de solides caisses (transportant le sucre par exemple) ou dresser un bât. Pour ce type de tâche, les jambes n'avaient donc pas besoin d'être utilisées : *Ibid.*..., p 98

<sup>99</sup> Parmi les sujets faibles étaient pris les gardiens d'entourage qui avaient à veiller à mouvement des entrées et sorties (bétail, esclaves, etc...) : *Ibid.*..., p 101

<sup>100</sup> *Ibid.*..., p 103

<sup>101</sup> GAUTIER Arlette, *Les sœurs de solitude : femmes et esclavage aux Antilles du XVIIIe au XIXe siècle*, Paris, Presses universitaires de Rennes, 2010

difficile pour les femmes de sortir du « jardin », cela restait néanmoins possible par le biais de la domesticité.

La troisième catégorie de travail soulevée par Gabriel Debien repose en effet sur les serviteurs. La majorité d'entre eux étaient des hommes : les plus habiles, les plus alertes et surtout ceux ayant déjà grandi dans la case du maître<sup>102</sup> – et donc plus au fait des mœurs coloniales – étaient privilégiés. Les hommes s'employaient à la cuisine, au service de table, aux courses, aux rapports avec le voisinage, au soin des chevaux, bref au quotidien de la maison<sup>103</sup>. Antoine de Sainte-Anne nous confirme d'ailleurs que les carmes ne se privèrent pas de cette aide domestique puisqu'en 1690 deux esclaves étaient occupés à servir quatre religieux à la Basseterre<sup>104</sup>. Certains « paresseux » furent même accusés d'utiliser abusivement ces serviteurs : Nicolas de Saint-Étienne était en effet selon son vicaire un « *rel[igieu]x a qui il ne faut qu'un lit de coton, et un negre pour le servir*<sup>105</sup> ». À côté des hommes se trouvaient aussi des femmes domestiques occupées aux lavages, aux soins du linge, aux vêtements ; d'autres comme les matrones consacraient, elles, leurs activités aux « petits »<sup>106</sup>. Le nombre non-négligeable d'enfants<sup>107</sup> dans les inventaires laisse d'ailleurs penser qu'il put en exister dans les habitations du Carmel d'autant plus qu'elles pouvaient aussi servir aux accouchements périlleux : en 1652, une esclave guadeloupéenne décéda « *en travail d'enfants*<sup>108</sup> ».

Ces emplois au cœur de la maison du maître apparaissaient pour la masse servile comme une réelle opportunité de sortir du jardin et de s'élever socialement : ces domestiques souvent mieux nourris et mieux logés restaient en effet, en majorité, des privilégiés. Certains eurent même des destins très singuliers. Je pense, dans le cadre de la correspondance, à la trajectoire de Thérèse qui fut « *prestée à la sœur Jeanne du tiers ordre des carmes, pour luy aider à blanchir le linge de l'église, et faire mille autres choses pour les services de la maison*<sup>109</sup> ». Les tiers-ordres regroupaient de pieux laïcs dans le voisinage d'un couvent mendiant : ainsi nous pouvons penser que Thérèse fut confiée aux soins particuliers d'une habitante. Certes, si ce profil était exceptionnel, son existence pouvait faire espérer à beaucoup d'esclaves un avenir meilleur bien qu'il faille garder en tête que la condition servile – aussi hétérogène fut-elle – n'avait avant tout rien d'enviable.

---

<sup>102</sup> En étant déjà fils de servantes/servants : DEBIEN Gabriel, ...*op.cit*, p 87

<sup>103</sup> *Ibid.*..., p 87

<sup>104</sup> Document 100

<sup>105</sup> Lettre 42 (50-51)

<sup>106</sup> DEBIEN Gabriel, ...*op.cit*, p 87

<sup>107</sup> Voir le tableau plus haut

<sup>108</sup> Document 81

<sup>109</sup> Document 92 (inventaire de la Guadeloupe)

Les Tourangeaux se sont donc forgé aux Antilles de véritables habitations sucrières construites sur trois éléments majeurs : la réunion de différentes petites parcelles cultivables, la possession d'infrastructures efficaces et la présence d'une main d'œuvre nombreuse. Cet assemblage leur permit d'être des acteurs décisifs – si ce n'est pionniers – dans le développement d'une industrie coloniale qui les rapprocha par beaucoup de traits des grands planteurs antillais de leur temps. L'identité initiale du carme, faite de contemplation et de prière derrière la clôture de leurs couvents, n'a pu qu'évoluer pour s'adapter à de nouvelles réalités environnementales : en un mot elle s'est américanisée. Les missionnaires avaient donc indéniablement des préoccupations bien différentes de leurs homologues restés sur le Vieux-Continent ; pourtant, dans les faits, aussi bien les Tourangeaux des Caraïbes que ceux d'Europe profitèrent des bénéfices du sucre.

c) *Les bénéfices du sucre*

Les Tourangeaux participèrent pleinement à une économie coloniale qui permit à la France de s'enrichir et de dynamiser certaines de ses villes littorales où le sucre achevait son parcours.

*Toucher le bénéfice de son commerce (transiter par la France)*

« L'or blanc » était en effet à l'état brut à la sortie des infrastructures caribéennes et il fallait donc qu'il passe par des usines européennes de raffinage pour terminer son cycle. Pour pallier cette contrainte, quelques colons antillais se tournèrent à partir de 1680<sup>110</sup> vers ce type d'industrie mais les raffineurs de la « métropole » – désireux de conserver le bénéfice de ce commerce – obtinrent au même moment de la monarchie l'interdiction des activités de raffinage dans les colonies<sup>111</sup>. Les carmes furent donc obligés de passer par les grandes plateformes françaises – pensons à La Rochelle, Nantes ou encore Rouen<sup>112</sup> – pour toucher le produit de leur agriculture. La relation transatlantique s'avérait ainsi primordiale : le marché sucrier imposait en effet de disposer d'intermédiaires en France devant assurer le gain final de la production antillaise. Dans la correspondance, les Tourangeaux sollicitèrent donc à

---

<sup>110</sup> La Martinique comptait 3 raffineries en 1680 et 6 en 1688. Au même moment, en 1683, il y en avait 29 en France dont 8 à Rouen : BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 102

<sup>111</sup> Pour remédier à cette interdiction, les colons adoptèrent un procédé hollandais (en plaçant le sucre dans des terrages) pour former du sucre blanc équivalent à celui raffiné. Néanmoins cette technique fut surtout adoptée au 18<sup>ème</sup> siècle après l'échec des raffineries coloniales. Pour le 17<sup>ème</sup> siècle, propre à notre correspondance, le sucre produit était surtout « brut » et donc non-raffiné (moscouade). *Ibid.*..., p 102.

Néanmoins, les carmes furent encore une fois des pionniers en la matière puisque dès la fin du 17<sup>ème</sup> siècle ils passèrent au sucre blanc comme le montre la fin de la correspondance (ex : lettre 48 (30-34)).

<sup>112</sup> LIAUZU Claude, ...*op.cit.*, p 593

plusieurs reprises leurs confrères<sup>113</sup> – et parfois même des marchands<sup>114</sup> – de récupérer le sucre brut. Le transfert n'était cependant pas sans péril et ce pour plusieurs raisons.

D'abord sur un plan technique, il fallait s'assurer que la marchandise tienne le choc des terribles traversées. Hyacinthe de la Sainte-Trinité trouvait que « *la lienne dont on se sert en ces pays-ci pour relier*<sup>115</sup> » les barils de sucre n'était pas bonne et il craignait « *mesme qu'il n'arrive peril dans le navire par l'agitation*<sup>116</sup> ». Pour remédier à ce problème, il réclama à ses supérieurs de la « *futaille et des cercles*<sup>117</sup> » pour consolider les produits d'exportations promettant qu'avec ces ressources il serait en mesure d'envoyer bien plus de sucres qu'à l'accoutumée.

La seconde crainte des religieux reposait plus sur une question de confiance : comment être certains que les marchands allaient bien assurer le transfert du produit ? Les carmes ne furent en effet pas à l'abri de mauvaises surprises<sup>118</sup> et c'est ainsi que nous les retrouvons particulièrement précautionneux dans certains extraits de la correspondance : dans la lettre 18 nous apprenons par exemple que les barils étaient marqués des lettres « R.P.C » autrement dit « Révérends Pères Carmes »<sup>119</sup> ; dans ce même document les Tourangeaux s'inquiétèrent également de la fidélité du capitaine de vaisseau<sup>120</sup>. Cette recherche de garanties, selon la réputation de l'intermédiaire, fut récurrente chez les carmes et notamment pour les lettres de change<sup>121</sup>. Les religieux pouvaient en effet vendre directement sur place leurs sucres qui étaient alors achetés par le biais de lettres de change<sup>122</sup> : « *Mons[ieu]r Chateaudubois prend tout nos sucre a cent sols et me paye en lettres d'echange pour France* » (Antoine de Sainte-Anne, 1687)<sup>123</sup>. Cette forme de crédit permettait de récupérer auprès d'un intermédiaire français prédéfini le bénéfice de la transaction réalisée aux Antilles.

---

<sup>113</sup> Hyacinthe de la Sainte-Trinité envoya du sucre à son supérieur par le vaisseau du capitaine Desprez avec le « *reconnoissement* » signé par ce dernier (lettre 12 : 50-53) ; le frère Aubin a envoyé un baril de sucre au père Barnabé avec le « *reconnoissement* » présent dans la lettre adressée au père Barnabé (Lettre 18 : 97)

<sup>114</sup> Claude de Saint-Jean a envoyé mille livre de sucre à Monsieur Trochon, marchand à la casserie de Nantes, avec ordre de donner le provenu (bénéfices du sucre) à des religieux carmes partant pour l'Amérique (lettre 9 : 55-57). Dans cette même lettre, Claude de Saint-Jean a livré du sucre à un certain Monsieur Morice (capitaine de Sens) qui en échange se devait de donner de l'argent au père carme Tiburce (lettre 9 : 59-63) ; Raphaël de Saint-Agnès est accusé par son supérieur d'avoir pour intermédiaire un marchand huguenot (lettre 30 : 17-18)

<sup>115</sup> Lettre 12 (12-13)

<sup>116</sup> Lettre 12 (13-14)

<sup>117</sup> Lettre 12 (10-11)

<sup>118</sup> À plusieurs reprises, ils réclament à leurs supérieurs des marchands honnêtes : lettre 24 (20-24) ; lettre 19 (64-68)

<sup>119</sup> Lettre 18 (98)

<sup>120</sup> Lettre 18 (99-102)

<sup>121</sup> Raphaël de Saint-Agnès dit avoir confié des lettres de change à des marchands qui semblaient fidèles mais ils les ont protestées : lettre 26 (12-17)

<sup>122</sup> Hyacinthe de la Sainte-Trinité envoya en Hollande une lettre de change : lettre 13 (54-60)

<sup>123</sup> Lettre 45 (52-53)

Cette intégration du Carmel dans les circuits financiers reposait néanmoins et paradoxalement sur des relations de nature commerciale : de ce fait chaque commission adressée à un marchand ou à un capitaine n'était pas gratuite ce qui amena même les Tourangeaux à accumuler quelques dettes vis-à-vis de ces intermédiaires coloniaux<sup>124</sup>. Dans ce contexte, il valait donc mieux s'attacher les services de personnes de confiance avec lesquelles les carmes pouvaient avoir des garanties satisfaisantes<sup>125</sup>.

La troisième limite de ce commerce transatlantique fut d'ordre géographique car la distance empêcha, de façon logique, une communication fréquente entre les deux rives. Pour Claude de Saint-Jean il n'y avait même « *aucun plaisir* » à envoyer du sucre en France tant le faible nombre de traversées limitait les bénéfices de leur culture : « *les vaisseaux viennent si rarement qu'on n'en recoit presque jamais rien*<sup>126</sup> » disait-il en ce sens.

L'ensemble de ces plaintes démontre néanmoins que les carmes étaient investis dans la totalité du cycle sucrier : de la fabrication du produit aux revenus qui devaient en découler. À quoi put-donc bien servir cet argent que les carmes craignaient tant de perdre ?

### *L'utilisation de l'argent du sucre*

Les bénéficiaires antillais servaient aux missionnaires et à la province de Touraine bien que les difficultés économiques de la fin du siècle contraignent les îliens à limiter de plus en plus les envois à destination de leur hiérarchie.

En premier lieu, le sucre permettait aux religieux américains de gérer les frais de la plantation : à savoir le paiement des ouvriers, l'achat et l'entretien des esclaves<sup>127</sup>, des bestiaux et des autres outils nécessaires à la vie de l'habitation. Tout cela fit l'objet d'une comptabilité soigneusement rédigée par les religieux eux-mêmes.

### **Paiement du personnel pour une habitation (1681)**

<b>Personnel</b>	<b>Sucre (livres)</b>	<b>Argent (livres tournois)</b>
Chirurgien	2500	125
Médecin de chevaux	400	20
Médecin de bœufs	400	20
Commandeur	3500	175
Cuisinier	2500	125
Jardinier	2000	100

<sup>124</sup> Lettre 40 (28-31 ; 83-88) ; lettre 36 (20-25) ; lettre 26 (23-31)

<sup>125</sup> Par exemple, Ferdinand de Saint-Claude parle d'un monsieur du Kery à la Rochelle qui serait « leur » marchand (lettre 19 : 62)

<sup>126</sup> Lettre 9 (53-54)

<sup>127</sup> *Infra* : seconde partie de ce chapitre : « les carmes et l'esclavage »

Gardien de bœufs	1500	75
Sucrier	3000	150
Cabrouetier	2000	100
Buandière	1000	50
<b>Total</b>	<b>18800</b>	<b>940</b>

Les carmes n'oublèrent pas non plus d'inventorier les charges financières liées à leurs occupations quotidiennes : elles tournaient principalement<sup>128</sup> autour de la nourriture, des vêtements, des ornements liturgiques<sup>129</sup> et des frais de voyages<sup>130</sup> (vers les îles antillaises ou vers l'Europe).

### Dépenses annuelles d'un religieux pour l'année 1681

Type de dépense	Sucre	Argent
Nourriture	22470 livres	Environ 1123 livres tournois et 10 sols
Vêtement	1100 livres	55 livres tournois
Linge de table, ustensiles de cuisine et de jardin	2800 livres	140 livres tournois
<b>Total</b>	<b>26370 livres</b>	<b>1326 livres tournois et 10 sols</b>

Bref, dans l'ensemble de ces cas, les gains du sucre aidèrent les missionnaires à s'autofinancer mais ils leur permirent aussi d'assouvir leurs ambitions.

Pensons en ce sens aux achats de lots de terres réalisés par le père Ferdinand de Saint-Claude à Marie-Galante, n'oublions pas non plus – en dehors des acquisitions temporelles – les avancées spirituelles : en 1667 Hyacinthe de la Sainte-Trinité se disait prêt à financer l'implantation de son ordre dans la partie anglaise de Saint-Christophe<sup>131</sup> ; à la même période Ferdinand de Saint-Claude fit construire des édifices religieux à Marie-Galante<sup>132</sup> ; plus tardivement, vers la fin des années 1680, Boniface de Saint-Georges démarra les travaux d'une nouvelle église à la Basse-Terre de Saint-Christophe<sup>133</sup>. L'ensemble de ces projets put se réaliser avant tout grâce aux bénéfices de l'or blanc mais ces ambitions finirent par s'éteindre peu à peu avec l'endettement. L'après-guerre de Hollande marqua un certain changement dans l'utilisation des gains coloniaux qui servirent de plus en plus à renflouer les

<sup>128</sup> Nous pouvons rajouter les frais d'un procès (affaire Téméricourt) payé avec le sucre : lettre 18 (120-121)

<sup>129</sup> Ferdinand de Saint-Claude demande des tableaux pour une chapelle : lettre 19 (50-60)

<sup>130</sup> Selon la lettre 97, la maison de Saint-Christophe aurait dépensé depuis douze ans, en 1681, 4000 francs pour les frais de transports

<sup>131</sup> Lettre 13 (17-29)

<sup>132</sup> Lettre 19 (50-56) ; lettre 24 (24-25)

<sup>133</sup> Lettre 36 (4-13) ; lettre 37 (14-29) ; lettre 100 (église neuve bâtie depuis un an en 1690).



caisses. Le pillage de Marie-Galante en 1676<sup>134</sup> par les Hollandais obligea les autres maisons carmes – de la Guadeloupe et de Saint-Christophe – à consacrer une partie de leurs fonds au rétablissement de la mission sur l'île<sup>135</sup> mais ces efforts furent malheureusement réduits par des seconds raids sur Marie-Galante en 1690<sup>136</sup>. Dans ce contexte économique difficile, les carmes se mirent à emprunter sans pour autant pouvoir rembourser leurs dettes<sup>137</sup>. Ainsi l'ordre rentra dans un cercle vicieux toujours angoissant et qui eut pour première conséquence de réduire de façon importante les dons à la province de Touraine.

De la fin des années 1650<sup>138</sup> à 1672, les missionnaires se montrèrent au contraire – en plein boom sucrier – très généreux avec leurs confrères restés en Europe. Hyacinthe de la Sainte-Trinité, vicaire des îles d'Amérique à cette période, symbolise cette prospérité économique : dès 1666, ce dernier adressa en effet à la province pas moins de 12000 livres de sucre et 360 livres d'argent<sup>139</sup> ; un an plus tard il offrit à ses supérieurs 400 francs pour qu'ils se payent une croix d'argent marquée du nom des carmes américains<sup>140</sup> ; dans cette même lettre il fournit 100 livres à un religieux de Touraine pour l'impression de ses livres<sup>141</sup> ; enfin cette série de dépenses impressionnantes ne l'empêcha pas de se proposer pour payer les dettes d'un certain Monsieur Neret<sup>142</sup>. Les carmes seraient donc non pas les rois du pétrole mais bien du sucre tant ils multiplièrent les actions charitables en ces années<sup>143</sup>. Les Tourangeaux ne cachaient d'ailleurs pas leur confort économique : « *maintenant nous avons honnestement de quoy pour estre bien autant que le pais le peut permettre*<sup>144</sup> » s'exclamait Ferdinand de Saint-Claude en 1668. Paradoxalement, les religieux ne profitèrent pas de ces amples moyens pour étendre leur influence sur les îles faute d'un effectif suffisant. Cette incapacité du spirituel à suivre les ambitions du temporel s'inversa complètement quelques années plus tard.

Alors qu'au milieu des années 1680, le nombre de missionnaires augmenta de manière significative, les Américains eurent de plus en plus de réticences à fournir les gains du sucre à leurs supérieurs. La province de Touraine, qui venait de s'aventurer aux îles Britanniques,

---

<sup>134</sup> Lettre 79 et lettre 42 (5-25)

<sup>135</sup> Lettre 42 (5-25)

<sup>136</sup> Lettre 42 (5-25) ; lettre 45 (32-41)

<sup>137</sup> *Infra* : seconde partie de ce chapitre : « des carmes plus préoccupés par le temporel que le spirituel »

<sup>138</sup> De 1659 à 1660, les religieux ne cachèrent pas à leurs supérieurs qu'ils disposaient d'une certaine assise économique : Lettre 4 (42) ; Lettre 6 (46-47) ; lettre 9 (49-63)

<sup>139</sup> Lettre 12 (3-5, 26)

<sup>140</sup> Lettre 13 (63-66)

<sup>141</sup> Lettre 13 (66-68)

<sup>142</sup> Lettre 20 (3-14)

<sup>143</sup> En 1668, Ferdinand de Saint-Claude offre des feuilles de caret (ce qui correspond à des écailles de tortue) à son supérieur et se dit prêt à avancer de l'argent pour aider la province à acquérir un couvent à Saint-Malo : lettre 19 (4-17)

<sup>144</sup> Lettre 24 (22-23)

réclama pourtant à ses Antillais une partie de leurs bénéfices pour la récente mission d'Angleterre mais les Américains, encombrés par leurs problèmes économiques, ne réussirent pas toujours à respecter cet engagement<sup>145</sup>.

Certes, l'industrie du sucre aida pleinement les carmes à s'intégrer dans l'atmosphère américaine du 17<sup>ème</sup> siècle mais il reste indéniable que cette économie leur demanda en contrepartie – et encore plus dans des périodes financières délicates – beaucoup de temps et d'énergie ; à tel point que les préoccupations temporelles prirent parfois une ampleur exceptionnelle. La correspondance n'est donc pas, dans ce contexte, sans soulever certains malaises : les missionnaires ne s'éloigneraient-ils pas « trop » de leur identité initiale au détriment des intérêts religieux ? Ici repose bien tout le paradoxe de l'américanisation.

## 2) L'américanisation : un danger pour l'identité carme ?

Il me semble intéressant de nous arrêter sur quelques trajectoires de religieux pour comprendre comment leur personnalité put être influencée par l'américanisation jusqu'à presque « trahir » certaines aspirations d'un carme du 17<sup>ème</sup> siècle.

### a) Quelques trajectoires de carmes américanisés (1665-1682)

#### *Léonard de Saint Jean-Baptiste : un carme trop ambitieux ? (1665-1678)*

Léonard de Saint Jean-Baptiste, de son nom civil Guillaume Robert, est né le 22 juillet 1626 à Saint-Malo d'un père marchand de soie ; quelques années plus tard à l'âge de 26 ans il s'engagea dans l'ordre du Carmel au sein duquel il rejoignit l'Amérique en 1665 à 39 ans<sup>146</sup>. Sous les ordres de son vicaire, Hyacinthe de la Sainte-Trinité, il s'occupa d'abord des paroisses de l'Anse-à-Louvet et l'Anse-des-Ouignes à l'Ouest de Saint-Christophe<sup>147</sup> avant de repartir, semble-t-il, en France pour le chapitre provincial de la congrégation en 1669. Il est possible qu'en ces circonstances, il ait obtenu des responsabilités plus importantes car à son retour aux Caraïbes il produisit un document dressant un état du temporel de l'ensemble des possessions carmes<sup>148</sup> ; de plus il remplaça en 1671 Ferdinand de Saint-Claude<sup>149</sup> – malgré le désaccord de certains colons<sup>150</sup> – dans les fonctions de supérieur de Marie-Galante<sup>151</sup>.

---

<sup>145</sup> Lettre 37 (8-14) ; lettre 39 (4-18) ; lettre 45 (39-41). Dans la lettre 36, nous pouvons voir que le vicaire fut contraint d'emprunter 300 francs à Monsieur Héron pour contribuer à la mission d'Angleterre ce qui signifie que les missionnaires eux-mêmes (ayant d'autres priorités économiques) étaient incapables de prélever cette somme.

<sup>146</sup> *Supra* : annexe 2 du chapitre 4

<sup>147</sup> Lettre 13 (20-21)

<sup>148</sup> Document 90

<sup>149</sup> Ferdinand de Saint-Claude devait repartir pour la France où il alla éclairer la province sur l'avancée des missions au cours du chapitre provincial de 1672.

<sup>150</sup> Lettre 25 (73-79)

Léonard de Saint Jean-Baptiste, fort de ce nouveau rôle, se mit à étudier les coutumes de ces îles pour améliorer le sort des missions. Dans cette optique, il conclut que sur un plan financier les habitations caribéennes pouvaient rapporter à l'ordre au moins 6000 livres de sucre : autrement dit beaucoup plus de profits que ce qu'elles faisaient alors. Pour justifier son propos, il souligna que les colons n'ayant pas plus de bien que le Carmel « *vivent fort aysément eux, leurs fames, leurs enfants, et leurs valets, les tenant habilles ; et foncent aux depances que font leurs fils, dans les meilleures villes de France, ou il les envoye bien souvant, pour estre instruits. Leurs fames, leurs filles et eux estant pour la plus part du tamps en veste de soye et de fin lin ; encore espargnent-ils par la suite d'années, de quoy les marier, selon la calité qu'ils tiennent, non obstant plusieurs autres depances qu'ils sont obligés de fere très souvant et que la bien seance nous interdrait, quand mesme nous aurions la volonté de les fere. Cecy est si clair, qu'il n'y a personne quy ait fait voyage en ces cartiers, qui le puisse ygnorer*<sup>152</sup> ».

Le Tourangeau ajouta même que les missionnaires ne sachant faire autant de bénéfiques que ces colons précités étaient « *incapables d'avoir la conduite*<sup>153</sup> » de ces îles. Léonard de Saint Jean-Baptiste souhaitait donc voir son ordre beaucoup plus ambitieux dans sa quête de profits mais ce désir n'était pas sans lui procurer certaines gênes. En effet, le religieux avait conscience que de tels propos pouvait le faire passer pour quelqu'un d'avidé et allant de surcroît à l'encontre de son vœu de pauvreté ; et c'est pour éviter ce type de diffamations qu'il ressentit le besoin d'affirmer son appartenance aux valeurs tourangelles.

« *Je n'antans pas par ce que j'ay dit que le religieux qui auroit cette commission agist comme fermier ou locataire, en sorte qu'après avoir fourni les sommes que je marque, il eust droit de jouyr ou de s'aproprier [une partie] (Dieu m'en garde). Je scay trop bien à quoy nous obligent nos vœux et l'observance de nostre resforme mais je parle comme un prier dans nostre province qui auroit sous soy six religieux, comme par exemple au Guildo, et sept cent excuz de revenu (...) et qui par la bonne oeconomie, le zelle et diligence de ces religieux, il en espargnoit par an sept, ou huit, ou neuf cent*<sup>154</sup> ».

Cette prudence démontre bien que l'ambiance américaine, fortement mercantilisée, pouvait parfois rentrer en contradiction avec l'identité tourangelle. Ainsi, Léonard de Saint Jean-Baptiste crut bon de différencier sa politique temporelle de celle des autres planteurs ; au contraire d'autres missionnaires qui ne le firent pas assez aux yeux de leurs supérieurs.

---

<sup>151</sup> Selon la lettre 25 (73-79) et le document 94

<sup>152</sup> Document 90

<sup>153</sup> Document 90

<sup>154</sup> Document 90

*Des carmes trop au fait des mœurs coloniales : Hyacinthe et Raphaël (1665-1682)*

Hyacinthe de la Sainte-Trinité affirma, en 1666, commencer à connaître « *l'economie de ces isles qui est sans doute bien differente de celle de France*<sup>155</sup> ». Ce religieux n'était d'ailleurs pas le seul à témoigner de l'originalité des pratiques antillaises si différentes des coutumes tourangelles<sup>156</sup>. Cette particularité américaine amena les carmes à commercer avec des individus avec lesquels ils n'auraient sans doute jamais échangé dans leurs couvents français. Ainsi, ce même Hyacinthe, n'eut a priori pas de scrupules à rentrer en relation avec le port d'Amsterdam – et donc visiblement des protestants – pour l'envoi de ses lettres de change<sup>157</sup> ; peu de temps après, en 1680, le provincial de Touraine François de Sainte-Anne reprocha à son vicaire, Raphaël de Sainte-Agnès, d'avoir pour intermédiaire à La Rochelle un marchand huguenot<sup>158</sup>. Ce dernier exemple souligne que le pragmatisme économique, propre à l'atmosphère caribéenne, ne fut pas aussi bien compris du côté du Vieux-Continent : les personnalités des missionnaires auraient-elles donc évolué en passant de l'Europe à l'Amérique ? Raphaël de Sainte-Agnès semble parfaitement rentrer dans cette perspective puisqu'au travers de sa trajectoire nous pouvons voir comment l'américanisation influença les préoccupations des religieux. Ce dernier, arrivé comme vicaire sur les îles en 1669, poursuivit son séjour en Amérique – malgré la terrible épreuve de la guerre qui vit l'effectif du Carmel sombrer<sup>159</sup> – jusqu'en 1680<sup>160</sup> : date à laquelle il demanda à revenir brièvement en France pour régler quelques affaires. Avant ce retour, il prit le temps d'écrire, au sortir de la guerre d'Hollande, à son supérieur pour défendre sa politique temporelle et plus précisément le profil de ses intermédiaires commerciaux<sup>161</sup> :

*« Il y a desia longtemps que l'on crie contre cette pratique que de s'adresser a des marchands plutost qu'a nos peres. J'en ay mandé les avantages et cependant je voy que l'on persiste a blamer cette conduite, qui est celle generalmente de tout ce qu'il y a d'habitans dans ces isles. Au reste quand j'ay adressé des lettres de change a des marchands c'estoit que l'argent leur estoit deub : mais quand j'en ay tiré pour satisfaire nos peres je les leur ay adressé<sup>162</sup>. »*

---

<sup>155</sup> Lettre 12 (18-20)

<sup>156</sup> Raphaël de Sainte-Agnès dans la lettre 26 (32-42)

<sup>157</sup> Lettre 13 (54-59)

<sup>158</sup> Lettre 30 (17-18)

<sup>159</sup> *Supra* : annexe 2 chapitre 4

<sup>160</sup> Lettre 28 (4-10) : demande de retour en France. La lettre 31 est écrite par Raphaël de Sainte-Agnès de France.

<sup>161</sup> Lettre 26

<sup>162</sup> Lettre 26 (36-42)

Après dix années passées sur les îles, son comportement s'était indéniablement adapté aux coutumes antillaises mais ce changement d'attitude ne faisait clairement pas l'unanimité au sein de la province. L'américanisation exerçait donc une influence sur l'état d'esprit des missionnaires : celle-ci apparaît d'ailleurs encore plus remarquable lorsque nous comparons les écrits de ce vicaire à ceux d'un religieux fraîchement arrivé de Touraine. Les propos de Raphaël de Saint-Agnès en 1679 contrastent en effet avec l'esprit de Prosper de la Présentation tout juste débarqué aux Caraïbes en 1680. Nous sentons ce dernier beaucoup plus attaché aux pratiques conventuelles de sa province : premièrement car il prit le temps d'insister sur son vœu de pauvreté : « *tout ce que j'ay apporté de linge ne m'est point approprié, ie l'ai offert, et en ait donné aux autres Peres qui en ont eu besoin, ie suis venu dans cet esprit, et pr[ése]ntement ie ne possède quoy que ce soit, ny ne le souhaite*<sup>163</sup> » ; deuxièmement car il informa aussi les autres missionnaires des récents résultats des élections tourangelles<sup>164</sup>. La tonalité de son discours diverge donc de celui de son vicaire qui orientait ses préoccupations, au même moment, avant tout vers des affaires temporelles : non pas parce que Raphaël de Sainte-Agnès n'eût plus d'intérêt pour les aspirations de l'observance rennaise mais sans doute car le milieu américain, qu'il côtoyait maintenant depuis dix ans, fit évoluer la nature de ses priorités. Les pillages liés à la guerre de Hollande avaient en effet brisé la prospérité économique des missions carmes et les Tourangeaux devaient maintenant réagir de toute urgence pour combler ces premières catastrophes financières.

## 2) Lutter contre l'endettement : un changement des priorités au profit du temporel ? (1679-1699)

### *Un endettement naissant (1679-1699)*

Les conflits successifs de Hollande et de la Ligue d'Augsbourg ruinèrent une partie du temporel du Carmel puisque plusieurs de ses habitations furent gravement ravagées<sup>165</sup>. À cela s'ajouta l'imprudente construction d'une église, à la Basse-Terre de Saint-Christophe, par le père Boniface de Saint-Georges en 1688 alors que les économies de l'ordre ne la permettaient pas<sup>166</sup>. Ce nouvel édifice religieux fut décidément une initiative des plus défavorables pour la congrégation puisque le tremblement de terre de 1690<sup>167</sup> le détruisit tout bonnement : même la tectonique des plaques, en cette sombre période, participait au dérèglement des finances. Dans ce contexte – comme le démontre le tableau ci-dessous pour l'année 1689 – les carmes eurent

---

<sup>163</sup> Lettre 27 (10-13)

<sup>164</sup> Lettre 27 (30-33)

<sup>165</sup> Lettre 42 (5-25)

<sup>166</sup> Lettre 26 (4-13) ; lettre 37 (14-29)

<sup>167</sup> Lettre 42 (55)

de plus en plus de mal à rembourser les avances faites par certains colons pour les traversées, les transports de marchandises ou d'autres aides très utiles<sup>168</sup> ; ils furent mêmes parfois contraints à chercher des contributeurs pour des frais auxquels ils étaient incapables de subvenir : pensons en ce sens à la mission d'Angleterre<sup>169</sup> ou au recouvrement de Saint-Christophe<sup>170</sup>. Bref, les Tourangeaux, pendant au moins deux décennies, enregistrèrent un déficit qu'ils ne surent combler.

### L'évolution de l'endettement (1679-1699)

Périodes	Catastrophes économiques	Endettement
1676-1681	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 1676 : pillage de l'île de Marie-Galante</li> <li>- 1681 : un ouragan ravage l'habitation de Saint-Christophe</li> </ul>	Les trois maisons doivent s'entraider mutuellement dans cette situation [ <b>pas de chiffres</b> ]
1688-1689	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 1688 : construction imprudente d'une église + destruction de l'ancienne</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Anciennes dettes : 6000 francs</li> <li>- Dettes sur l'église en construction : 5000 francs</li> <li>- 500 francs dus à Mr Assaly depuis 5/6 ans</li> <li>- 40 écus dus à Mr Massiot depuis 3 ans</li> <li>- 300 francs dus à Mr Heron (somme empruntée pour contribuer aux missions d'Angleterre)</li> </ul> <p><b>Total</b> (1000 francs leur est dû) : <b>environ 11 000 francs</b></p>
1690	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 1690 : pillage de Marie-Galante</li> <li>- 16 avril 1690 : un tremblement de terre ruine l'église neuve de Saint-Christophe</li> <li>- Juin 1690 : occupation britannique de Saint-Christophe</li> </ul>	Mai 1690 : au moins <b>12 000 francs</b> d'endettement selon Antoine de Sainte-Anne
1697-1699	<ul style="list-style-type: none"> <li>- 1690-1697 : Habitation de Saint-Christophe ruinée par la guerre</li> </ul>	Le recouvrement de Saint-Christophe est possible contre la somme de <b>12000 francs</b> qu'il faut ajouter à <b>500 francs</b> de commission déjà avancés sans compter quelques <b>anciennes dettes</b> .

<sup>168</sup> Lettre 36 (17-25)

<sup>169</sup> Lettre 36 (22-24)

<sup>170</sup> Lettre 48 (21-25) ; lettre 51 (35-44) ; lettre 52 (32-45) ; lettre 53 (13-31)

Le tableau ci-dessus a pu être réalisé grâce aux informations présentes dans la correspondance ce qui démontre bien que les principales inquiétudes des missionnaires tournaient autour de leurs problèmes économiques : ceux-ci furent en effet au cœur des écrits au cours de cette période. Ainsi, les Tourangeaux se mirent à faire des bilans financiers<sup>171</sup>, des comptes, des inventaires du temporel pour mieux se projeter vers une éventuelle sortie de crise. Malheureusement pour eux, leurs prévisions furent à de nombreuses reprises annihilées par des catastrophes économiques imprévues ce qui ne fut pas sans conséquences sur l'état d'esprit des religieux.

### *Les tensions autour de l'argent du sucre (1679-1699)*

Les clercs durent en effet redoubler d'efforts pour venir à bout de ce déficit : le père Cyrille promettait de « *travailler furieusement*<sup>172</sup> » à faire du sucre ; d'autres multiplièrent les mesures drastiques pour limiter les dépenses. L'implication des carmes pour rétablir les comptes fut telle que l'argent des plantations engendra beaucoup de tensions et toute perte économique devenait une potentielle source de conflit.

Dans la période chronologique précitée (1679-1699), cela commença avec les remontrances du provincial de Touraine vis-à-vis de la politique temporelle de son vicaire, Raphaël de Sainte-Agnès, qu'il accusa d'être responsable de l'endettement des maisons américaines<sup>173</sup>. Les crispations s'exacerbèrent ensuite autour de la personne de Boniface de Saint-Georges qui, outre son initiative imprudente, se fit remarquer par ses nombreux détournements de fonds<sup>174</sup> amassés dans des cachettes restées secrètes<sup>175</sup>. Ainsi, plusieurs religieux refusèrent de signer les comptes établis<sup>176</sup> par ce « fripon » à qui ils reprochèrent d'avoir fait sombrer la province dans un état économique déplorable<sup>177</sup> et le vicaire dépensa même toute son énergie dans la quête de son « trésor<sup>178</sup> ». La gestion du temporel était d'ailleurs tant sujette à polémique qu'elle put opposer certains religieux : le procureur Cyrille de Sainte Marie-Madeleine refusa ainsi de collaborer avec son supérieur de Saint-Christophe, Martial de Saint-Hyacinthe, en lui disant « *ny le nombre des sucres qui sortent de la sucrerie ny celui des eaux*

---

<sup>171</sup> Exemple du document 36

<sup>172</sup> Lettre 31(45-46)

<sup>173</sup> Lettre 30 (18-29)

<sup>174</sup> Donner de l'argent à Nicolas : lettre 35 (97-115), lettre 36 (44-50) ; commercer pour la province à son profit sur le sucre : lettre 36 (36-41) ; lettre 40 (55-64)

<sup>175</sup> Lettre 35 (48-51) ; lettre 36 (53 à 63) ; lettre 38 (53-55) ; lettre 40 (14-20 ; 42- 46), lettre 43-44 (27-42 ; 46-57)

<sup>176</sup> Lettre 36 (76-77)

<sup>177</sup> Lettre 36 (36-77) ; lettre 39 (11-14), lettre 40 (64-67)

<sup>178</sup> Lettre 40 (3-33 ; 78-82) ; lettre 44 + 43 (61-67)



*de vie de sirop qui sortent de la vinaigrerie*<sup>179</sup> » bien que le vicaire lui ordonnât pourtant de le faire. Ce dernier, Antoine de Sainte-Anne, subit d'ailleurs les reproches de Nicolas de Saint-Étienne qui lui reprocha, au nom de tous les missionnaires, d'avoir envoyé à la province certains profits du commerce sucrier<sup>180</sup> ; or pour beaucoup de missionnaires il fallait d'abord se rétablir avant de pouvoir faire un quelconque don aux supérieurs<sup>181</sup>. Le problème pouvait même être plus profond car nous pouvons imaginer que certains religieux étaient frustrés en ce temps de crise de ne pas recueillir le fruit de leurs travaux temporels jusqu'à émettre certaines ambitions autonomistes par rapport au royaume. Ces volontés d'indépendance vis-à-vis de la métropole se perçoivent encore mieux à la fin du siècle où les carmes américains s'opposèrent – au même titre que les colons – à un impôt créé par la « métropole » : « *Nous apprenons une fascheuse nouvelle qui est d'un nouvel impost qui a esté mis en France sur les sucres blancs, cela nous reculera beaucoup : desia les marchands veulent estre payéz en argent ; d'autres veulent bien prendre du sucre mais a si bas prix qu'il est impossible de s'y sauver*<sup>182</sup> ». Pour comprendre cette imposition, il est nécessaire de revenir sur les procédés de fabrication du sucre. Nous avons vu jusqu'alors que les Tourangeaux produisaient un sucre « brut » appelé aussi moscouade qui nécessitait d'être raffiné dans les ports français. Certes, les îles caribéennes tentèrent d'adopter leurs propres usines de raffinage mais la royauté s'y opposa en donnant l'exclusivité de cette industrie à la France continentale. En réaction à cette politique, les Antillais empruntèrent, vers la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, aux Hollandais des procédés de terrage permettant la fabrication d'un sucre raffiné autrement appelé « sucre blanc » : encore une fois, les carmes furent des pionniers de cette économie coloniale en adhérant très vite – dès 1697 semble-t-il – à ces nouvelles méthodes de fabrication. Néanmoins, la « métropole » ne semble pas être restée sans réaction puisque la création de cet impôt fut peut-être un moyen de limiter les pouvoirs des îles face à celui des raffineurs européens. Dans ce combat, les missionnaires prirent expressément la défense des Américains auxquels ils s'identifiaient. L'endettement eut aussi pour conséquence de nourrir la tentation autonomiste en incitant les carmes caribéens à vouloir se détacher de plus en plus du Vieux-Continent et de leur province dans la gestion de leur commerce ; de la même façon qu'ils se différencièrent de plus en plus de leurs supérieurs sur la définition du bon missionnaire.

### *Le choix du missionnaire*

---

<sup>179</sup> Lettre 41 (11-15)

<sup>180</sup> Lettre 101

<sup>181</sup> Lettre 40 (37-41) ; lettre 41 (46-48) : « *Je scay qu'étant n[ot]re mere, nous devons avoir de la reconnaissance pour elle, mais ie vous prie de considerer que d'icy a deux ans nous ne sommes pas en etat de rien donner* »

<sup>182</sup> Lettre 48 (30-34)

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que les vicaires des îles d'Amérique demandaient des religieux avant tout obéissants, zélés, disciplinés et vertueux; mais en cette période de difficultés financières un nouveau critère émergea de façon grandissante : « *le bon économe*<sup>183</sup> ». La gestion du temporel pouvait en effet être à la fois un moyen de justifier les qualités d'un religieux mais aussi, dans le cas contraire, de le décrédibiliser. Ainsi, l'ex-commissaire Antoine de Sainte-Anne accusa les principaux opposants à son pouvoir – c'est à dire Hilaire de la Purification et Nicolas de Saint-Étienne – d'avoir rompu leur vœu de pauvreté en détournant des fonds à leurs profits<sup>184</sup>. Si les compétences de gestionnaire étaient importantes pour le choix des missionnaires, elles l'étaient d'autant plus pour les supérieurs des îles américaines. Léonard de Saint-Jean-Baptiste s'exprimait déjà en ce sens, au cours de l'année 1670, où il disait que le religieux ne produisant pas au moins 6000 livres de sucres était incapable de gouverner ces lieux<sup>185</sup>. Quelques années plus tard, Maximien de Saint-Pierre et Rodolphe de Saint-Jean critiquèrent ouvertement la conduite de leur vicaire qui était « *ni honorable ni profitable aux missions*<sup>186</sup> » à cause de son incompétence dans les affaires temporelles. Certes, le supérieur en question limita l'endettement mais ce n'était pas assez pour ces religieux exigeants : « *J'aurois tort de me plaindre du R[évéré]nd Pere vicaire, il a les meilleures intentions du monde, il fait tout ce qui peut pour payer nos dettes, il en a assurément deia payé, mais avec tout cela ie vous diray naïvement, ce n'est pas son fait d'être vicaire il ne soutient pas son rang. Il est trop pesant pour vaquer aux affaires et puis le bon homme fait souvent des marchés où il se laisse tromper*<sup>187</sup> ». Ces propos de Maximien de Saint-Pierre, confirmés par Rodolphe de Saint-Jean<sup>188</sup>, revalorisent le statut de l'économe : une qualité éminemment recherchée pour le gouvernement de ces habitations de plus en plus perfectionnées et productives.

L'endettement a irrémédiablement exacerbé les tensions autour du temporel, faisant presque de ce domaine une priorité au vu de la correspondance. Néanmoins, si les préoccupations financières prirent de plus en plus d'importance avec le temps, c'est aussi car l'industrie du sucre s'accrut au fil du siècle. Ainsi, à la fin de la période étudiée, cette économie de « l'or blanc » s'était considérablement développée, améliorée et perfectionnée

---

<sup>183</sup> Lettre 101

<sup>184</sup> Hilaire de la Purification : lettre 34 (11-20) ; lettre 40 (48-52) ; lettre 44-43 (89-93). Nicolas de Saint-Étienne aurait emporté avec lui en France 5 barrique de sucres, 20 écus, du linge, 50 francs de toile : lettre 42 (62-67)

<sup>185</sup> Document 90

<sup>186</sup> Lettre 51 (51)

<sup>187</sup> Lettre 50 (45-55)

<sup>188</sup> Lettre 51 (49-57)

devenant un élément encore plus central de la vie quotidienne des Américains qu'au début des années 1650.

Cependant il est également indéniable que cette course à l'innovation dans le domaine sucrier entraîna, en contrepartie, une rationalisation de l'esclave. Si au début de la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle le « Noir » en tant qu'individu pouvait encore subsister, la massification de la population servile amena au contraire à une banalisation de sa condition au détriment de son identité : il fut de plus en plus assimilé à un produit parmi tant d'autres avec ses pertes et ses profits.

Les carmes, venus pour évangéliser des âmes, disposaient paradoxalement d'habitations reposant sur une main d'œuvre asservie. Comment ceux-ci, imprégnés de l'atmosphère américaine, réagirent-ils face à la dégradation croissante de la condition de ces potentiels nouveaux chrétiens ? Pouvaient-ils considérer en tant que religieux ces êtres dotés d'une âme comme des produits ?

### 3) Les carmes et les esclaves : une relation ambiguë

Arlette Gautier souligne dans son ouvrage<sup>189</sup> que la nature de la condition servile dépendait avant tout de la volonté des maîtres : si certains purent se montrer très cruels envers leurs esclaves, d'autres leur donnèrent une vie un peu plus « digne » bien qu'abominable. Qu'en est-il au Carmel ? La relation des Tourangeaux avec l'esclavage fut ambiguë car s'ils le justifiaient, ils réclamaient aussi une certaine bienveillance dans le traitement de ces futurs chrétiens.

#### *Un esclavage justifié mais encadré ?*

Cette politique vis-à-vis des « nègres » a été énoncée dès les premières années des missions carmes par Maurile de Saint-Michel lui-même<sup>190</sup>. Ce dernier donna d'abord dans son ouvrage une justification théologique de l'asservissement des Africains dont les origines remontaient, selon lui, à Noé. Ce personnage biblique eut en effet trois fils qui se partagèrent le monde : le premier Sem disposa du Proche-Orient ; le second Cham eut l'Afrique que « *ses enfants divisèrent en diverses parties desquelles descendirent les Égyptiens, Libyens, Ethiopiens et Nègres*<sup>191</sup> » ; enfin Japhet bénéficia de l'Europe. Or, ce Cham s'étant moqué de son père endormi et nu, et ayant voulu lui interdire toute descendance, fut maudit de Noé qui le destina lui et ses frères à une malédiction éternelle ; la principale victime de celle-ci fut

---

<sup>189</sup> Par exemple dans sa partie sur les concubines des maîtres GAUTIER Arlette, ...*op.cit.*, 147-157. Tout au long de son étude, elle montre aussi les disparités qui existaient entre les multiples plantations : des différences liées avant tout à la politique des maîtres.

<sup>190</sup> GRUNBERG Bernard, ...*op.cit.*, p 141-149

<sup>191</sup> *Ibid.*..., p 141

néanmoins Chus, l'aîné de Cham, qui engendra des « *hommes noirs nés pour servir*<sup>192</sup> ». Ce comportement irrespectueux envers leur aïeul causa donc aux Africains leur damnation pour Maurile de Saint-Michel :

*« Ne vous étonnez donc plus, pauvres Nègres, si vous êtes nés à la servitude et si votre lignée sera esclave jusqu'au jour du jugement, c'est pour punir l'ingratitude de votre père, c'est pour apprendre la piété à toutes les nations, c'est pour leur enseigner qu'après la religion qui regarde Dieu, la piété vers les parents est la plus recommandable de toutes les vertus »*<sup>193</sup>.

Cette faute profita au contraire à Japhet, père des Européens, qui pour n'avoir pas adhéré au péché de Cham fut béni de Noé. Ce dernier lui permit ainsi d'étendre son empire sur celui de Sem et de cette prophétie découlèrent les Grandes Découvertes : de l'arrivée de Vasco de Gama en Inde à la conquête du Nouveau Monde par les Européens (les Amérindiens étant des descendants de Sem selon Maurile de Saint-Michel<sup>194</sup>), tout reposait donc sur la Providence.

Au contraire des capucins à la même époque, l'esclavage sous toutes ces formes était loin d'être condamné par Maurile de Saint-Michel puisqu'il lui donna une signification théologique qui permit de justifier la dépréciation et l'exploitation du peuple de Cham.

Pour autant et de manière paradoxale, la charité chrétienne devait empêcher de rendre cette condition servile contraire aux préceptes du Christ : « *nos histoires rapportent que les Espagnols, qui commandent les Indiens et les Nègres, font travailler ces pauvres néophytes outre mesure et en veulent tirer jusqu'à la dernière goutte de sang, si bien qu'ils rendent le joug de Jésus-Christ insupportable à ces jeunes convertis, ou à ceux qui veulent se faire baptiser*<sup>195</sup> (...) ainsi « *j'ai toujours exhorté nos Français à traiter humainement et chrétiennement les pauvres Nègres, louant grandement ceux qui, en ayant retiré ce qu'ils leur ont coûté, leur donnent liberté en vue du christianisme*<sup>196</sup> ».

La nature ambigüe de l'esclavage – à la fois justifiée et encadrée – fut construite par les Tourangeaux dès le début de leurs missions ce qui ne fut pas sans impact sur la suite de la correspondance.

### *La cruauté envers les « nègres » : un grand reproche !*

Les archives étudiées font écho à cette définition du « bon » esclavage de Maurile de Saint-Michel. Dans les interrogatoires juridiques menés par le vicaire Antoine de Sainte-Anne, nous remarquons en effet que les mauvais traitements infligés aux « nègres » étaient

---

<sup>192</sup> *Ibid.*..., p 142

<sup>193</sup> *Ibid.*..., p 147

<sup>194</sup> *Ibid.*..., p 143

<sup>195</sup> *Ibid.*..., p 62-63

<sup>196</sup> *Ibid.*..., p 146

utilisés comme des arguments devant décrédibiliser le comportement des religieux. Dans ce cadre, nous retrouvons Hilaire de la Purification accusé d’avoir débauché des négresses et même d’y avoir contracté une maladie vénérienne<sup>197</sup> : le « nègre » Romain se serait en effet plaint au gouverneur de Marie-Galante que cet Hilaire « *faisait du mal avec sa fille*<sup>198</sup> ». À une époque similaire, Nicolas de Saint-Étienne remarqua chez l’autre Grand Carme « indigne », Boniface de Saint-Georges, « *de continuel emportement* » car il « *maltraitoit extrêmement les negres, les faisoit chatier cruellement, et pour la moindre faute les outrageoit de paroles accompagnées quelquefois de blasphème et de ce mot infame de bougre*<sup>199</sup> ». Le vicaire Antoine de Sainte-Anne confirma d’ailleurs ces propos en décrivant à son supérieur le père Boniface comme « *cruel pour les negres dont il a fait mutiler grand nombre*<sup>200</sup> ».

Ces types de comportements étaient ainsi considérés comme contraires à la charité chrétienne et susceptibles d’attirer à ces religieux « d’éventuels » reproches utilisés dans les poursuites judiciaires. Nous pouvons donc penser que Boniface de Saint-Georges et Hilaire de la Purification ne représentaient pas la majorité des missionnaires tourangeaux qui dans l’ensemble se devaient d’avoir une attitude plus digne envers leurs ouailles. La condition des esclaves en était-elle pour autant améliorée ?

### *Être esclave dans une habitation carme : de meilleures conditions ?*

Certes, si nous disposons dans les inventaires d’un cas d’affranchissement en la personne du mulâtre Honoré qui devait retrouver sa liberté à vingt ans<sup>201</sup>, le reste des sources ne nous permet pas de répondre positivement à la question précitée. Au contraire, les quelques informations mises en relief par la correspondance sur la condition de ces hommes rappellent avant tout la dureté de l’esclavage.

Les rescapés des terribles traversées de l’Atlantique devaient après ce périple supporter les cadences infernales des habitations sucrières en n’ayant pour seule consolation qu’un confort très spartiate : les esclaves du Carmel, comme le démontre le tableau ci-dessous, n’échappèrent pas à cette règle.

### **Dépenses des carmes pour le quotidien des esclaves (analyse comparée avec leurs frais personnels<sup>202</sup>)**

	Environ 100 esclaves ( <b>livres de sucre</b> )	1 carme ( <b>livres de sucre</b> )	Quelques travailleurs blancs ( <b>livres de sucre</b> )
--	---	------------------------------------	---

<sup>197</sup> Lettre 42 (81-82) ; lettre 43-44 (79-87) ; lettre 61

<sup>198</sup> Lettre 61

<sup>199</sup> Lettre 35 (26-32)

<sup>200</sup> Lettre 101

<sup>201</sup> Lettre 92

<sup>202</sup> Données prises sur la lettre 97

Nourriture	26000 <sup>203</sup>	22470	Salaire + 6000
Vêtement	3120 <sup>204</sup>	1100	
<b>Total</b>	<b>29120</b>	<b>23570</b>	

Les résultats sont cinglants : le train de vie d'un ou deux carmes approchait presque celui d'une centaine d'esclaves. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant que le taux de mortalité de ces derniers fût grandissime : à Saint-Christophe, en 1653, au moins 15 d'entre eux avaient déjà succombé à l'horreur de la servitude alors que l'habitation venait de se constituer depuis à peine trois ans<sup>205</sup> ; de même qu'en Guadeloupe, si nous comparons deux inventaires de la plantation<sup>206</sup>, nous pouvons affirmer que seulement 12 esclaves sur 29 survécurent à la décennie 1671 à 1681 (tableau ci-dessous). L'espérance de vie semblait donc très limitée aussi bien dans les propriétés des carmes que dans celles d'autres colons : un sombre constat à l'origine de destinées particulièrement tragiques.

#### **Destinées d'esclaves sur l'habitation de la Guadeloupe<sup>207</sup> (en 10 ans)**

<b>1671 (29 esclaves sur l'habitation)</b>	<b>1681 (31 esclaves sur l'habitation)</b>
Salvador et sa femme Françoise	Salvador et sa femme + deux enfants (Antoine et Catherine)
Bonjour et sa femme Isabelle	Bonjour et sa femme + un enfant (André)
Rodrigue et Marguerite sa femme + une fille Catherine (ou Cathaux)	Rodrigue et Christine sa femme + 4 enfants dont Catherine
<del>Antoine</del> et Marie sa femme avec deux enfants Pierrot et Rina	Domdiégue et Marie sa femme avec trois enfants dont Pierre (Pierrot)
<del>Paul</del> et Catherine sa femme et Jean-Baptiste (Janot) leur fils	Catherine (veuve) avec son fils Jean-Baptiste
Canar et Alobe sa femme	Canar et Jeanne sa femme
Jeanne (seule)	Canar et Jeanne sa femme

Si selon le document ci-dessus, certains couples connurent en dix ans une trajectoire plus « heureuse » en réussissant à créer une famille – Salvador et Françoise ; Bonjour et Isabelle – ils étaient cependant très rares et il ne serait pas surprenant qu'ils aient appartenus au rang privilégié des ouvriers d'habitations. Dans la majorité des cas, les couples existant en 1671

<sup>203</sup> A côté de ce chiffre est rajouté : pour la nourriture, 3 livres de bœuf par semaine à chacun (lettre 97)

<sup>204</sup> A côté de ce chiffre est rajouté : pour les vêtements trois aulnes pour chaque habit à 20 soles l'aulne (lettre 97)

<sup>205</sup> Lettre 83

<sup>206</sup> L'inventaire de 1671 (lettre 92) et l'inventaire de 1681 (lettre 86)

<sup>207</sup> Tableau fait à partir des documents 92 et 86

n'étaient plus unis en 1681 du fait de la forte mortalité même si nous pouvons noter que leurs enfants, eux, semblaient mieux protégés car écartés des gros travaux.

Les carmes furent donc amenés à renouveler fréquemment leur main d'œuvre jusqu'à faire de la mort d'un esclave, dans ce sinistre contexte, un évènement banal au détriment de l'individualité de ces hommes : « *chaque negre coute 4 ou 500 francs, selon qu'il est bon ou mauvais, un cheval cent écus, et lorsqu'un negre, ou une bête sont morts sur nôtre habitation il en faut achepter d'autres faute de quoy les travaux ne se font point et tout perit*<sup>208</sup> » disait en ce sens Antoine de Sainte-Anne.

Les Tourangeaux n'échappèrent donc pas à la marchandisation de l'esclave ce qui n'est pas sans constituer un curieux paradoxe car les missionnaires étaient initialement venus dans un but presque humanitaire – pour faire une comparaison contemporaine – pour sauver des personnes non pas de la pauvreté temporelle mais bien de la pauvreté spirituelle ; or ces ambitions ne furent-elles pas perverties par cette assimilation d'individus à des objets sans âme ? Ce rapport ambigu du carme au « nègre » fut même l'objet de critiques de la part d'autres religieux : si les jésuites et les dominicains possédaient également des habitations, les capucins – après avoir condamné l'asservissement des fils de chrétiens au début des années 1640<sup>209</sup> – choisirent eux de ne pas rentrer dans ce type d'économie coloniale préférant financer leurs missions uniquement grâce aux aumônes<sup>210</sup>. Le franciscain, Ambroise de Dieppe, dans sa relation du 29 août 1679, revendiqua hautement cette particularité de l'entreprise capucine en critiquant au passage les autres ordres antillais<sup>211</sup>. Bref, tous les religieux n'avaient pas une position unanime face à l'esclavage et pour certains d'entre eux il était même inconcevable de posséder des chrétiens : l'américanisation ne fut donc pas sans rentrer en contradiction avec certaines aspirations spirituelles.

L'identité du carme en arrivant aux Caraïbes se complexifia indéniablement de telle sorte que nous pouvons nous demander si l'engagement du missionnaire dans ce commerce sucrier ne fut pas excessif au point de trahir ce qu'il put représenter par le passé. Ce paradoxe était néanmoins tout aussi présent chez les jésuites et chez les dominicains, il suffit de se reporter à la relation du père Labat pour s'apercevoir de la place essentielle que prend

---

<sup>208</sup> Lettre 100

<sup>209</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>210</sup> PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 156

<sup>211</sup> *Ibid.*..., p 156



l'industrie de l'or blanc dans ses écrits<sup>212</sup> ; d'ailleurs les procédés de fabrication du sucre décrits dans ce chapitre sont parfois référencés par les historiens eux-mêmes comme étant la « méthode dite du père Labat » tant ce dernier s'appliqua à détailler le cycle industriel de la canne<sup>213</sup>. Dans cette ambiance américaine si originale, les carmes antillais étaient finalement plus proches, par certains aspects de leur mode de vie, de leurs rivaux jésuites et dominicains que de leurs homologues tourangeaux restés dans les couvents français. Les missionnaires que nous étudions, si singuliers de leurs concurrents dans leur rapport à l'apostolat, l'étaient-ils finalement autant dans l'accomplissement de leurs pratiques quotidiennes ? Voici la question à laquelle nous allons essayer de répondre maintenant pour conclure ce mémoire.

---

<sup>212</sup> Au temps du père Carbonnière (fin des années 1680) – un supérieur général de la mission dominicaine citée dans la correspondance (lettre 44 + 43 (100-104)) – les dominicains connaissaient aussi un terrible endettement pour leur maison martiniquaise de 700 000 livres de sucres. Il était notamment lié au fait, selon Labat, que les religieux faisaient des dépenses extraordinaires chez les marchands avec des billets provenant du sucre. LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722], tome 1, p 66-116

<sup>213</sup> *Ibid...*, Tome 3

## **Chapitre 9. Des missionnaires particuliers ?**

Missionnaires carmes, dominicains, jésuites et capucins valorisent tous, dans leurs écrits, leur différence : chacun étant persuadé d'être dans l'approche de Dieu sur un meilleur chemin que les autres. Pourtant, il ne faudrait nier, que ces religieux véhiculèrent dans le même temps une identité commune : ils sont unanimement portés par un idéal qui les pousse à parcourir des milliers de kilomètres pour aller évangéliser des âmes. Dans cette propagation du christianisme ils se confrontèrent néanmoins à une réalité d'une toute autre nature sur place car la vie de missionnaire en Amérique ne fut pas celle dont ils rêvaient : la guerre contre les Indiens, les priorités économiques de la traite, les barrières culturelles sont autant de points qui rendirent en effet les tâches évangélisatrices beaucoup plus ardues que ce que ces religieux s'étaient imaginé. Dans ce contexte, la frustration s'avéra être un sentiment propre à tous les missionnaires amenant beaucoup d'entre eux à se concentrer finalement sur le plus simple, autrement dit les tâches pastorales envers la population coloniale. Certes, s'il ne fait pas négliger l'influence du christianisme sur les sociétés postcoloniales caribéennes, il ne fait pas de doute également que tout religieux américain – bien qu'à différents degrés – passa au moins une fois par une phase de désillusion devant la difficulté inattendue de l'évangélisation.

Les carmes, au même titre que leurs « rivaux », n'échappèrent pas à cette remise en cause des ambitions initiales d'autant plus qu'elle fut semble-t-il bien plus nette chez eux que dans les autres congrégations antillaises. Les profondes dissensions de la province de Touraine autour de l'apostolat contraignirent davantage les Tourangeaux à se limiter aux travaux pastoraux que leurs adversaires. Pourtant les missionnaires carmes étaient aussi zélés dans la conquête des âmes que les jésuites, capucins ou dominicains mais le peu de moyens dont ils bénéficiaient ne leur permit pas de se lancer dans une politique active de conversion. Ainsi, tout au long de la correspondance ils évoluèrent de désillusions en désillusions ce qui les obligea à changer à de nombreuses reprises de priorités : certes, leur action spirituelle ne fut pas sans résultats – et nous verrons lesquels – mais ils étaient cependant bien plus frustrés que n'importe quel autre missionnaire.

J'ai donc choisi de répondre à la question de ce chapitre par deux volets : d'abord je crois important de placer en premier les évolutions de la pratique missionnaire carme dans une vision plus large propre à l'ensemble des religieux antillais ; puis je terminerai ensuite par ce

qui fait à mon sens la singularité des Tourangeaux dans ce registre c'est-à-dire leurs faibles résultats en matière d'évangélisation.

## 1) Carmes, jésuites, dominicains et capucins : des missionnaires frustrés ?

S'il y eut une déception, c'est que les religieux ne jouèrent pas le rôle qu'ils s'étaient imaginé avoir aux Antilles : quelles étaient donc leurs ambitions initiales ?

### a) Les objectifs initiaux des missionnaires : colons et Amérindiens

Malgré sa courte histoire, la Compagnie des îles d'Amérique fut décisive dans la fondation des missions antillaises en invitant les religieux à suivre les desseins de Richelieu outre-mer. Dans son aventure américaine, le cardinal avait en effet toujours mis les intérêts spirituels au même niveau que les bienfaits économiques : ainsi les missionnaires devaient pour lui tout servir tout autant à la population coloniale qu'à l'évangélisation des Amérindiens des Petites Antilles – étudiés par Benoît Roux<sup>1</sup> – qui s'appelaient eux-mêmes les « Callinagos ». Néanmoins, le profil des premiers clercs américains s'avéra incompatible avec une partie de ces ambitions puisque ces derniers en tant que séculiers – citons Jean Mabire<sup>2</sup>, Étienne Mallet et Jacques Leheurteur<sup>3</sup> – débarquèrent avant tout aux Caraïbes pour « *dire et célébrer la sainte messe, faire les prières et services, et administrer les saints sacrements aux personnes habitant l'une des îles des Indes-Occidentales*<sup>4</sup> ». De plus ces prêtres, non missionnés par la Compagnie de Saint-Christophe, se trouvaient aux Antilles en dehors de toute hiérarchie ecclésiastique – l'archipel ne dépendant en effet d'aucun évêché du royaume français<sup>5</sup> – ce qui ne permettait pas à l'institution monarchique d'exercer un contrôle accru sur ces séculiers ; elle décida ainsi de faire appel très vite aux réguliers mieux armés pour faire naître la mission apostolique auprès des « Sauvages ».

Les premiers conviés à jouer ce rôle furent les jacobins qui souhaitaient par leur venue en Amérique commémorer le martyre de leurs confrères ibériques assassinés le 2 août 1603,

---

<sup>1</sup> Benoît Roux travaille au même titre que Bernard Grunberg et Éric Roulet au Séminaire d'Histoire de l'Amérique coloniale (SHAC) à Reims qui depuis quelques années déjà participe à un projet visant à publier une série de sources sur les Indiens des Petites Antilles au 17<sup>ème</sup> siècle. Benoît Roux s'intéresse de près aux Amérindiens des Petites Antilles puisqu'en plus de préparer une thèse à ce sujet, il est l'auteur de l'article suivant : ROUX Benoît, « Le prêtre et le Callinago : les missions françaises auprès des Amérindiens des Petites Antilles au XVII<sup>e</sup> siècle » dans GRUNBERG Bernard, *Le contrôle de la vie religieuse en Amérique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p 79 à 102.

<sup>2</sup> Arrivé aux Antilles le 24 février 1627 : ROUX Benoît, « Le prêtre et le Callinago »...*op.cit*, p 80

<sup>3</sup> Ces deux séculiers débarquèrent aux Antilles en 1629 : *Ibid.*..., p 80

<sup>4</sup> Extrait de : BNF, Ms. Naf. N° 9323. Cité par ROUX Benoît, ...*op.cit*, p 81

<sup>5</sup> Les Petites Antilles dépendaient depuis 1520 de l'évêché de Porto Rico dont les séculiers français sont peu enclins à reconnaître l'autorité : *Ibid.*..., p 81

selon le récit de Juan de Salazar<sup>6</sup>, en Guadeloupe par des Callinagos lors d'une aiguade de la flotte espagnole qui les conduisait aux Philippines<sup>7</sup>. Pour Raymond Breton et les autres dominicains français, cette tragédie était un signe de la providence qui devait justifier leur dévouement pour la cause amérindienne. Peu de temps après, Louis XIII ordonna au provincial des capucins de Normandie d'envoyer à nouveau des religieux sur les îles pour que l'ensemble de la population puisse y « recevoir de l'instruction et consolation spirituelle »<sup>8</sup> autrement dit la royauté demandait expressément aux franciscains d'assurer les tâches paroissiales. Cette dernière formulation fit penser à Giovanni Pizzorusso que la monarchie eut dès le début de la colonisation vocation à diviser les travaux spirituels en fonction des ordres religieux : pendant que les dominicains se consacraient aux Callinagos, les capucins assureraient eux la cure des habitants<sup>9</sup>. Ce partage des exercices s'avéra néanmoins impraticable en raison des incohérences juridiques des institutions européennes car la Propagande en ne reconnaissant que la mission franciscaine fit des religieux de Saint-François les seuls capables de mener à bien les œuvres évangélisatrices. Malgré ces incertitudes dans le droit missionnaire, les objectifs spirituels de l'aventure américaine – entre colons et Amérindiens – étaient maintenant clairement établis et ils furent d'ailleurs confirmés quelques années plus tard.

En effet, le 1<sup>er</sup> juin 1639, la Compagnie sur les instances de Fouquet fut contrainte face à l'insuffisance de clercs antillais d'appeler les jésuites en ces îles pour œuvrer à « la gloire de Dieu [et à l'] instruction es François et des Sauvages »<sup>10</sup>. De même que le 4 avril 1646, le sieur de Nuaily supplia humblement le provincial de Touraine, Léon de Saint-Jean, de bien vouloir lui accorder quelques-uns de ses religieux « po(ur) l'instruction des Sauvages (dont je suis expressement chargé par ma commission) et pour le maintien de la pieté des principaux de mes associéz qui font voyage en ces cantons esloignés qui desire estre assistéz pour leur salut<sup>11</sup> ».

Bref, pour l'ensemble des ordres antillais, les objectifs initiaux se partageaient donc entre la conversion des Amérindiens et les offices aux habitants bien qu'un seul un de ces exercices fût vraiment rempli.

---

<sup>6</sup> CODOIN, tome 52, p.459-476 : « Relacion hecha por Joan de Salazar del naufragio que sucedió en la isla y puerto de Guadalupe á 2 de agosto de 1603 »

<sup>7</sup> ROUX Benoît, ...op.cit, p 83

<sup>8</sup> Ibid..., p 85

<sup>9</sup> PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995, p 22-23

<sup>10</sup> Ibid..., p 26-27

<sup>11</sup> Lettre 68 (14-18)

## 2) Du Callinago à l'esclave : l'évolution du zèle apostolique

Parmi ces deux priorités, celle qui était la plus apte à pousser les religieux à tout quitter pour le Nouveau Monde était évidemment l'évangélisation des âmes païennes qui participait plus largement aux ambitions conquérantes de la Contre-Réforme ; or paradoxalement ce fut cet objectif qui obtint le moins de résultats et ceci pour plusieurs raisons.

### *La guerre: un peuple amérindien décimé*

La première mission auprès des Callinagos – à l'initiative du dominicain Raymond Breton en 1642<sup>12</sup> – fut lancée seulement quinze années après le début de l'implantation française aux Petites Antilles : un départ tardif lié avant tout au climat particulièrement hostile entre Européens et Amérindiens.

Pourtant, les premiers rapports entre les deux civilisations furent plutôt favorables grâce à l'action d'Esnambuc qui fort de son expérience manifesta son désir de paix avec les Indiens tout comme d'ailleurs son successeur en Martinique Dyel du Parquet<sup>13</sup>. Les tensions se cristallisèrent donc plutôt du côté guadeloupéen où la colonie devait faire face à ses débuts à une terrible famine qui obligea même deux habitants à se réfugier chez les Amérindiens : ces derniers furent si bien traités par leurs hôtes qu'ils revinrent chez les Français « *gros et gras* » selon l'expression de Raymond Breton<sup>14</sup>. L'Olive, gouverneur de la Guadeloupe, accusa néanmoins ces colons de trahison et prit en partie prétexte de cet événement pour déclarer<sup>15</sup>, en 1637, la guerre aux Callinagos dans le but d'occuper leurs places plus fertiles<sup>16</sup>. Si le conflit aboutit à l'expulsion de ces derniers de la Guadeloupe, les Amérindiens n'abandonnèrent pas pour autant leurs prétentions sur le territoire perdu ; ainsi une coalition de « Sauvages », venus en grand nombre de la Dominique et de Saint-Vincent, montèrent durant trois ans de nombreuses embuscades<sup>17</sup> à l'origine d'une atmosphère de terreur : « *Ils font sécher du coton, qu'ils mettent au bout de leurs flèches, puis font feu avec un bois qu'ils appellent mahau et, lançant la flèche allumée dans les cases des ennemis, leur donnent l'épouvante et y mettent le feu, d'autant plus aisément qu'elles ne sont couvertes que de*

---

<sup>12</sup> Il était alors accompagné de son confrère Charles de Saint-Raymond : ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 87-88

<sup>13</sup> BUTEL Paul, *Histoire des Antilles françaises*, Paris, Perrin, 2007, p 35-36

<sup>14</sup> L'expression est citée par ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 87

<sup>15</sup> Un lit de coton abandonné par un colon et pris par des Indiens contre « un porc et quelques fruits » fut le prétexte trouvé par L'Olive pour déclarer la guerre au peuple des Petites Antilles. Celui-ci obsédé par le déficit de vivres souhaitait surtout profiter abondamment des terres fertiles amérindiennes pour mettre fin à la famine : n'importe quel événement devint ainsi source de tension. BUTEL Paul, ...*op.cit.*, p 35-36

<sup>16</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 87

<sup>17</sup> *Ibid.*..., p 88

*roseaux et de feuilles*<sup>18</sup> ». Maurile de Saint-Michel, s'il ne vécut pas personnellement les ravages de la guerre, entendit parler durant son court périple américain des raids caraïbes qui, bien que mis en « désordre » par « les armes à feu<sup>19</sup> », rendait inenvisageable les missions<sup>20</sup>. Il fallut attendre l'arrivée du gouverneur Aubert, en 1640, pour arriver à un apaisement des relations<sup>21</sup> qui permit à Raymond Breton de lancer son expédition mais la paix fut néanmoins très courte puisque les conflits reprirent avec vigueur les années suivantes : en 1647 des tensions entre Français et Callinagos apparurent en effet au sujet de Marie-Galante<sup>22</sup> ; dans les années 1650, les Européens réussirent à prendre Grenade au prix d'une guerre impitoyable contre les Indiens<sup>23</sup> ; enfin de 1656 à 1658 des combats violents eurent lieu en Guadeloupe et en Martinique causant le départ de nombreux « Sauvages » de cette dernière île<sup>24</sup>. Cette « hémorragie » prit néanmoins fin le 31 mars 1660 par l'intermédiaire d'un accord de paix<sup>25</sup> qui légua aux Amérindiens des Petites Antilles la Dominique et Saint-Vincent – où beaucoup s'étaient déjà réfugiés – en échange de l'abandon de toutes prétentions sur les îles du royaume Bourbon (Martinique, Guadeloupe, Grenade, Marie-Galante)<sup>26</sup>. Ce traité vint finalement entériner une situation qui avait, certes, largement tourné à l'avantage des Français mais qui en contrepartie avait ruiné les espoirs de beaucoup de missionnaires.

La première conséquence de ces guerres fut humaine pour les Callinagos : beaucoup d'entre eux succombèrent en effet, au cours de leurs raids intempestifs, à la violence des armes à feu « qu'ils craignaient comme la foudre » selon Maurile de Saint-Michel<sup>27</sup>. Néanmoins nous ne pouvons pas faire reposer l'effondrement démographique des Amérindiens sur une supériorité militaire des européens qu'il est d'ailleurs nécessaire de relativiser. Les Français bénéficièrent autant du choc microbien que de leur puissance de feu pour prendre le dessus sur les indigènes : en 1668, le carme Ferdinand de Saint-Claude, mit en relief les dégâts de la petite vérole dont « les Sauvages ont estez grandement affligez a la Dominique ou tous les Jeunes sont presque morts et beaucoup des vieux<sup>28</sup> » ; de même qu'à Marie-Galante ce même religieux fut contraint de placer une famille d'Amérindiens dans un bois « pendant leur

<sup>18</sup> GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p 187

<sup>19</sup> *Ibid.*, p 188

<sup>20</sup> ROUX Benoît, *...* *op.cit.*, p 88

<sup>21</sup> BUTEL Paul, *...* *op.cit.*, p 37

<sup>22</sup> ROUX Benoît, *...* *op.cit.*, p 89

<sup>23</sup> BUTEL Paul, *...* *op.cit.*, p 39-40

<sup>24</sup> *Ibid.*, p 40

<sup>25</sup> Entre Français, Anglais et Amérindiens : ROUX Benoît, *...* *op.cit.*, p 100

<sup>26</sup> BUTEL Paul, *...* *op.cit.*, p 40-41

<sup>27</sup> GRUNBERG, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel*, *...* *op.cit.*, p 188

<sup>28</sup> Lettre 19 (86-88)

*maladie (...) de peur qu'ils n'eussent communiqué leur mal a nos negres et aux frencois de nostre caze*<sup>29</sup> ».

La seconde conséquence fut, elle, d'ordre géographique : s'il restait encore après 1660 quelques Callinagos à la Guadeloupe, en Martinique ou à Marie-Galante<sup>30</sup>, ceux-ci se faisaient néanmoins rares car la majorité était maintenant cantonnée dans les îles neutres de la Dominique et de Saint-Vincent où beaucoup s'étaient déjà réfugiés avant le traité de paix. Cette séparation, à ajouter aux guerres à répétition, éloigna irrémédiablement les religieux de leurs « cibles » donnant aux missions un caractère épisodique – sous la forme d'expéditions – au détriment d'un travail régulier et de longue haleine.

Dans ce contexte, les missionnaires furent parfois plus des diplomates au cœur des « guerres des Caraïbes » – pour reprendre les propos de Benoît Roux<sup>31</sup> – que des précepteurs. Pensons, ici, à la trajectoire de Raymond Breton qui tenta à plusieurs reprises de calmer les esprits des différents acteurs : dès 1636, il s'opposa déjà ouvertement à la politique conflictuelle menée par le gouverneur L'Olive<sup>32</sup> ; ensuite, en 1646, il fut même un véritable intermédiaire entre les deux clans puisque le capitaine<sup>33</sup> amérindien Baron vint le chercher pour apaiser les relations – suite à la mort de colons martiniquais à Sainte-Lucie au cours d'un raid callinago – entre son peuple et Charles Hoüel<sup>34</sup>. Quelques années plus tard, le dominicain Philippe de Beaumont prit le relais de son confrère en étant au cœur des négociations du traité de paix de 1660 qui eut d'ailleurs pour clause principale la conservation des missions à la Dominique et à Saint-Vincent<sup>35</sup>. Néanmoins, comme le rappelle Benoît Roux<sup>36</sup>, cette position privilégiée exposa aussi les religieux à des risques conséquents car les rapports entre les deux civilisations étaient évidemment loin d'être toujours harmonieux : en témoigne l'assassinat des jésuites Guillaume Aubergeon et François Gueimu à Saint-Vincent en 1654.

Bref, la guerre ruina beaucoup d'espoirs de conversion mais elle ne peut expliquer à elle seule le caractère exceptionnel des entreprises amérindiennes.

### *Le temps des seigneurs-propriétaires : une atmosphère explosive*

---

<sup>29</sup> Lettre 19 (96-99)

<sup>30</sup> Nous le voyons par exemple dans la lettre 19 (86-99)

<sup>31</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 99

<sup>32</sup> *Ibid.*..., p 99

<sup>33</sup> Le capitaine étaient des chefs caraïbes qui eurent souvent des relations privilégiées avec les Français et notamment les missionnaires : *Ibid.*..., p 90-91

<sup>34</sup> Raymond Breton envoya une délégation callinago de la Dominique à la Guadeloupe pour apaiser les relations : *Ibid.*..., p 100

<sup>35</sup> *Ibid.*..., p 100

<sup>36</sup> *Ibid.*..., p 100



La période troublée des premières années coloniales fut en effet loin d'aider les missionnaires à s'investir dans la quête des âmes.

La guerre civile freina en premier lieu les prétentions évangélisatrices des religieux et d'autant plus celles des dominicains et des capucins qui furent les principales victimes du pouvoir autoritaire des seigneurs<sup>37</sup>. N'oublions pas également en second lieu que les rivalités acharnées entre les ordres – conséquence directe de la création d'une structure polymorphe – eurent aussi pour objet la conversion des Callínagos. Ainsi, le préfet apostolique Pacifique de Provins, fort de sa charge de supérieur de l'ensemble des missionnaires des îles d'Amérique, refusa – sous l'influence des capucins – au père dominicain Raymond Breton de s'en aller pour la Dominique en 1646<sup>38</sup>. Bien que ce dernier passât outre l'interdiction du préfet, les querelles entre les congrégations apparaissaient clairement comme un frein supplémentaire aux entreprises évangélisatrices. Enfin, l'irréparable perte d'autonomie de la sphère spirituelle, suite à l'émergence des propriétaires, finit par ruiner les derniers espoirs du clergé pour l'instruction des Amérindiens<sup>39</sup>. Les seigneurs en imposant leur pouvoir aux missionnaires contraignirent en effet ces derniers à s'installer dans des paroisses pour lesquelles les ordres religieux se livraient une véritable bataille. La forme que prit la colonisation fut donc celle d'une prolongation d'un système français aux Caraïbes dans lequel les religieux devaient assurer les bienfaits spirituels de leur maître et de ses loyaux habitants<sup>40</sup> ; or cette création de communautés sédentaires s'opposait cependant totalement au rythme de vie des populations caraïbes insulaires. L'origine de ces dernières alimente encore aujourd'hui les débats historiques mais les mythes recueillis par les chroniqueurs français du 17<sup>ème</sup> siècle nous laisseraient penser que ces Callínagos auraient migré du continent sud-américain jusqu'aux Petites Antilles<sup>41</sup> : reste à savoir à quelle date<sup>42</sup> ? Néanmoins, de façon certaine, nous pouvons affirmer que ces Amérindiens pratiquaient sur les îles un semi-nomadisme<sup>43</sup> contraire à toute forme de vie paroissiale. Le fréquent mouvement de ces

---

<sup>37</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>38</sup> *Supra* : chapitre 4

<sup>39</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>40</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>41</sup> GRUNBERG Bernard, ROULET Éric, ROUX Benoît, « À la recherche du Caraïbe perdu » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 11

<sup>42</sup> L'archéologie reste incertaine sur cette date : certains ont exposé une arrivée au 13<sup>ème</sup> siècle ; l'archéologue canadien Louis Allaire a évoqué une migration protohistorique qu'il situait autour des années 1500 et qui serait donc concomitante à l'arrivée des Espagnols aux Caraïbes ; enfin une autre piste propose que le « phénomène caraïbe insulaire soit en fait un épisode rapide d'acculturation des populations des îles et d'Amérique du Sud aux XVe et XVIe siècles, consécutif à la conquête des Espagnols : *Ibid...*, p 13-14

<sup>43</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit*, p 90

populations accentua ainsi le caractère épisodique des missions, dépendantes des migrations rituelles des Callinagos<sup>44</sup>.

L'effondrement démographique des Amérindiens cumulé aux troubles politiques des premières années coloniales mit fin aux rêves de nombreux missionnaires de plus en plus contraints par les directives seigneuriales à se concentrer sur les activités pastorales : « *le zèle que nos Peres ont tousiours eu pour le salut de ces Barbares (Amérindiens) leur a fait rechercher toutes les occasions de travailler à leur conversion mais le grand nombre de François a tellement occupé ce peu de Peres que n'avons pû, raisonnablement, oster le pain aux enfants pour le donner aux estrangers*<sup>45</sup> (Pierre Pelleprat ;1655) ».

Dans ce contexte, le zèle évangéliste changea rapidement de figure et le callinago qui poussa pourtant tant d'hommes à rejoindre le Nouveau Monde disparut progressivement des priorités spirituelles – hormis pour certains laïcs<sup>46</sup> – au profit de son voisin de la Terre-Ferme. Les missionnaires, frustrés par l'échec insulaire, placèrent maintenant tous leurs espoirs sur les Indiens du continent américain dont ils souhaitaient faire leurs nouvelles cibles : les jésuites firent ainsi des Petites Antilles dans les années 1650 une tête de pont vers la Guyane<sup>47</sup> ; les carmes n'échappèrent pas également à cette tendance puisqu'en 1673 ils méditaient déjà « *depuis plusieurs années de passer dans la terreferme* » ce qu'ils n'osèrent pas « *n'ayant point eu de Bulle de mission de la Congregation de Propaganda* ». Ces propos de Séraphin de Jésus<sup>48</sup>, destinés à être transmis à la Propagande<sup>49</sup>, faisaient d'ailleurs peut-être référence au zèle du frère François qui en 1658 était prêt à tout sacrifier pour se rendre en Floride : « *C'est un home qui c'est déclaré à moy, qui a esté 16 ans parmy les sauvages, vivant come eux, il estoit dans les terres (...) [qui n'ont] jamais veu de vesseaux car l'emboucheure de la rivière est extremement difficile, et impossible dy entrer sans sçavoir le passage, et les sauvages sont là très bons, innocens qui couvrent leur nudité et ne font jamais de vices, c'est-a-dire de*

---

<sup>44</sup> Ces mouvements étaient aussi influencés par les nombreux raids des Callinagos contre leurs ennemis héréditaires qui étaient les « Arawaks » des Grandes Antilles (Tainos), du Vénézuéla ou de Guyane : « À la recherche du caraïbe... » *op.cit.*, p 11. Ainsi Raymond Breton et Charles de Saint-Raymond furent contraint en 1642 d'écourter leur séjour chez les Amérindiens des Petites Antilles qui portaient en expédition contre leurs ennemis de la Terre-Ferme : ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 91

<sup>45</sup> PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique, par le père Pierre Pelleprat*, 1655, p 68-69

<sup>46</sup> Le désengagement d'une bonne partie des religieux dans l'évangélisation des Amérindiens poussa certains laïcs à prendre leur place à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle. Pensons en ce sens à Claude-André Leclerc de Château-du-Bois qui en 1671 comptait dans ses quartiers de l'île de la Guadeloupe « 10 sauvages, 8 sauvagesses et 6 enfants » libres avec qui il travaillait à leur conversion : ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 101

<sup>47</sup> *Ibid.*... , p 98

<sup>48</sup> VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome,VI, 1927-1929), p 394

<sup>49</sup> Lettre au provincial d'Écosse. *Supra* : chapitre 4

*desbauches comme les aultres. (...) Bon Dieu, que n'ayie des ailles pour y voller ou que ny suis-je abandonné comme un S[ain]t François Xavier ! Si malheureux que je suis, j'ose faire cette comparaison. Ouy mon Dieu, je le désire de tout mon cœur et vous donne et abandonne sans réserve tout ce que m'avez donné. Informes vous partout si ny a point quelque vesseau qui aille vers là, et me mandes au plustost pour rendre responce a cet home qui me coniuere à genoux que j'y aille et qu'il y ira quand on feroit que me mettre à terre et me laisser la avec mon Dieu<sup>50</sup> ».*

L'extrait montre clairement que le dévouement des missionnaires français envers les Amérindiens a changé de territoire passant des Petites Antilles à la Terre-Ferme ; néanmoins cette mutation ne mit pas fin au zèle évangéliste dans les îles françaises d'Amérique où une nouvelle figure prit le relais des « Callinagos » dans le cœur des religieux.

### *L'esclave africain : le nouvel espoir des missionnaires*

*« Il y a une seconde moisson ; c'est des barbares negres du cap de vert, et autres lieux, dont il y a bon nombre, qui augmentera si on croit nos François, à qui ils sont forts utiles<sup>51</sup> ».* Le jésuite Jacques Bouton faisait en 1640 des Africains une seconde priorité après les Indiens qui représentaient au contraire pour ce religieux la première « moisson » en ces îles<sup>52</sup>. Trente-six ans après ses propos, Jean Mongin donna au discours jésuite une nouvelle tonalité en faisant de l'évangélisation des esclaves noirs la tâche la plus urgente et à laquelle il consacra d'ailleurs toute son énergie. Pour comprendre une telle évolution des priorités spirituelles, il faut ajouter à la disparition progressive de la figure de l'Amérindien, l'incroyable croissance démographique des Africains qui au cœur de la révolution sucrière des années 1660 débarquèrent par « cargaisons » entières dans les îles françaises d'Amérique<sup>53</sup>. Le carme Hyacinthe de la Sainte-Trinité ne resta pas insensible à ce changement de conjoncture puisqu'il souhaitait en 1669 démissionner de ses fonctions temporelles – propres au poste de vicaire – pour « *s'addoner entierement au spirituel a vacquer a l'instruction des negres ou gist icy la veritable mission (...) il en est venu cinq cent d'Affrique, ils ont l'esprit si grossier et si peu porté aux choses de Dieu qu'il n y a guere de difference entre eux et des bestes mais cela doit plustost encourager les veritables missionnaires que les desgousté : « non*

---

<sup>50</sup> Lettre 5 (72-86)

<sup>51</sup> BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique...*, Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640, p 133

<sup>52</sup> ROULET Éric, « De l'instruction des Nègres. Le jésuite Pelleprat et l'éducation religieuse des esclaves dans les Petites Antilles françaises au milieu du XVIIe siècle » dans GRUNBERG Bernard, *Les esclavages en Amérique coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2013 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale ; 6*) p 77

<sup>53</sup> *Supra* : chapitre 8

*veni vocare justos sed peccatores* » disoit le fils de Dieu <sup>54</sup>». Dix années après le zèle du frère François pour les Indiens de Floride, Hyacinthe de la Sainte-Trinité concentra lui tous ses espoirs sur la main d'œuvre servile africaine : ainsi, au même titre que les jésuites, les carmes changèrent également leurs priorités. Cet émerveillement devant cette nouvelle moisson contribua à déprécier la figure du Callinago, de plus en plus refoulée par les missionnaires, au profit de l'esclave : « *les nègres sont bien plus susceptibles de notre religion et de nos mystères que les Indiens et les Caraïbes : leur naturel est tout différent* » disait en ce sens le père dominicain Labat<sup>55</sup>. Malgré cet optimisme, l'évangélisation des « noirs » s'avéra, elle aussi, pleine de difficultés car l'économie de l'esclavage, bien qu'elle fût justifiée par les religieux<sup>56</sup>, n'était pas sans rentrer en contradiction avec les espérances spirituelles. La forte mortalité liée à la traite, le renouvellement permanent de la main d'œuvre, la négligence des planteurs dans l'instruction religieuse de leurs esclaves<sup>57</sup> étaient autant de points qui firent parfois passer les logiques économiques au-devant des priorités religieuses. Il convient donc de relativiser, au même titre que nous l'avons fait pour les Amérindiens, la place des « Noirs » dans les desseins des congrégations antillaises qui, au 17<sup>ème</sup> siècle, s'occupèrent avant tout et prioritairement de la cure des « Blancs ».

Néanmoins mon propos mérite d'être complété car les freins à l'évangélisation rencontrés par les missionnaires n'étaient pas uniquement liés à des faits politico-économiques indépendants de leurs volontés ; en effet, beaucoup de missionnaires s'orientèrent aussi volontairement vers les tâches pastorales après avoir subi de sérieux échecs dans leurs entreprises de conversion qu'elles fussent envers les esclaves ou les amérindiens. La transmission du message chrétien fut beaucoup plus délicate que ce que ces religieux s'imaginèrent sans doute dans leurs couvents français et leur frustration en devint encore plus grande.

### 3) *Transmettre la foi : une épreuve délicate*

Les carmes furent au cœur d'un vaste projet d'intégration à la fois sociale et religieuse qui consistait à faire de ces terres conquises une nouvelle France ; et de ces âmes à

---

<sup>54</sup> Lettre 20 (63-71)

<sup>55</sup> DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n. 4, 1967, p 532

<sup>56</sup> Outre Maurile de Saint-Michel (*supra* : chapitre 8), Pelleprat légitime l'esclavage en rappelant que c'est une pratique commune en Afrique tant au niveau de l'État qu'au niveau individuel : ROULET Éric, ...*op.cit.*, p 78

<sup>57</sup> Gabriel Debien oppose dans son article le 17<sup>ème</sup> siècle où les intérêts religieux seraient, selon lui, préservés à un 18<sup>ème</sup> siècle qui voit le pragmatisme économique l'emporter laissant ainsi les planteurs privilégier la rentabilité sur l'instruction des esclaves (même si des exceptions existent) : DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n. 4, 1967, p 525-555.

évangéliser de nouveaux Français<sup>58</sup>. Cette gigantesque opération de duplication – pour reprendre les termes de Carmen Bernard et Serge Gruzinski<sup>59</sup> – n’était-elle pas cependant quelque peu utopique ? Rien que l’adaptation des méthodes des missionnaires démontre les limites de telles ambitions monarchiques : ces derniers furent en effet bien plus les acteurs d’un syncrétisme religieux que les agents d’une totale acculturation.

« *En faire des Français* » : une utopie ?

La Compagnie des îles d’Amérique prévoyait que les Amérindiens qui se convertiraient à la fois catholique devaient être considérés comme des « naturels Français »<sup>60</sup>. Les missionnaires avaient donc pour objectif clairement établi d’intégrer ces Callínagos à la société coloniale du royaume mais pour les religieux cette entreprise ne pouvait se réaliser qu’au prix de longs et interminables enseignements visant à faire du Caraïbe un vrai chrétien. Ainsi, beaucoup de clercs refusèrent de baptiser des adultes amérindiens prétextant qu’ils n’étaient pas assez instruits pour ce sacrement : pensons à Raymond Breton qui eut par exemple ce type de réticences<sup>61</sup> ; de même qu’au carme Ferdinand de Saint-Claude qui ne voulut pas administrer cet acte symbolique aux parents d’une petite fille callínago jugeant qu’il « *serait bien ayse de les instruire davantage*<sup>62</sup> ». Néanmoins cette nécessité de catéchiser les âmes était rendue difficile par le semi-nomadisme des Amérindiens qui limitait les contacts entre les deux civilisations ; dans ce contexte, les missionnaires essayèrent donc à quelques reprises d’intégrer ces non-sédentaires au rythme européen et principalement sous deux formes.

D’abord, certains ordres, comme les capucins choisirent d’emmener en France des Indiens pour les baptiser en grande pompe<sup>63</sup> : les franciscains français s’étaient déjà faits remarqués par cette méthode avec trois Tupinambas du Brésil en 1613<sup>64</sup> et ils la réitérèrent en 1645 avec un Callínago nommé Louis en l’honneur du roi<sup>65</sup>. Ce dernier rentra à la Dominique sur la même navette que celle du carme Maurile de Saint-Michel qui, après l’avoir interrogé, se montra très sceptique sur l’efficacité de son baptême : « *Louis notre sauvage, étant interrogé par moi s’il n’avait point quitté la France à regret (...) répondit qu’il aimait mieux son pays.*

---

<sup>58</sup> DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p 14

<sup>59</sup> BERNAND Carmen, GRUZINSKI Serge, *Histoire du Nouveau Monde*, « La redécouverte de l’Amérique » dans *L’Homme*, tome 32, numéro 122-124, 1992, p 21

<sup>60</sup> ROUX Benoît, ...op.cit, p 99

<sup>61</sup> *Ibid.*..., p 96-97

<sup>62</sup> Lettre 19 (92-96)

<sup>63</sup> ROUX Benoit, ...op.cit, p 92

<sup>64</sup> À Paris, plus d’une centaine de capucins vint à la rencontre de ces Tupinambas : VAUMAS Guillaume de, *L’éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959 (thèse d’État de 1942, texte remanié), p 56-57

<sup>65</sup> ROUX Benoit, ...op.cit, p 92

*Il se réjouit donc grandement quand il aperçut sa patrie, plus encore quand il revit ses parents. Mais le comble de son plaisir fut de quitter ses habits, et reprendre ses premières coutumes<sup>66</sup> ».*

Les propos du Tourangeau, s'ils doivent certes être pris avec un certain recul, soulignent néanmoins les résultats très limités de ces conversions en grande pompe qui furent plus pour Benoît Roux une vitrine de promotion de l'action apostolique qu'un acte de foi réel<sup>67</sup> : ce Louis ne réussit en effet jamais à inculquer à son peuple les valeurs chrétiennes apprises durant son séjour.

Dans un deuxième temps, les religieux prirent aussi des initiatives pour fonder des collèges visant à instruire la jeunesse amérindienne. Ces institutions devaient être établies dans les colonies françaises à l'écart des communautés callinagos<sup>68</sup> autrement dit dans une structure européanisée. Néanmoins, l'ensemble de ces projets n'aboutirent pas : le premier d'entre eux était l'œuvre de Pacifique de Provins qui envisageait de créer un collège pour les fils de capitaines sous l'autorité directe du pape mais l'entreprise jugée utopique fut abandonnée<sup>69</sup> ; plus tardivement, en 1658, le gouverneur de la Guadeloupe se résolut à fonder un collège dans son île et d'en donner la direction aux carmes qui jugèrent « *la devoir accepter (...) pour les grands biens (...) qui en doivent sortir, d'autant qu'il s'y trouve des enfants des françois, des negres, et mesme quelques sauvages qui par ce moïen apprendront a servir Dieu, et avec le temps pourront aider a convertir les autres*<sup>70</sup> », cependant la suite de la correspondance laisse penser que cette proposition fut également sans suite. Ces deux échecs – bien que la faillite du séminaire tourangeau soit plus complexe<sup>71</sup> – démontrent qu'il était finalement très difficile, et presque utopique, d'intégrer ces populations dans un cadre chrétien et sédentaire ; au contraire – comme nous le verrons plus tard – il y a une inversion des rôles car ce sont plutôt les Callinagos qui vont intégrer les religieux et une partie des idées qu'ils véhiculent dans leur système, et non pas l'inverse<sup>72</sup>. Ainsi, sans réelle possibilité de maintenir les Caraïbes dans la foi catholique, les baptêmes furent très limités et essentiellement dirigés vers les cas les plus urgents autrement dit les mourants et les enfants<sup>73</sup> : le carme Ferdinand de Saint-Claude

---

<sup>66</sup> GRUNBERG Bernard, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel*, ...op.cit, p 185

<sup>67</sup> ROUX Benoît, ...op.cit, p 92

<sup>68</sup> *Ibid.*..., p 92

<sup>69</sup> *Ibid.*..., p 93

<sup>70</sup> Lettre 6 (27-33)

<sup>71</sup> Lié à la fois au peu d'effectif mais aussi au mode de vie contemplatif du Carmel qui s'éloigne quelque peu de ce type de tâche comme le dit lui-même le missionnaire Claude de Saint-Jean : lettre 6 (28)

<sup>72</sup> ROUX Benoît, ...op.cit, p 96

<sup>73</sup> « *Je n'ai baptisé que 4 personnes dont 3 moururent bientôt après, n'osant entreprendre davantage, d'autant que je ne voyais pas les moyens de les maintenir dans la créance que je tâchais de leur inspirer* » disait ainsi le dominicain Raymond Breton: *Ibid.*..., p 97



administra donc ce sacrement, en 1668, uniquement à « *une petite fille qui est morte*<sup>74</sup> » refusant au contraire de l'adresser à ses parents « *veu qu'ils n'estoient point en danger de mort*<sup>75</sup> ».

Cette difficulté à établir des contacts réguliers avec les populations indiennes des Petites Antilles n'existait pas du côté des esclaves africains qui avaient été, eux, contraints à se sédentariser dans les habitations sucrières. Les espoirs des religieux s'orientèrent donc de plus en plus vers ces âmes serviles qu'ils jugeaient mieux « assimilables » au système français ; et pour cela ils établirent un large plan d'intégration aussi bien dogmatique que culturel de ces Africains – dont le Code Noir de 1685 est l'aboutissement<sup>76</sup> – aux coutumes du royaume. Ces efforts leur permirent-ils d'avoir de meilleurs résultats que pour les Caraïbes ? À première vue oui ! Selon le récit de Pierre Pelleprat en 1655, les jésuites baptiseraient six cent « Noirs » par an<sup>77</sup>, adultes et enfants et les esclaves sortiraient même transformés de leur conversion<sup>78</sup> : « *quoy qu'ils ayent esté nourris dans la brutalité, plusieurs sont si chastes, et si honneste, quand ils sont Chrestiens, qu'ils subiroient plustot la mort que de commetre la moindre deshonesté*<sup>79</sup> ».

Pourtant le caractère massif de ces sacrements ne doit pas faire penser qu'ils se firent sans instruction au préalable : pour les jésuites, dominicains et carmes<sup>80</sup>, ces enseignements apparaissaient – au même titre que pour les Amérindiens – une nécessité et ils reprochèrent aux capucins d'avoir procédé à leurs débuts avec beaucoup trop de légèreté, de relâchement et de négligence<sup>81</sup> dans cette tâche en baptisant les nouveaux esclaves dès leur débarquement<sup>82</sup>. Les missionnaires mirent donc en place au 17<sup>ème</sup> siècle une pédagogie à grande échelle pour transmettre la doctrine chrétienne. Concrètement, elle se basait essentiellement sur le

---

<sup>74</sup> Lettre 19 (92-93)

<sup>75</sup> Lettre 19 (94-95)

<sup>76</sup> Le Code Noir encourage les mariages – tout comme les baptêmes – pour lutter contre le concubinage et la multiplication des mulâtres : DEBIEN Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974, p 262

<sup>77</sup> ROULET Éric, ...*op.cit.*, p 85

<sup>78</sup> *Ibid.*, p 85

<sup>79</sup> PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique*, par le père Pierre Pelleprat, 1655, p 64-65

<sup>80</sup> « *J'ai baptisé deux négresses adultes dans l'église de Cayonne après les avoir instruites à grand peine...* » disait Maurile de Saint-Michel pour qui l'instruction était donc un préalable nécessaire au baptême :

GRUNBERG Bernard, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel*, ...*op.cit.*, p 140

<sup>81</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974, p 257

<sup>82</sup> Éric Roulet souligna les critiques du jésuites Jacques Bouton en 1640 envers le travail des capucins : « *il y en a quelques uns de baptises mais dans une insupportable ignorance des mysteres de nostre foy* » : ROULET, ...*op.cit.*, p 79



catéchisme qui devait être récité aux « Noirs » tous les dimanches et les jours de fêtes avant ou après la célébration de la messe commune – tout dépend des paroisses – qui réunissait encore durant une partie du 17<sup>ème</sup> siècle les colons et leurs esclaves<sup>83</sup>. Cette instruction hebdomadaire pouvait même se subdiviser en plusieurs catégories : les non-baptisés recevaient ainsi des rudiments du christianisme avant le catéchisme réservé aux chrétiens – essentiellement des enfants – se préparant à la première communion<sup>84</sup>. Ce dernier sacrement n'était en effet pas absent des îles comme le souligne le témoignage du père Labat qui consacra en 1694 « *une semaine et une partie de la suivante à faire faire les Pâques aux nègres* »<sup>85</sup> ; en outre le religieux dominicain trouva dans la paroisse martiniquaise du Macouba, en cette même année, 64 esclaves sur 690 déjà communiés<sup>86</sup>. Cette quantité non-négligeable démontre bien que la pastorale put être, pour certains individus, assez poussée : du moins plus que quelques notions de religion. Bref, ce rendez-vous dominical était un moment privilégié<sup>87</sup> entre les missionnaires et les Africains que certains religieux attendaient même avec impatience : « *Trois iours apres n[ot]re debarquement, je commencay a faire icy le catechisme a nos negres et je continuray cet employ tous les dimanches avec d'autant plus d'affection que Dieu m'y fait trouver une joye meme sensible (1689)*<sup>88</sup> » disait en ce sens le carme Martial de Saint-Hyacinthe. Néanmoins les Tourangeaux au même titre que les autres congrégations ne limitèrent pas leurs actions pastorales à un seul jour de la semaine puisqu'ils avaient aussi la volonté d'exercer leur influence sur le quotidien des esclaves.

Dans cette optique, les missionnaires utilisèrent des outils servant à prolonger les instructions du catéchisme dominical jusque dans les plantations. Pierre Pelleprat nous décrit en ce sens des petits mémos contenant « *les principes de la Foy*<sup>89</sup> » et faits tout spécialement à l'attention des « Noirs »<sup>90</sup> : de quoi s'agissait-il exactement ? Pour Gabriel Debien, ces billets jésuites contenaient des rudiments de la religion qu'un engagé lisait et expliquait comme il pouvait<sup>91</sup> ; plus récemment l'historien Éric Roulet laissa sous-entendre, face au faible taux

---

<sup>83</sup> Progressivement se mit en place une séparation des offices et cela commença dès la fin du 17<sup>ème</sup> siècle (et ceci dès 1684 en Guadeloupe). Au 18<sup>ème</sup> siècle il existait donc des cérémonies réservées aux esclaves appelées « *messes des nègres* » : DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n. 4, 1967, p 536

<sup>84</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...op.cit*, p 264

<sup>85</sup> DEBIEN Gabriel, « La christianisation... »...*op.cit*, p 534-535

<sup>86</sup> *Ibid...*, p 535

<sup>87</sup> ROULET, ...*op.cit*, p 82

<sup>88</sup> Lettre 38 (26-30)

<sup>89</sup> « *Pour ce que les iours ouvriers, ils sont occupez au travail, on a dressé des billets qui contiennent les principes de la Foy dont on leur fait lecture, on a mesmes traduit en leurs langues le Pater, l'Ave, le Credo et les Commandements de Dieu pour le mesme suiet* » : PELLEPRAT, ...*op.cit*, p 58

<sup>90</sup> ROULET, ...*op.cit*, p 82

<sup>91</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...*, ...*op.cit*, p 264

d'alphabétisation des esclaves, qu'une partie de ces derniers pourraient être aussi des symboles ou des dessins utilisés comme support à la mémoire<sup>92</sup>. À côté de ces mémos, les religieux aimaient diffuser dans les habitations des objets de piété<sup>93</sup> tels ceux que nous décrit le carme Séraphin de Saint-Pierre : « *si vous aviez quelques images, agnus, catechismes, et autres dévotions pour les enfans et les naigres aux cathechismes et un crucifix en bosse (...) et un beau petit Jesus come il y a au novitiat* » (1658)<sup>94</sup>. Outre l'utilité de ces choses matérielles pour les instructions, elles étaient aussi transmises à certains esclaves pour servir de relais aux enseignements : les dominicains donnèrent ainsi à leurs « Noirs » des chapelets<sup>95</sup>.

La présence des missionnaires dans les plantations n'était pas uniquement liée à ces objets car ces derniers se déplacèrent également, à certaines occasions, directement dans les « champs » pour visiter les cases et s'assurer de la bonne pratique religieuse<sup>96</sup>. Sur ce dernier point, les clercs pouvaient compter sur des auxiliaires appelés par Gabriel Debien des « répétiteurs noirs » qui, dans chaque habitation faisaient les prières du matin et du soir, signalaient la conduite de chacun des esclaves et aidaient aussi les nouveaux à s'intégrer par le biais du christianisme<sup>97</sup>. Dans l'inventaire carme de Marie-Galante de 1671<sup>98</sup>, nous avons ainsi la présence de Jean dit « *l'aumosnier* » dont les occupations principales consistaient sans nul doute à poursuivre les actions des prêtres jusque dans les plants de cannes. Le projet d'évangélisation était donc ambitieux puisqu'il souhaitait un encadrement de tous les instants capable d'influencer aussi bien les croyances que les mœurs.

En effet, à côté de la pastorale, les religieux avaient pour but d'inculquer aux Africains un mode de vie chrétien et donc par ce biais français : l'existence de confessions pour les « nègres »<sup>99</sup>, certes très limitées et difficiles à mettre en place, prouvent bien cette volonté de faire adhérer les esclaves à des valeurs européennes ; tout comme d'ailleurs le nom de ces derniers.

---

<sup>92</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 82

<sup>93</sup> *Ibid.*..., p 82

<sup>94</sup> Lettre 8 (121-123)

<sup>95</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 82

<sup>96</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...*, ...*op.cit.*, p 264

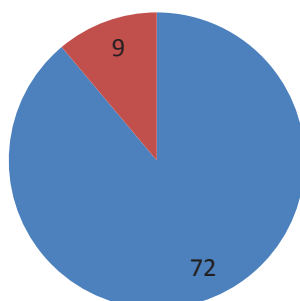
<sup>97</sup> *Ibid.*..., p 265

<sup>98</sup> Document 94

<sup>99</sup> Pour Gabriel Debien, ces confessions devaient être sommaires mais il souligne celles du père Margat qui disait en avoir confessé parfois plus de cent en une matinée et non sans mal (1781) : DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...*, ...*op.cit.*, p 259-260

## Les prénoms des esclaves dans les habitations carmes

■ Prénoms chrétiens ■ Prénoms non-chrétiens



Nous pouvons donc penser, d'après le graphique ci-dessus<sup>100</sup>, qu'au moment du baptême les esclaves changeaient d'identité en entrant dans le monde chrétien et cela passait essentiellement par le prénom avant de se poursuivre par le mariage que les missionnaires voulurent imposer dans les plantations.

### Les inventaires carmes : un indicateur des mariages<sup>101</sup>

	Marie-Galante 1671	Guadeloupe 1671	Guadeloupe 1681
<b>Couple avec 2 enfants ou plus</b>	3	1	4
<b>Couple avec 1 enfant</b>	2	3	1
<b>Couple sans enfants</b>	2	3	1
<b>Célibataires adultes (ou veufs)</b>	6	9	7
<b>Enfants seuls</b>	4		

Le tableau ci-dessus nous montre que les carmes se sont appliqués à administrer le sacrement du mariage aux « Noirs » : il y en eut au moins 7 à Marie-Galante de 1660 à 1671 et au moins 12 en Guadeloupe jusque 1681<sup>102</sup>. La manière dont les Tourangeaux classèrent les esclaves dans les inventaires – selon qu'ils fussent mariés ou célibataires – souligne leur

<sup>100</sup> Ce graphique a été fait sur 81 esclaves. Les prénoms des non-chrétiens sont : Auchou, Duboc, Adou, Alobe, Canart, Guibel, Tanga, Caracois et Jambe de bois (surnom mais a-t-il un prénom chrétien ?).

<sup>101</sup> Document 94 + 91, document 92 et document 84

<sup>102</sup> Ce chiffre ne comprend pas 2 couples mariés à la Guadeloupe en 1681 car ils l'étaient déjà en 1671

profond désir de créer sur les habitations des couples monogames incités à enfanter : cette entreprise d'acculturation visait donc à mieux annihiler la polygamie de certaines ethnies africaines pour les intégrer au contraire dans un système culturel chrétien. Ainsi, même les veufs étaient incités à se remarier : en Guadeloupe, Rodrigue après avoir perdu sa femme Marguerite eut pour seconde épouse Christine en 1681 ; de même que Marie après le décès d'Antoine prit pour mari Domdiègue<sup>103</sup>.

Cette méthode « globale » de christianisation prit néanmoins selon Gabriel Debien un sérieux coup d'arrêt au 18<sup>ème</sup> siècle où les maîtres des habitations seraient d'après lui plus négligents dans l'instruction religieuse de leurs esclaves<sup>104</sup>. D'ailleurs il suffit de s'apercevoir de l'évolution des inventaires – mise en avant par Arlette Gautier<sup>105</sup> – pour souligner un certain changement : alors qu'au 17<sup>ème</sup> siècle les « Noirs » étaient classés selon qu'ils étaient mariés ou non, au 18<sup>ème</sup> siècle, les planteurs en arrivèrent de plus en plus à les identifier selon leur genre (hommes, femmes ou enfants)<sup>106</sup>. De ce fait, la recherche du profit économique fut loin d'apporter aux religieux des conditions idéales pour leurs tâches d'autant plus quand nous savons que la forte mortalité de la population servile obligea les colons à constamment renouveler leur effectif ; dans ce cadre rien n'était acquis pour les missionnaires puisque le travail de conversion devait fréquemment être reproduit sur les nouveaux arrivants – appelés les bossales – tout juste débarqués d'Afrique. Nous pouvons donc émettre des doutes sur la réelle efficacité de cette politique de francisation : comment les esclaves auraient-ils pu en effet oublier tout ce qui constituait leur passé du jour au lendemain ? D'ailleurs avaient-ils le choix de se convertir ?

Je crois donc qu'après avoir exposé les cadres de cette entreprise d'intégration socioreligieuse, il convient de les nuancer.

### *Les missionnaires : acteurs d'un métissage culturel*

Du côté des Callinagos, le phénomène d'acculturation au contact des Européens fut loin d'être total, bien au contraire comme le remarqua Benoît Roux c'est plutôt l'inverse de ce que la logique coloniale souhaitait qui se produisit<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> Document 86

<sup>104</sup> Il parle même d'un mouvement de déchristianisation – aussi bien chez les « Blancs » que chez les « Noirs » – en s'appuyant sur l'intervalle de jours entre la naissance et le baptême des enfants esclaves ; il souligne également les mariages devenus plus rares : DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...*, ...*op.cit.*, p 258-259

<sup>105</sup> GAUTIER Arlette, *Les sœurs de solitude : femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Presses universitaires de Rennes, 2010, 272 p 76-82

<sup>106</sup> Il y a toujours des exceptions par exemple sur une sucrerie en Guadeloupe : GAUTIER Arlette, ...*op.cit.*, p 77-78

<sup>107</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 96

De la même manière qu'un Matteo Ricci adopta les coutumes des mandarins en Chine ou qu'un Roberto de Nobili revêtit le costume des brahmanes en Inde, les missionnaires antillais, quelque peu décontenancés au départ par le semi-nomadisme des Amérindiens, ont fait de véritables efforts pour intégrer les codes de cette civilisation afin de mieux transmettre le message chrétien. La figure phare de ce métissage culturel fut le dominicain Raymond Breton qui par plusieurs aspects mêla le christianisme à des apports callinagos. Ce dernier se plaça dès sa rencontre avec les Caraïbes dans une politique de séduction en s'intégrant aux cérémonies de réception locales basées sur des échanges réciproques de cadeaux<sup>108</sup> :

« Avec cela pour trouver entrée parmi eux et les attirer doucement, il leur faut donner nécessairement des petits présents ; en quoi la prédication sera d'autant plus recommandable encore qu'au lieu d'espérer le temporel pour le spirituel, il faut pour s'accommoder à leur humeur, pour leur pouvoir donner notre spirituel, leur faire des largesses temporelles<sup>109</sup> ».

Selon le jacobin Dupuis ces présents étaient ensuite distribués à tout le village et pas seulement au chef dont le pouvoir temporel était finalement limité<sup>110</sup>. Les efforts de Raymond Breton ne se limitèrent cependant pas à ces simples cadeaux car là où il apporta le plus fut sans doute dans ses travaux linguistiques si nécessaires à la pédagogie religieuse. Ainsi, le dominicain apprit la langue de ses missionnés – qui appartenait par sa structure et son vocabulaire à la famille arawak<sup>111</sup> – puis alla jusqu'à traduire les classiques de la foi en Callinagos dont l'oraison dominicale, l'Ave Maria, les dix commandements et enfin les dogmes de l'Église<sup>112</sup> ; n'oublions pas non plus ses dictionnaires franco-caraïbes à destination des futurs évangélisateurs que nous retrouvons, a priori<sup>113</sup>, dans l'inventaire des carmes<sup>114</sup>. Néanmoins ces traductions posèrent de profondes difficultés au dominicain<sup>115</sup> : comment, en effet, traduire des concepts qui n'existent pas dans le langage arawak ? Breton, lui-même,

---

<sup>108</sup> *Ibid.*..., p 91

<sup>109</sup> RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929, p 112. Disponible sur Manioc.org.

<sup>110</sup> Ce qui fait dire à Benoît Roux que le système d'évangélisation par les élites ne s'avérait pas totalement envisageable dans le cas des Callinagos : ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 91-92

<sup>111</sup> Les Caraïbes insulaires ne parlaient pas la même langue que celle pratiquée par la famille caribe en usage en Amérique du Sud. Leur langue appartenait à la famille arawak dont les origines proviennent de la région amazonienne : GRUNBERG Bernard, ROUX Benoît..., « À la recherche du Caraïbe perdu », ...*op.cit.*, p 11-12

<sup>112</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 94

<sup>113</sup> Il y eut un autre missionnaire à rédiger une grammaire et un catéchisme, le jésuite Julien Simon, mais celui-ci n'arriva aux îles qu'en 1669. Nos inventaires ont été faits en 1671 donc je suppose plutôt que les carmes possédaient les ouvrages de Raymond Breton : *Ibid.*..., p 94

<sup>114</sup> Dans les bibliothèques du Carmel antillais

<sup>115</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 94

souligna d'ailleurs les limites de son travail : « *je laisse les mots d'Église, de Trinité<sup>116</sup> et de Charité, n'en ayant d'autres assez significatifs en Sauvage. À dessein je me sers du langage le plus usité<sup>117</sup>* ». Dans ce but pratique l'essentiel du message apostolique semble avoir été transmis autour d'une opposition – bien que la société callínago ne fût pas dualiste<sup>118</sup> – entre *Icheiri* et *Mapoya* (ou *Maboyar*) : deux entités amérindiennes assimilés au Dieu et au Diable des chrétiens<sup>119</sup>. De nombreux missionnaires font ainsi référence à ces concepts dans leur pédagogie : Maurile de Saint-Michel voulut apprendre le signe de croix à un Caraïbe « *comme un excellent moyen pour résister au Maboyar* »<sup>120</sup> ; ce dernier souligna aussi que quelques Français attachaient « *des chapelets bénits aux cols* » des Callínagos « *pour les préserver du Maboyar* »<sup>121</sup> ; enfin Jacques Bouton nous rapporte qu' « *ils font volontiers le signe de la Sainte-Croix, et en plusieurs occasions prononcent volontiers le saint nom de Jésus et de Marie et reconnaissent par ce moyen qu'ils font fuir le maboïa* »<sup>122</sup>.

La figure du Diable ne laissait pas indifférente les Amérindiens – beaucoup se disaient même tourmentés et battus par celui-ci<sup>123</sup> – et les missionnaires semblent en avoir profité en l'utilisant avec abondance dans leur pratique d'autant plus que cette similitude entre les croyances caraïbes et le christianisme pouvait constituer pour eux une preuve supplémentaire de l'ancienne catholicité des Callínagos. Si d'un côté, les religieux firent l'effort d'utiliser le langage des indigènes, de l'autre côté, les Amérindiens ne furent pas non plus – à l'image de ce Maboyar – totalement inerte dans la réception des enseignements chrétiens. : que ressort-il donc du rapport de ces derniers avec les Européens ?

Certes, nous avons souligné précédemment que les Caraïbes se montrèrent assez hermétiques aux tentatives de francisation et de sédentarisation qu'ils subirent mais pour autant nous ne pouvons les considérer comme totalement passifs dans ce syncrétisme religieux. L'historiographie a longtemps donné l'image d'une population amérindienne figée dans le temps<sup>124</sup> et quelque peu fermée à cette mondialisation liée aux Grandes Découvertes ; or elle ne fut pas étrangère aux évolutions de son temps. Le jésuite Jacques Bouton mit en avant des

<sup>116</sup> Selon Benoît Roux, pour ce qui est de la Trinité, il semblerait que les missionnaires ont rapproché ce dogme d'une croyance callínago, commune à de nombreux peuples précolombiens, selon laquelle l'homme possède trois âmes : *Ibid...*, p 94

<sup>117</sup> *Ibid...*, p 94

<sup>118</sup> *Ibid...*, p 95

<sup>119</sup> *Ibid...*, p 95

<sup>120</sup> GRUNBERG Bernard..., *Missionnaires...*, ...*op.cit*, p 179

<sup>121</sup> *Ibid...*, p 180

<sup>122</sup> BOUTON Jacques, ...*op.cit*, p 137

<sup>123</sup> Dans la lettre 5 (78-79) ; et Maurile de Saint-Michel : GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit*, p 178

<sup>124</sup> GRUNBERG Bernard..., « A la recherche du Caraïbe perdu », ...*op.cit*, p 9-10

apports linguistiques communs : « *ils (Amérindiens) ont un langage particulier que je croy qui est fort difficile à apprendre ; mais en outre ils ont un certain baragouin meslé de François, Espagnol, Anglais et Flament ; le trafic et hantise qu'ils ont eu avec ces nations leur ayant fait apprendre quelques mots de leurs langages*<sup>125</sup> ». De plus, pour certains archéologues l'arrivée même des Callinagos aux Antilles serait consécutive à la conquête hispanique de l'Amérique<sup>126</sup> : autrement dit l'irruption massive des Européens dans le bassin caribéen ne fut pas sans impact, à tous les niveaux de la société, sur les Caraïbes insulaires<sup>127</sup>. En ce sens, ils purent emprunter quelques éléments du christianisme associés à leurs croyances : outre la corrélation entre le *Maboyar* et le Diable, les « Sauvages » considéraient les baptêmes comme un rituel magique propres aux enfants et aux mourants qui dans leur état ne craignaient guère les maléfices<sup>128</sup>. Rien n'anodin donc à ce que le carme Ferdinand de Saint-Claude eût des facilités à se diriger vers la jeunesse amérindienne : « *Il y avoit une belle moisson a faire car a presant ils souhaitteroint bien estre baptizez et principalement les anfans dont leurs peres sont bien ayse*<sup>129</sup> ». Ce dernier exemple doit cependant nous inciter à dresser un bilan mitigé de l'action des missionnaires : certes, si les Amérindiens pouvaient s'ouvrir aux civilisations extérieures, leurs emprunts reposaient avant tout sur des rites qui ne dénaturaient pas totalement leur identité primitive. Ainsi, au début du 18<sup>ème</sup> siècle, le dominicain Labat afficha une forme de désarroi au sujet des Caraïbes car s'il en vit qui « *sçavoient encore faire le signe de la Croix et les prières chrétiennes en leur langue, et quelques uns même en François* » ; cela restait néanmoins « *tout ce qui leur étoit resté des instructions que les pères Raymond Breton et Philippe de Beaumont leur avoient données pendant le long séjour qu'ils avoient fait avec eux*<sup>130</sup> ». Pour l'historien Benoît Roux, l'impact de l'enseignement des missionnaires sur la société callinago fut donc bien minime<sup>131</sup>. Hormis un vocabulaire enrichi de termes liés à religion catholique, les insulaires continuèrent par exemple, à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, à se faire inhumer selon leurs rites traditionnels et sans aucune influence chrétienne<sup>132</sup>. Les Amérindiens des Petites Antilles intégrèrent donc

<sup>125</sup> BOUTON Jacques, ...*op.cit.*, p 130

<sup>126</sup> Ils proviendraient d'Amérique du Sud (d'Amazonie) : GRUNBERG Bernard..., « À la recherche du Caraïbe perdu », ...*op.cit.*, p 11 et 14

<sup>127</sup> *Ibid.*..., p 14

<sup>128</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 97

<sup>129</sup> Lettre 19 (88-90)

<sup>130</sup> LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722] Tome 4, p 304-305. Dans cet extrait, le père Labat nous confie que les Amérindiens demandèrent des nouvelles des premiers dominicains venus en terre caraïbe (Breton ; Beaumont) bien qu'ils fussent morts depuis déjà une certaine date.

<sup>131</sup> ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 97

<sup>132</sup> *Ibid.*..., p 97



quelques éléments religieux – qu'ils trouvaient sûrement en lien avec une partie de leurs pratiques – amenés par ces Européens ; mais cela fut loin de modifier l'essentiel de leurs traits culturels initiaux : du moins au 17<sup>ème</sup> siècle. Le vaste projet d'intégration socioreligieuse du royaume échoua donc au profit d'un phénomène d'acculturation commun : Français et Callinagos s'apportèrent mutuellement et lancèrent par ce biais la créolisation – si chère à Édouard Glissant – du peuple antillais. À cette identité multiple du Caribéen doivent se rajouter les apports venus d'Afrique sans lesquels les îles d'Amérique n'auraient pas eu le même visage.

L'opération de duplication a-t-elle mieux fonctionné du côté des esclaves ?

Dans un premier temps nous pourrions le penser en voyant que les missionnaires ne firent pas autant d'efforts qu'avec les Callinagos pour intégrer les codes de ces ethnies africaines<sup>133</sup>. Rien que sur un plan linguistique nous ne trouvons pas de trajectoires aussi charismatiques que celle du père Raymond Breton qui consacra une partie de sa vie à étudier les cultures amérindiennes ; certes il y eut le jésuite Boutin qui avait acquis quelques connaissances sur le parler des peuples de la côte de Guinée mais il n'alla pas jusqu'à les utiliser dans des travaux de traduction<sup>134</sup>. Le bilan linguistique paraît donc bien faible et il s'explique aussi par la diversité des peuples africains qui put en décourager plus d'un : « *on compte dans les isles jusqu'à treize nations de ces Infideles, qui parlent toutes de differentes langues (...) Ce seroit un travail infiny d'entreprendre leur instruction en la langue qui leur est naturelle : il faudroit avoir le don des langues pour y reüssir : c'est pourquoy nous attendons qu'ils ayent appris le François pour les instruire*<sup>135</sup> ». Dans ce contexte, la stratégie fut toute autre que pour les Caraïbes puisque selon les propos précités du père Pelleprat, les enseignements religieux ne se faisaient que dans la langue des colons. L'apprentissage du français apparaissait donc comme un préalable essentiel à l'évangélisation<sup>136</sup> chose que reconnaissait l'ensemble des missionnaires. Maurile de Saint-Michel se montra même assez optimiste<sup>137</sup> sur leur capacité à assimiler cette langue étrangère : « *il y en a nombre qui vous entendent et parlent assez bon français*<sup>138</sup> » disait-il. Néanmoins la paroles du carme doit être quelque peu pondérée car le français acquis par les esclaves n'était pas le même que celui du Vieux-Continent : Jacques Bouton évoqua, en 1640, un parler « *sans les articles et autres*

<sup>133</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 86

<sup>134</sup> DEBIEN Gabriel. *Les esclaves...*, ...*op.cit.*, p 283. En outre, ce père exerça au 18<sup>ème</sup> siècle.

<sup>135</sup> PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 53

<sup>136</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 86

<sup>137</sup> *Ibid.*..., p 87

<sup>138</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit.*, p 140

*particules*<sup>139</sup> » ; quelques années plus tard, en 1682, le jésuite Jean Mongin utilisa, lui, le terme de « *jargon* » pour définir ces pratiques de communication<sup>140</sup>. Cette forme de français imparfait donna naissance à ce que nous pouvons appeler le créole dont le vocabulaire s'enrichit de mots africains, amérindiens et même hispaniques ou anglais ; et paradoxalement ce furent tout autant les missionnaires que les esclaves qui le promurent. En effet, les religieux se servirent de ce « *baragouin*<sup>141</sup> » pour se faire entendre et comprendre : « *nous nous accomodons cependant à leur façon de parler qui est ordinairement par l'infinif du verbe (...) On leur fait comprendre par cette maniere de parler tout ce qu'on leur enseigne : et c'est la methode que nous parlons au commencement de leur instruction (1655)*<sup>142</sup> ». À l'image de la méthode du Pierre Pelleprat, les clercs américains eurent finalement un rôle ambigu car en adaptant leur message apostolique ils finirent par valoriser des métissages linguistiques qui s'écartaient de leur modèle initial de francisation. Le projet d'intégration socioreligieux de la monarchie apparaissait finalement comme utopique car il était impossible pour les missionnaires de ne pas modifier leurs pratiques au contact de ces civilisations : le syncrétisme était en quelque sorte inévitable. Dans ce contexte, le christianisme ne put abolir totalement le passé des esclaves dont les coutumes africaines perdurèrent au sein même des plantations. Notons en ce sens la démarche plus que suspecte du carme Boniface de Saint-Georges qui envoya un « *negre consulter un devin en deux rancontres differantes tant pour scavoir si le R[évêrend] P[ère] vicaire revenoit et ou il etoit, que pour decouvrir et faire prendre, lier et ramener quelques uns de nos negres marons. Ce fut un nommé Jesubar*<sup>143</sup> ». Si nous pouvons nous étonner de l'initiative non-orthodoxe de ce religieux, elle démontre néanmoins l'existence de croyances autres que le christianisme dans les plantations. Ainsi, pour Éric Roulet il reste possible qu'un certain nombre d'esclaves aient vu dans le sacrement du baptême une manière de se protéger des sorciers et d'échapper aux sorts qu'ils pouvaient lancer<sup>144</sup>. La présence de ces rites prouve que le catholicisme né sur les îles était, dans sa forme, original car influencé par plusieurs éléments culturels aussi bien européens qu'africains ce qui n'échappa d'ailleurs pas aux yeux des missionnaires. Le dominicain Labat observa les funérailles des esclaves : il nota qu'après s'être mis à genoux et avoir récité les prières qu'ils savaient, ils mangeaient ce qui avait été apporté et buvaient à la santé du

---

<sup>139</sup> BOUTON Jacques, ...*op.cit.*, p 100

<sup>140</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 87

<sup>141</sup> *Ibid.*..., p 86

<sup>142</sup> PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 53-54

<sup>143</sup> Lettre 35 (52-60)

<sup>144</sup> ROULET, ...*op.cit.*, p 88

défunt<sup>145</sup>. Pour l'historien Pierre Pluchon se cachent derrière ces repas des célébrations héritées des croyances de l'Afrique dont des offrandes aux génies – qui veillent sur la case et la famille – et des danses<sup>146</sup> que le père Labat appelait « *calenda* »<sup>147</sup>. Dans ces conditions, rien d'étonnant à ce que le vaudou dont il était peu question au temps des colonies réapparaisse sous une forme créole encore plus radicale lors de l'indépendance d'Haïti<sup>148</sup>. Les Antilles entretenaient ainsi un mouvement continu où les cultures de l'Afrique et de l'Europe se frottaient les unes aux autres<sup>149</sup> mais ce métissage n'en fut pas moins vécu comme un échec pour nombre de religieux. Malgré leurs efforts, ils ne réussirent pas à extirper de leurs ouailles des éléments de leurs anciennes croyances et face à ce constat beaucoup se replièrent sur eux-mêmes rendant responsable de leurs faillites les missionnés dont ils ne pouvaient rien « tirer ».

### *Des religieux frustrés : l'abandon des tâches évangélisatrices ?*

Certains clercs ne s'imaginaient sans doute pas subir autant de difficultés dans la transmission de leur foi : un travail qui, il est vrai, demandait beaucoup de patience et de pédagogie.

Face à ce défi, les plus téméraires réagirent positivement en partant à la rencontre de ces populations, en s'intéressant à leurs cultures, en montant des outils facilitant l'assimilation des préceptes du Christ et même parfois en donnant de leur vie ; néanmoins le reste voyant le peu de résultats de ce dur labeur abandonna très vite ses prétentions préférant renfermer les missionnés dans des préjugés qu'ils n'essayèrent pas de combattre. Les missionnaires eurent ainsi une réaction identitaire : s'ils se disaient fiers d'appartenir à leur culture, ils dévalorisaient au contraire celle de ces « païens » si durs à évangéliser.

La description des Callinagos de Maurile de Saint-Michel – très largement inspirée de la classification du jésuite espagnol De Acosta<sup>150</sup> – est en ce sens un très bon exemple : « *ils diffèrent aussi quant au gouvernement et encore à présent il y en a de plusieurs sortes en Terre Ferme. Dans le Pérou, ils avaient jadis un roi qui, étant prisonnier des Espagnols, offrit pour sa rançon une chambre pleine d'or (...) À Guyane, ils oignent leur roi. À*

---

<sup>145</sup> PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française : des origines à la restauration. Tome premier, le premier empire colonial*. Paris, Fayard, 1991, 428-429

<sup>146</sup> *Ibid.*..., p 429

<sup>147</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...op.cit, Tome 4, chapitre VII, p 110-207

<sup>148</sup> « *La danse de Don Pèdre* » : PLUCHON Pierre, ...op.cit, p 429

<sup>149</sup> *Ibid.*..., p 431

<sup>150</sup> Le jésuite Joseph de Acosta dans son *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* (1589 et traduite en français en 1624) classifia le gouvernement des Amérindiens en trois catégories : les monarchies ; les communautés qui se gouvernaient par l'avis et l'autorité de plusieurs ; et enfin les Barbares sans foi ni loi que représentent les Insulaires découverts par Colomb.

*Timitinas, ils en ont deux, qui se font sans cesse la guerre. (...) D'autres ont une espèce d'aristocratie et république, avec un chef néanmoins, qu'ils appellent cacique. Et nos insulaires tiennent davantage de la démocratie, ou plutôt anarchie, car ils vont par bande comme bêtes sauvages, sans ordre, ni sans chef<sup>151</sup> ». Le carme, sous l'influence de l'auteur hispanique, opposa tout au long de son récit<sup>152</sup> les brillants Amérindiens de la Terre-Ferme – dotés de civilisations, de monarchies et de religions – aux Insulaires « *farouches et sauvages, cruels et moins propres pour la religion<sup>153</sup> »*. Les Callínagos apparaissaient ainsi, aux yeux du Tourangeau, au plus bas de l'échelle socioreligieuse des populations du continent américain et c'est pourquoi il en donna l'image d'être barbares « *qui ne sont ni hommes de Dieu, ni hommes de ciel, mais seulement hommes de terre, sans connaissance d'un premier être, sans lever les yeux au ciel, non plus que des porcs, pour voir d'où leur vient le bien dont ils jouissent<sup>154</sup> »*. Le plus inconcevable pour Maurile de Saint-Michel et qu'il avoua lui-même avoir du mal à croire était que, selon lui, ces Callínagos n'eussent pas de croyances en un être supérieur – au contraire des hommes de la Terre-Ferme – qui régit le monde, le mouvement du soleil et des astres<sup>155</sup>. Dans ce contexte, les missionnaires crurent bon de changer leurs priorités spirituelles : « *il n'est pas moins nécessaire et agreable à Dieu d'empescher que les anciens Chrestiens ne deviennent Sauvages que d'attirer les Sauvages à se faire Chrestiens<sup>156</sup> »* disait ainsi Jacques Bouton en 1640. Maurile de Saint-Michel reprit les termes de son confrère à peu près dans les mêmes termes<sup>157</sup> ce qui montre bien que les religieux, conscients des difficultés de leur entreprise, ont préféré se concentrer sur leur communauté catholique plutôt que de s'ouvrir à une civilisation considérée comme « trop » hermétique aux principes chrétiens. Néanmoins cette réaction identitaire pose un sérieux problème car comment Maurile de Saint-Michel peut-il se targuer, après seulement sept mois passés sur les îles, de comprendre aussi bien les Amérindiens qu'eux-mêmes ne se connaissent : il semblerait donc que ce carme s'inspirât avant tout dans sa définition de « l'Autre » de préjugés non-fondés – car les Callínagos avaient bien des croyances divines<sup>158</sup> – qu'il ne chercha pas à dépasser. Pourquoi ? Nous savons que le Tourangeau essaya en une occasion de*

<sup>151</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 186-187

<sup>152</sup> Le chapitre XX se nomme : « *Des Sauvages et de la différence de ceux de Terre-Ferme et des Insulaires* » : *Ibid...* p 177-185

<sup>153</sup> *Ibid...*, p 181

<sup>154</sup> *Ibid...*, p 179

<sup>155</sup> *Ibid...*, p 179

<sup>156</sup> BOUTON Jacques, ...op.cit, p 132-133

<sup>157</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 221

<sup>158</sup> Ce que Breton comprit aussi comme le montre son dictionnaire : ROUX Benoît, ...op.cit, p 95-96.

convertir un Amérindien mais devant les réticences de ce dernier<sup>159</sup>, il nous avoua préférer « rentrer dans soi-même, s'estimant heureux d'être né parmi les fidèles et d'avoir un Dieu<sup>160</sup> ». Autrement dit, Maurile comme beaucoup d'autres missionnaires fut sans doute quelque peu décontenancé par son échec qui l'incita plutôt à se « cloisonner » qu'à comprendre le Callinago.

L'ambiance culturelle européenne, remplie de condescendance, n'aida donc pas toujours les missionnaires à dépasser la barrière de la civilisation et beaucoup préférèrent ainsi se concentrer sur des tâches pastorales qui leur semblaient sûrement bien plus aisées. Ce processus, particulièrement vrai pour les Amérindiens, se vérifia aussi pour les esclaves.

Nous ne comptons pas les adjectifs péjoratifs utilisés pour décrire les Africains qui quand ils n'étaient pas infantilisés prenaient dans les écrits une allure bestialisée et à commencer par leurs caractéristiques physiques : « difformes<sup>161</sup>, hideux<sup>162</sup>, puants<sup>163</sup> » aussi bien carmes, jésuites, capucins que dominicains les assimilaient plus à des animaux qu'à des hommes ; en outre tous soulignèrent également leur couleur noire symbole de leur damnation<sup>164</sup>. Si leur apparence n'était guère enjolivée, il n'était pas non plus considérés comme des hommes vifs d'esprits<sup>165</sup> car « grossiers<sup>166</sup>, hébétés<sup>167</sup>, fainéants<sup>168</sup> ». Il ne fallait pas avoir d'attentes trop impatientes vis-à-vis d'eux : « peu à peu on en viendra à bout et on les instruira<sup>169</sup> » soulignait ainsi Jacques Bouton. Certes, si ces préjugés eurent la vie longue, ils purent aussi être remis en question : quand chez certains Français commençaient à naître une attirance ambiguë pour ces Noirs<sup>170</sup> ; des religieux se mirent, eux, à louer leur piété<sup>171</sup> parfois beaucoup plus remarquable que celle des colons. Le discours des religieux a donc quelque chose de

---

<sup>159</sup> Il montra le ciel à un Amérindien (qui parlait français) en lui disant qu'il abritait un grand seigneur mais le Callinago ne répondit rien ce qui, semble-t-il, vexa profondément Maurile : <sup>159</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 179-180

<sup>160</sup> *Ibid.*..., p 180

<sup>161</sup> *Ibid.*..., p 142

<sup>162</sup> PELLEPRAT Pierre, ...op.cit, p 56

<sup>163</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 142

<sup>164</sup> *Ibid.*..., p 142

<sup>165</sup> ROULET Éric, ...op.cit, p 79

<sup>166</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 140

<sup>167</sup> *Ibid.*..., p 140

<sup>168</sup> BOUTON Jacques, ...op.cit, p 101

<sup>169</sup> *Ibid.*..., p 100

<sup>170</sup> Arlette Gautier a montré, qu'après le dégoût, une attirance ambiguë est très vite née envers les esclaves ce qui n'était d'ailleurs pas au goût de tous les religieux : « On ne saurait mieux vérifier le proverbe qui dit que l'amour est aveugle, que dans la passion dérégulée de quelques-uns de nos Français qui se portent à aimer leurs négresses malgré la noirceur de leurs visages qui les rend hideux et l'odeur insupportable qu'elles exhalent qui devrait à mon avis éteindre l'ardeur de leur feu criminel » disait ainsi le dominicain Dutertre au 17<sup>ème</sup> siècle : GAUTIER Arlette, ...op.cit, p 137

<sup>171</sup> Le père Labat en arrivant en Martinique est témoin d'une piété remarquable chez les « Nègres » : DEBIEN Gabriel. Les esclaves..., ...op.cit, p 255

paradoxal car au contact de l'esclave ils furent aussi amenés à dépasser quelques-uns de leurs jugements préconçus propres à l'environnement culturel européen : ainsi, si d'un côté ils les qualifiaient de bêtes, ils n'en faisaient pas moins d'eux des chrétiens, au même titre que les Blancs, en les baptisant. De telles conceptions amenèrent au 18<sup>ème</sup> siècle quelques jésuites à s'élever dangereusement contre certaines injustices subies par les esclaves<sup>172</sup> mais cette opposition au pouvoir colonial n'enraya pas pour autant la force des préjugés que ces derniers – qui restaient toujours des hommes de leurs temps – partageaient également. La dépréciation du Noir fut donc constante durant la période moderne et elle n'a pu que freiner les désirs évangélistes de certains religieux : « *leur esprit si grossier (...) doit plutôt encourager les véritables missionnaires que les désagréables* »<sup>173</sup>. L'encouragement d'Hyacinthe de la Sainte-Trinité à dépasser le dégoût physique et moral démontre bien que tous les missionnaires ne se plaignaient pas forcément à instruire ces hommes trop « hébétés » à leur goût.

La difficulté à convertir, les incompréhensions linguistiques, le semi-échec du plan d'intégration socioreligieux, la condescendance culturelle des Européens furent donc autant de points qui contribuèrent à déprécier les tâches évangélistes envers ces populations païennes au profit d'autres activités spirituelles. Quelles sont-elles ?

Ces clercs frustrés dans leurs relations avec les Callinagos ou les esclaves orientèrent les missions vers de nouvelles priorités : la plus importante d'entre elles restait évidemment l'instruction des colons qu'il fallait absolument préserver dans la foi catholique pour éviter qu'ils ne succombent à la sauvagerie de ces terres caribéennes ; d'autant plus que certains d'entre eux étaient parfois sans aucun prêtre sur certaines îles<sup>174</sup>. Néanmoins l'esprit conquérant des âmes missionnaires put aussi trouver refuge dans d'autres combats exaltants, à commencer par leurs coreligionnaires irlandais, en grand nombre sur l'espace antillais, qu'il fallait sauver du joug de l'ennemi britannique. Les prêtres du royaume adressèrent donc aux Gaéliques des offices religieux et principalement à Saint-Christophe où les Français cohabitaient avec les Anglais<sup>175</sup>. Cette proximité ne fut cependant pas sans attirer la suspicion des protestants qui craignaient une alliance entre les coreligionnaires : selon le jésuite Pierre

---

<sup>172</sup> Les esclaves savaient qu'ils trouveraient dans les jésuites des hommes qui n'avaient pas peur de protester contre la manière dont ils les voyaient accuser d'empoisonnements et mener au supplice sans que leur culpabilité fût prouvée (Gabriel Debien). Le père Boutin (jésuite), le curé des nègres du Cap à Saint-Domingue au 18<sup>ème</sup> siècle enterrait les esclaves suppliciés malgré les murmures des blancs. Le Père Frérier s'élevait contre l'exécution d'esclaves simplement réputés coupables : DEBIEN Gabriel. *Les esclaves...*, ...*op.cit*, p 284

<sup>173</sup> Lettre 20 (69-70)

<sup>174</sup> Maurile de Saint-Michel fit une visite à des catholiques français réfugiés sur l'île de Saint-Eustache où ils étaient très minoritaires face aux protestants hollandais : GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit*, p 171-177

<sup>175</sup> *Supra* : chapitre 2



Pelleprat les autorités britanniques isolèrent en effet 120 Irlandais catholiques des plus fervents – pour éviter toute rébellion – sur l’île aux Crabes où beaucoup périrent<sup>176</sup>. Ces mauvais traitements ne firent néanmoins qu’augmenter le zèle des religieux qui trouvaient sûrement auprès de ces Gaéliques un certain réconfort contrastant avec leurs difficultés à convertir les Callínagos.

Si les missionnaires vinrent aux Antilles évangéliser des Amérindiens ou des Africains, ils ne s’attendaient peut-être pas à trouver sur leur chemin des protestants français. Les colonies du royaume formaient à leurs débuts de petits contingents d’ « hérétiques » venant essentiellement des ports de la monarchie<sup>177</sup> ; ces derniers parfois sans « temples » et sans « ministres » s’avéraient donc des proies très accessibles aux dires du jésuite Pierre Pelleprat<sup>178</sup>. Ce dernier annonça d’ailleurs en 1655 que son ordre avait réalisé depuis son implantation aux Caraïbes à peu près 1200 conversions de protestants<sup>179</sup> ; le carme Maurile de Saint-Michel se montra lui aussi très à l’aise avec les hérétiques puisqu’en quelque mois il en fit abjurer quatorze<sup>180</sup> alors que de l’autre côté son action envers les populations « païennes » se limita aux baptêmes de deux « négresses »<sup>181</sup>. Ces résultats sont symptomatiques des priorités du Tourangeau qui s’est finalement, durant son court séjour, beaucoup plus impliqué pour la cause protestante que pour les Callínagos ou les Africains. Il suffit de se reporter à son ouvrage pour en avoir le cœur net : dans celui-ci il prend en effet le temps de nous détailler point par point – les miracles, les martyrs, l’ancienneté, les prophéties et la conformité de la loi du Christ avec les bonnes mœurs – les éléments de son argumentation pour convaincre les hérétiques de leur erreur<sup>182</sup> ; en outre il ne nous cache pas sa tristesse après la mort d’un de ces calvinistes qu’il sauva de la damnation : « *le susdit La Fontaine mourut quatre jours après [la profession de foi] à l’hôpital, où il pleura amèrement, avant que d’entrer en l’agonie. Et lors que je lui demandai le sujet de ses larmes, il me répondit qu’il avait trop longtemps résisté aux inspirations du Saint-Esprit et différé sa conversion à notre foi. Il m’attira les larmes à yeux et confesse n’avoir jamais été plus touché, voyant que cet homme tout d’un coup étant devenu enfant de lumière et héritier du paradis*<sup>183</sup> ».

---

<sup>176</sup> PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 37-50

<sup>177</sup> Pierre Pelleprat parle des ports français infectés de « l’hérésie » parmi lesquels il cite La Rochelle et Dieppe : *Ibid.*..., p 24

<sup>178</sup> *Ibid.*..., p 25

<sup>179</sup> *Ibid.*..., p 25

<sup>180</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel*..., ...*op.cit.*, p 118-119 ; 191-195 ; 221 ; 232 ; 243-244

<sup>181</sup> *Ibid.*..., p 140. Il n’a pas baptisé de « Sauvages ».

<sup>182</sup> *Ibid.*..., p 120-125. Il a aussi débattu avec un ministre protestant à Saint-Eustache : *Ibid.*... p 173-175

<sup>183</sup> *Ibid.*..., p 192



Bref, le carme semble avoir pris immensément plus de plaisir à se consacrer aux protestants qu'aux autres âmes à évangéliser : quelles sont les raisons de ce curieux revirement des priorités ? Elles apparaissent assez simples, Maurile de Saint-Michel était finalement très à l'aise sur ces controverses dogmatiques propres à la civilisation européenne ; alors qu'au contraire il semblait démuné face aux populations amérindiennes et africaines dont les préoccupations lui paraissaient sûrement trop éloignées de ses habitudes.

La trajectoire du carme souligne donc comment l'angoisse de l'inconnu a aussi pu entraîner des religieux vers des pratiques qui leur étaient plus familières. Certes, si l'action envers les catholiques français était la tâche prioritaire des missionnaires, la conversion des protestants s'avéra néanmoins assez limitée par rapport aux baptêmes des esclaves et elle fut, semble-t-il, de plus en plus minoritaire avec la diminution progressive de la population hérétique sur les îles, victime, il est vrai, de la politique répressive de Louis XIV ; de même que le combat pour les Irlandais ne put prendre autant de place sur le théâtre missionnaire antillais que l'instruction des Africains.

Cependant ces occupations constituaient, à l'image de Maurile de Saint-Michel, des repères rassurants pour des missionnaires déracinés de leur continent européen.

L'ensemble des ordres religieux partirent aux Antilles avec des objectifs communs qui étaient à la fois d'évangéliser les Amérindiens mais aussi de préserver la foi des catholiques français. De ces deux priorités, seule une a finalement réussi à perdurer et ce n'est sans doute pas celle, paradoxalement, qui a poussé les clercs à traverser l'Atlantique. Qu'est-il donc advenu de l'idéal apostolique, formé en Europe, de ces missionnaires ? Les religieux n'auraient-ils pas échoué dans leur rôle de sauveurs ?

Les ambitions primitives des clercs ont évidemment dû se confronter sur place à une toute autre réalité : d'une part parce que la figure du Callínago qui suscita les vocations s'effaça au profit de celle de l'esclave ; d'autre part car ils ne s'imaginaient peut-être pas devenir les acteurs d'un métissage culturel aux conséquences profondes sur nos sociétés actuelles ; enfin car devant l'impossible réalisation de leur projet de francisation, beaucoup se rétractèrent vers des tâches qui n'étaient pas celles du missionnaire au strict sens du terme. Sans négliger la place importante et primordiale des conversions dans la période coloniale, il semblerait que les religieux antillais furent donc plus des pasteurs que des évangélistes au détriment de leur objectif originel de conquête des âmes : et c'est en ce sens que nous pouvons parler d'un partiel échec. La frustration put ainsi gagner l'esprit de tous ces hommes – qu'ils fussent carmes, capucins, dominicains ou jésuites – qui n'eurent pas toujours le rôle escompté dans ces Caraïbes.

Les Tourangeaux, dans ce panorama, ne font pas d'exception : ils ressemblaient finalement dans leurs ambitions, dans leurs méthodes d'instruction, dans l'évolution de leurs priorités mais aussi dans leurs déceptions à tous les autres missionnaires. Si du point de vue des mentalités religieuses ils se rapprochaient de leurs rivaux ; il en alla tout autrement du côté des résultats de leurs entreprises spirituelles.

## 2) Des missionnaires particuliers : des résultats moindres dans l'action spirituelle

Les carmes américains se singularisèrent par leur identité paradoxale en étant à la fois contemplatifs et missionnaires. Cette particularité, si certains Tourangeaux voulurent en faire une force, porta néanmoins préjudice aux entreprises antillaises : pensons en ce sens à l'impopularité du travail missionnaire parmi les religieux, à son effectif amoindri ou à son absence de garanties juridiques. Nous sommes donc en droit de nous demander quelle put être l'ampleur de leur pratique missionnaire dans ces conditions peu favorables. Étaient-ils encore une fois dépassés par leurs concurrents ?

### a) Les Amérindiens : une quasi-absence de résultats pour le Carmel

Tous les ordres religieux étaient venus aux Antilles pour instruire les colons et évangéliser les Amérindiens mais nous venons de voir que de ces objectifs initiaux seul un fut vraiment effectif. Néanmoins, si la volonté d'intégrer les Callinagos fut un échec global, nous ne pouvons cacher qu'il exista des disparités selon les congrégations car certaines se sont effectivement plus impliquées que d'autres dans cette tâche : qu'en était-il du Carmel parmi celles-ci ?

Le 4 avril 1646, le sieur de Nouaily demanda aux Tourangeaux de l'accompagner à Grenade pour venir en aide aux « Sauvages » de cette terre mais l'expédition échoua devant une coalition d'Amérindiens formée sur l'île pour empêcher toute incursion étrangère<sup>184</sup>. L'avortement de l'entreprise ne signifia pas pour autant l'abandon de toutes prétentions évangélisatrices pour le Carmel puisque nous savons d'une part que dès 1647 Maurile de Saint-Michel profita de l'arrivée de deux « Sauvages de la Dominique à Saint-Christophe » pour essayer d'« apprendre le signe de croix » – vainement – à l'un d'entre eux<sup>185</sup> ; d'autre part les inventaires montrent que bibliothèques du Carmel étaient garnies des ouvrages de

---

<sup>184</sup> *Supra* : chapitre 3

<sup>185</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 179-180

Raymond Breton<sup>186</sup>. Autrement dit, malgré le caractère imprévu que prit leur mission, les Tourangeaux n’avaient jamais cessé d’espérer ramener à la vraie foi ces âmes perdues.

Ces ambitions contrastent cependant avec les très faibles résultats des carmes en matière de conversion des Callinagos car la correspondance ne fait mention que de trois éléments à ce sujet.

Le premier c’est le projet de fondation d’un collège en Guadeloupe où serait accueillie la jeunesse des îles aussi bien les « *enfants des françois, des negres, et mesme des sauvages*<sup>187</sup> » mais celui-ci – comme nous l’avons vu – n’a probablement jamais vu le jour. En second lieu, le frère François, si désireux de s’en aller en Floride, disait en 1659 être « *tous les jours de Caresme par les cases* » où « *il a tout veu en particulier les naigres et sauvages*<sup>188</sup> » ; néanmoins il ne parle à aucun moment de baptêmes ou de conversions au contraire de son confrère Ferdinand de Saint-Claude supérieur à Marie-Galante. Ce dernier est sans doute celui qui a œuvré le plus pour la cause amérindienne, il semblerait en effet qu’il ait recueilli sur son habitation une famille de six Callinagos affectés de la petite vérole – préservés à l’écart, dans un bois, pour éviter la contagion – parmi lesquels il baptisa une petite fille peu avant son décès et instruisit aussi ses parents en vue de ce même sacrement<sup>189</sup>.

Ces actes d’évangélisation, s’ils paraissent mineurs, sont bien les seuls recueillis dans la correspondance. Certes, l’état fragmentaire des archives peut laisser envisager la possibilité d’autres cas de conversion mais nous pouvons affirmer qu’ils furent dans ce cas très peu nombreux car les religieux ne se seraient pas privés d’en témoigner ou de nous le rappeler tant ce genre de réussites était déjà très rarissime à cette époque. Les migrations des populations amérindiennes – contraintes à se réfugier, entre 1637 et 1660, sur les îles neutres de la Dominique et de Saint-Vincent – tendent d’ailleurs à confirmer ces faibles résultats car le Carmel n’a en effet jamais pu monter d’expéditions vers ces territoires au contraire des autres ordres.

**Tableau 1 : les dominicains à la Guadeloupe**<sup>190</sup>

Date	Qui ?
5 janvier 1642 - 12 mars 1642 :	Raymond Breton et Charles de Saint-Raymond
16 janvier 1646 - début septembre 1646 :	Raymond Breton
20 septembre 1646 -12 mars 1647 :	Raymond Breton

<sup>186</sup> Document 92

<sup>187</sup> Lettre 6 (31-32)

<sup>188</sup> Lettre 5 (64-65)

<sup>189</sup> Lettre 19 (88-101)

<sup>190</sup> Je m’inspire beaucoup pour ce tableau des écrits laissés par Breton et étudiés par Joseph Rennard : RENNARD Joseph, ...*op.cit*, p 176

Séjour de trois après la Pentecôte 1647	Raymond Breton
Fin 1647 - août 1648 :	Raymond Breton
1649-1651 :	Raymond Breton
Années 1660 :	Expéditions de Philippe de Beaumont

**Tableau 2 : les jésuites à Saint-Vincent<sup>191</sup>**

1652-1652	André Déjan (retour prématuré : mordu par un serpent)
Début 1653 - 23 janvier 1654	Guillaume Aubergeon (assassiné)
1653-1653	Passage de Pierre Pelleprat
Fin 1653 - 23 janvier 1654	Le père Gueimu (assassiné)
Fin années 1650 - 1705	2 jésuites sont entretenus par le roi à Saint-Vincent durant cette période (1 missionnaire et 1 frère coadjuteur)
1668	Passage d'Étienne de la Pierre

Dominicains et jésuites avaient donc une longueur d'avance sur les Tourangeaux qui étaient les seuls – les capucins ayant été expulsés des îles entre 1646 et 1664 – à ne pas s'être dirigés vers les zones amérindiennes au début de la période coloniale. Pourquoi ?

D'abord parce que certaines congrégations leur refusèrent ce droit : « *les R[évérands] Peres Jacobins estans allés faire une mission aux sauvages de la Dominique ne veulent pas souffrir que nous y allons a moins de dependre d'eux (...) je croy bien que leur intention est bonne mais j'ay bien de la peine a me persuader que ce zele la soit selon la science de Dieu<sup>192</sup>* ». Si cette phrase est révélatrice des querelles entre les ordres, elle n'est pas non plus sans faire émerger quelques doutes sur les réelles capacités du Carmel car à en croire la proposition jacobine, les Tourangeaux n'étaient en effet pas en mesure de réaliser seuls ce type d'aventures. À quoi cela pourrait-il être dû ?

Mettons d'abord en relief que les problèmes récurrents d'effectif n'aidèrent pas l'ordre dans cette tâche bien que nous ne puissions, à mon avis, nous limiter à cela. Au contraire des dominicains, les carmes ne possédaient pas les fameux droits de la Propagande<sup>193</sup> et en l'occurrence ils ne pouvaient donc réaliser ce genre d'entreprise sans tomber dans l'illégalité : c'est sûrement pour cela que les jacobins ne voulurent « *pas souffrir* » qu'ils aillent en ces lieux sans eux. L'absence de facultés apostoliques s'avérait en effet être un poids important dans la pratique quotidienne des missionnaires puisque sans elles ils ne pouvaient non plus se diriger vers la Terre-Ferme.

<sup>191</sup> Je me suis aidé des écrits de : PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 67-83 ; LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 4, p 375 ; ROUX Benoît, ...*op.cit.*, p 98

<sup>192</sup> Lettre 9 (31-38)

<sup>193</sup> *Supra* : chapitre 4

La disparition des Callínagos des priorités des missionnaires fit du continent américain le refuge des derniers espoirs d'une évangélisation des Amérindiens. D'autant plus que beaucoup de religieux français, influencés en partie par la classification Jose de Acosta, s'imaginaient les « glorieuses » civilisations de la Terre-Ferme moins réticentes à une conversion que les « farouches » insulaires : « *le fruit est plus grand et les conversions plus faciles et ordinaires dans les cantons de la Terre-Ferme, où il a été baptisé depuis deux cent ans un nombre innombrable de Caraïbes et de Sauvages*<sup>194</sup> ». À l'image de ces propos de Maurile de Saint-Michel, les carmes espéraient – au même titre que leurs confrères – rejoindre ces terres si fertiles pour le christianisme mais leurs rêves furent très vite brisés par la faiblesse de leurs moyens : ainsi, malgré son appel à Dieu, le frère François ne rejoignit jamais la Floride<sup>195</sup> ; de même que les requêtes tourangelles adressées à la Propagande, en 1673, pour passer vers le Continent demeurèrent sans réponses<sup>196</sup>.

L'organe romain préféra en effet soutenir dans cette tâche les franciscains qui participèrent de 1647 au 26 décembre 1653 à une entreprise coloniale en Guyane qui, bien que promue par le dicastère<sup>197</sup>, échoua néanmoins rapidement<sup>198</sup>. Les jésuites profitèrent cependant de cette faillite capucine pour prendre pied à Cayenne à partir de 1664<sup>199</sup> qui devint, semble-t-il leur priorité en matière d'évangélisation amérindienne. La compagnie d'Ignace de Loyola ne laissa en effet durant tout le 17<sup>ème</sup> siècle que deux de ses membres – dont un missionnaire et un frère coadjuteur<sup>200</sup> – sur l'île de Saint-Vincent qu'ils songeaient d'ailleurs, selon le père Labat, à abandonner en 1705 devant les faibles résultats de cette entreprise où périrent plus de religieux qu'il n'y eut de Callínagos à venir à la foi<sup>201</sup>.

Ce changement d'état d'esprit était révélateur des nouvelles ambitions des clercs antillais qui s'intéressaient maintenant bien plus aux esclaves africains qu'aux Caraïbes.

---

<sup>194</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p 181

<sup>195</sup> Lettre 5 (62-87)

<sup>196</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...op.cit, p 392-394

<sup>197</sup> VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Impr. Express, 1942 (thèse d'État, Lettres), p 272-273

<sup>198</sup> Face à la menace des Indiens, le fort Saint-Michel de Céperou est abandonné le 26 décembre 1653 :

GRUNBERG Bernard... *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...op.cit, p. 7

<sup>199</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...op.cit, Tome 1, p 231

<sup>200</sup> *Ibid...*, p 231

<sup>201</sup> « *Ils y ont perdu quelques religieux, qui ont été massacrés par ces sauvages et songeoint à porter ailleurs leur mission en 1705 parce que les Caraïbes avoient encore résolu de se défaire des deux qui y étoient, et qui ne se sauvèrent que par une espèce de miracle* » LABAT Jean-Baptiste, ...op.cit, Tome 4, p 375.

Le père Labat rajouta que cette mission était pour lui bien inutile : « *Tout le progrès que les missionnaires ont fait jusqu'à présent chez ces sauvages a été de baptiser quelques enfans, qui étoient à l'article de la mort : car pour les adultes on y a été trompé tant de fois qu'on ne se 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* » : *Ibid...*, Tome 4, p 448-449

b) L'évangélisation des esclaves africains au 17<sup>ème</sup> siècle : un Carmel limité ?

Capucins, dominicains et jésuites ont tous tenté leur aventure dans de multiples espaces amérindiens – que ce soit dans les îles caribéennes ou en Guyane – mais le Carmel lui les ignora : ces moindres résultats sont-ils aussi vrais pour l'évangélisation des Africains ?

Dans un premier temps, nous aurions tendance à penser que les Tourangeaux furent plus actifs dans ce domaine car ils étaient parmi les premiers, avec les jésuites, à posséder des plantations peuplées d'esclaves. Dès 1650, les carmes bénéficièrent en effet d'une très belle habitation à Saint-Christophe – auxquelles s'ajoutèrent celles de la Guadeloupe (1651) et de Marie-Galante (1660)<sup>202</sup> – où ils avaient donc des possibilités de rentrer en contact avec la main d'œuvre servile, de l'instruire et de la catéchiser comme le fit tous les dimanches le père Martial de Saint-Hyacinthe à la Basse-Terre en 1689<sup>203</sup> : néanmoins pouvaient-ils délivrer – au même titre que leurs confrères – des sacrements à ces « Noirs » sans l'acquisition des fonctions apostoliques romaines ?

La question n'est pas si simple car les pratiques ne furent vraisemblablement pas les mêmes selon les lieux et selon les temps. La faiblesse juridictionnelle de la Propagande dans les premières années des colonies françaises nous laisse envisager que les carmes – soutenus par les propriétaires – purent outrepasser aisément le droit missionnaire au cours des premières décennies après leur implantation. En ce sens, Maurile de Saint-Michel baptisa deux « *négresses* » à Cayenne en 1647 alors que sa fonction ne l'autorisait pas<sup>204</sup> ; de même que Claude de Saint-Jean soulignait en 1658 que les conversions d'esclaves étaient encore trop limitées dans son ordre<sup>205</sup>. À en croire ce dernier les Tourangeaux semblaient donc administrer quelques sacrements – bien qu'ils fussent très limités – mais cette situation devint néanmoins de plus en plus critique avec le temps et la montée en puissance des institutions romaines.

Dès la fin des années 1660 émergent en effet des premières fissures dans la pratique du Carmel. Nous les retrouvons de prime abord dans les propos pleins de paradoxe d'Hyacinthe de la Sainte-Trinité car si celui-ci affirma son zèle pour la cause des « nègres<sup>206</sup> » il ne témoigna d'aucune action concrète à leur égard ; au contraire il reprocha même à sa congrégation de manquer à son devoir : « *les religieux qui s'en sont retournés qui descendent*

---

<sup>202</sup> *Supra* : chapitre 8

<sup>203</sup> Lettre 38 (26-30)

<sup>204</sup> GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit.*, p 140

<sup>205</sup> Lettre 6 (42)

<sup>206</sup> Lettre 21 (14) ; lettre 23 (30-31)

*cette mission disant qu'il n'y a point icy à travailler, c'est qu'ils se servent de ce faux pretexte pour couvrir leurs lascheté et faineantise (...) car ils negligeoient de visiter les pauvres negres, les instruire et les cathechiser qui est pourtant la vraye fonction d'un missionnaire et a quoy s'addonnent les R[évères]ds peres Jesuittes dont ils sont estimez des peuples ce qui devoit nous faire honte a nous mesmes et nous exciter a les imiter<sup>207</sup> ». Il est vrai que les jésuites à cette époque s'étaient déjà pleinement lancés dans l'évangélisation des Africains : rien qu'en 1655 Pierre Pelleprat parlait de 600 « Noirs », adultes et enfants, baptisés par son ordre en à peine une année<sup>208</sup>. À côté de ces résultats, le Carmel – tourmenté par ses querelles internes – faisait bien pâle figure puisque la correspondance ne nous fait état d'aucun baptême ni de mariage en cette fin des années 1660. Est-ce que cela signifiait que les Tourangeaux laissaient ces tâches aux autres ordres ?*

Il est probable que le manque d'effectif cumulé au problème du droit missionnaire les contraignit à abandonner la pratique sacramentaire sur certaines îles où ils cohabitaient avec d'autres congrégations : à savoir la Guadeloupe et Saint-Christophe. Néanmoins, à Marie-Galante où seul le Carmel était présent : qui d'autres que ces derniers aurait pu les administrer ? Cette constatation est d'ailleurs le principal argument d'Alexis de l'Assomption dans ses requêtes adressées à Rome (1673) pour l'obtention des facultés apostoliques :

*« Ils ne peuvent refuser [la mission pour] Mariegalante, mesme en conscience car à qui s'adresseroient ces insulaires pour leurs dispenses et autres necessités mais surtout les negres qui se font baptizer en si grande quantité et qui se trouvent assez souvent desja mariéz en des degrés deffendus de l'Eglise<sup>209</sup> ? Ce seroit en les retirant d'un precipice les jetter dans un autre par de veritables concubinages au lieu de mariages. Tout cecy est de la derniere consequence pour le bien des ames, dont chacune vaut tant<sup>210</sup> ».*

Nous savons par l'intermédiaire des inventaires de la correspondance de Rennes<sup>211</sup> qu'une partie des esclaves des plantations du Carmel étaient mariés en 1671 : qui avaient-ils donc pu leur conférer ce sacrement ? À Saint-Christophe et en Guadeloupe il reste possible que les jésuites l'aient administré à la place des Tourangeaux mais à Marie-Galante ce ne put vraisemblablement pas être le cas. Jusqu'aux années 1670, la situation du Carmel était donc très ambiguë car de par leur faiblesse juridictionnelle ils furent sûrement contraints – au

<sup>207</sup> Lettre 20 (85-98)

<sup>208</sup> ROULET Éric, ...*op.cit.*, p 85

<sup>209</sup> Le carme fait ici référence aux règles de consanguinité établies par la papauté : le mariage était impossible en Europe, sauf dispense, lorsqu'il y avait entre les conjoints une parenté au 4e degré (trisaïeul commun). Les conceptions de la parenté et de la consanguinité n'étaient donc pas les mêmes chez ces esclaves qu'en Europe.

*Infra* : chapitre 9.

<sup>210</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 396

<sup>211</sup> *Infra* : chapitre 9



moins à Marie-Galante – à exercer certaines tâches de manière illicite. Comment cette situation évolua-t-elle par la suite ?

De 1678 jusque la fin de la correspondance la faiblesse de la pratique sacramentaire semble avoir perduré car les écrits des missionnaires parlent plus des esclaves comme une force de travail qu'un objet spirituel : la seule notification en ce sens provient de Martial de Saint-Hyacinthe qui, selon ses termes, prit plaisir à catéchiser les « nègres » tous les dimanches<sup>212</sup>. Néanmoins, aucune trace de baptême, de communion, de mariage, d'eucharistie ce qui nous laisserait penser que les carmes se limitaient aux instructions. Gabriel Debien<sup>213</sup> vient d'ailleurs nous conforter dans cette impression. Ce dernier souligna en effet que les jésuites mirent en place les premiers ce qui était appelé le curé des nègres autrement dit celui qui dans les grosses paroisses eut le soin particulier des esclaves. Cette charge fut créée en 1684 quand sur leur demande Blénac et Bégon, gouverneur et intendant des îles françaises d'Amérique, établirent les limites des paroisses de la Guadeloupe. Ils décidèrent que les carmes seraient les curés des Blancs, et que les jésuites se chargeraient des Noirs du quartier qui s'étendait de la rivière Saint-Louis jusqu'à la rivière du Dos d'âne<sup>214</sup>. Cette séparation des tâches souligne d'abord la volonté des autorités politiques et religieuses de séparer les offices célébrés pour les colons de ceux destinés aux Noirs mais cette évolution ne profita pas forcément aux Tourangeaux qui, limités aussi bien sur un plan institutionnel que numérique, durent progressivement abandonner leurs prétentions sur les esclaves de Guadeloupe. Sans doute furent-ils aussi affaiblis dans ce domaine à Saint-Christophe où – bien que Martial instruisît les « nègres » – ils ne purent vraisemblablement avoir qu'une pratique sacramentaire très pauvre voire inexistante envers ceux-ci. À Marie-Galante seulement, les Tourangeaux eurent l'occasion d'avoir une influence plus grande sur le spirituel des Africains mais l'effectif limité de l'ordre et l'histoire chaotique de l'île – pillée à deux reprises en 1676 et en 1690<sup>215</sup> – n'apporta visiblement que peu de résultats.

Nous ne savons donc que peu de choses, pour le 17<sup>ème</sup> siècle, de la relation entretenue par les missionnaires tourangeaux avec leurs esclaves et rien que ce constat doit donc nous inciter à penser qu'ils abandonnèrent en grande partie les travaux de conversion d'autant plus que cette activité leur était interdite sans l'obtention des droits romains : seuls ceux-ci autorisaient en effet la pratique du baptême. Les carmes durent attendre l'année 1710 pour acquérir enfin,

---

<sup>212</sup> Lettre 38 (26-30)

<sup>213</sup> DEBIEN Gabriel, *Les esclaves...*, ...*op.cit.*, p 283

<sup>214</sup> Ces limites territoriales devaient correspondre au sud de l'île où se trouvait l'habitation du Carmel ainsi que la principale ville des lieux : Basse-Terre

<sup>215</sup> *Supra* : chapitre 8

après d'interminables négociations, ces facultés apostoliques : quelle ampleur put donc avoir cet évènement ?

D'après plusieurs archives publiées par Van Den Eerenbemt, nous pouvons affirmer que celui-ci fut décisif dans la prédication tourangelle. Le premier document<sup>216</sup> en ce sens date du 19 mai 1756 et consiste en une demande faite au pape, de la part des missionnaires carmes des Antilles, afin d'obtenir, comme cela avait été accordé précédemment aux jésuites et aux dominicains, la faculté d'accorder des dispenses d'empêchements de mariage à des néophytes noirs passant leur vie aux îles. Ces dispenses d'affinité et surtout de consanguinité étaient particulièrement nécessaires dans le cas des esclaves car il était fréquent que les conjoints soient parents : les conceptions de la parenté et de la consanguinité n'étant pas les mêmes chez ces populations qu'en Europe. Le Saint-Siège fut donc amené à assouplir les règles de consanguinité pour faciliter la pratique des missionnaires : alors que le mariage était impossible en Europe, sauf dispense, lorsqu'il y avait entre les conjoints une parenté au 4<sup>e</sup> degré (trisaïeul commun), la papauté l'autorisa dès le 16<sup>ème</sup> siècle pour les Indiens néophytes, moyennant dispense, jusqu'au deuxième degré (soit des cousins germains) ; de même qu'en 1563, Pie IV accorda aux jésuites des facultés<sup>217</sup> de dispenser les néophytes pour tous les degrés de consanguinité sauf le premier<sup>218</sup>. Si ce document nous renseigne sur les aménagements faits par le Saint-Siège pour faciliter l'intégration de ces civilisations dans le giron du catholicisme, elle démontre aussi que les carmes administraient quotidiennement au 18<sup>ème</sup> siècle des sacrements – dont le mariage – aux esclaves.

Un second document<sup>219</sup> de la même époque vient d'ailleurs nous confirmer ce changement dans la pratique tourangelle. Il s'agit d'une consultation adressée à la Propagande dans laquelle les missionnaires s'interrogeaient sur la licéité du travail de la main d'œuvre servile le dimanche et les jours de fêtes : les maîtres faisant valoir que si les esclaves ne travaillaient pas, ils s'adonnaient à la luxure et aux révoltes. Ce problème est révélateur de l'esprit du 18<sup>ème</sup> siècle qui, comme le démontra Gabriel Debien<sup>220</sup>, était moins propice à l'instruction religieuse des Noirs : les logiques économiques prenant le pas sur les priorités spirituelles. Néanmoins, au-delà de cet intérêt, le document souligne la nouvelle occupation des carmes qui prit encore plus d'importance après l'expulsion des jésuites des îles caribéennes en

---

<sup>216</sup> VAN DEN EERENBEMT, ...*op.cit*, p 408

<sup>217</sup> Des facultés pour vingt ans qui seront renouvelées jusqu'en 1766

<sup>218</sup> Parents/enfants ou frère/sœur

<sup>219</sup> VAN DEN EERENBEMT, ...*op.cit*, p 409

<sup>220</sup> Dans son article : DEBIEN Gabriel, « La christianisation... », ...*op.cit*,

1763<sup>221</sup>. Souvenons-nous en effet que depuis 1684 seuls les religieux de la Compagnie d'Ignace de Loyola étaient chargés de la cure des « nègres » dans une partie des terres guadeloupéennes ; or leur départ modifia la situation au profit du Carmel aux dires du Révérend Père Étienne Bourginau, vice Préfet Apostolique et supérieur général de la Mission de la province de Touraine :

*« Depuis ce temps nous avons encore été chargé de la cure des negres de la Basseterre ; c'étaient précédemment les Jésuites. Tous les Dimanches et fêtes le Curé fait aux esclaves et aux negres le catéchisme en patois negre, mauvais français. Il dure environ une heure. Ensuite ils chantent la Grand-Messe et commencent par les « Kirie » sans offertoire ni postcommunion, ne sachant pas lire, mais ils chantent bien et avec beaucoup de méthode. Ils ont un Cimetiere différent des blancs : c'est ainsi qu'on appelle ceux qui ne sont pas nés d'un sang mêlé. Les trois quarts des negres et des esclaves sont créoles, c'est-à-dire natifs de l'isle. Ainsi ils sont baptisés le onzième jour de leur naissance, ainsi que tous les autres enfans (...) Quant aux negres de la Côte de Guinée, il se passe bien du tems avant qu'on puisse les batiser, n'ayant pour la plupart que de mauvaises inclinations ; il y a cependant quelques bons sujets parmi eux<sup>222</sup> ». Rien que les riches informations de cet extrait – sur lesquelles il y aurait beaucoup à dire – nous renseignent plus sur les tâches spirituelles à destination des esclaves que la correspondance du 17<sup>ème</sup> siècle étudiée ne le fit en plus de cinquante ans. L'année 1710 marqua donc, semble-t-il, la fin d'un clergé tourangeau aux horizons très majoritairement coloniaux.*

### *c) Les carmes : un clergé avant tout colonial ?*

Le Carmel se différenciait-il finalement de ses rivaux en étant encore plus contraint que ces derniers à se consacrer aux tâches pastorales ? La question n'est pas dénuée d'intérêt. D'un côté, il faut mettre en évidence que les Tourangeaux subirent autant que leurs adversaires le poids des gouverneurs qui les contraignirent à privilégier avant tout la cure des Français : *« je me suis veu 3 fois a l'extremite abandonné de tous a la mort par le travail extraordinaire de quelques missions pour confesser et administrer les sacrements necessaires a de pauvres abandonnés [les habitants] (...) sans parler des aultres et des pauvres esclaves. Non il n y a que trop de besoigne dans la vigne du seigneur dans toutes ces isles pour les vrais missionnaires (1661)<sup>223</sup> ». Les propos de Séraphin de Saint-Pierre rejoignent beaucoup de*

---

<sup>221</sup> Bannissement prononcé contre les jésuites des colonies. Dans ce bannissement, il leur fut reproché leur proximité avec les « nègres » et notamment le fait d'avoir généralisé les offices particuliers pour les esclaves : PLUCHON Pierre, ...*op.cit*, p 426

<sup>222</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit*, p 383-384

<sup>223</sup> Lettre 8 (53-57)

ceux de ses confrères à la même période pour qui « les pauvres esclaves » apparaissaient, face à la quantité de travail que réclamaient les paroissiens, comme une priorité secondaire sinon un fardeau supplémentaire. Si les carmes se rapprochaient des autres missionnaires sur ce point, ils se singularisèrent néanmoins sur d'autres.

En premier lieu, la province de Touraine se démarqua par son très faible effectif qui réduisit souvent à néant toutes ses ambitions évangélisatrices. Ainsi, en 1658, alors que les carmes étaient protégés par les propriétaires, leur mission « *n'éclatait pas en grande conversion de sauvages et de negres* »<sup>224</sup> ; ils apparaissaient donc bien loin des 500 baptêmes d'esclaves par an des jésuites<sup>225</sup>. Ce constat encouragea Alexis de l'Assomption, dans sa requête au provincial d'Écosse en 1673, à témoigner des limites de son ordre qui « *ne pouvait faire en ces pays ici que les fonctions de pasteurs ou curez : baptisans, marians, enterrant etc... a faute d'autres* »<sup>226</sup>. La frustration du religieux reposait sur le fait que les carmes étaient obligés, sans les droits nécessaires de la Propagande, de rester dans les paroisses – où ils agissaient en priorité pour les colons – sans possibilité de s'exporter vers les îles amérindiennes (Dominique et Saint-Vincent) ou la Terre-Ferme comme le pouvaient les autres ordres. De plus son discours affichait un profond paradoxe car la fonction de pasteur, pratiquée par sa congrégation, ne lui était de droit pas autorisée.

Seuls les missionnaires disposant des privilèges apostoliques pouvaient en effet « *administrer tous les sacrements qui sont de la compétence des curez ou ordinaires* », « *benir les ornements et autres ustanciles pour le Sacrifice de la Messe* » ou encore « *célébrer la messe des morts* »<sup>227</sup> ; autrement dit même l'action du Carmel envers la population blanche était illicite. Comment les Tourangeaux pouvaient-ils donc célébrer les offices quotidiens dans leurs paroisses ?

Au temps des propriétaires, la protection des gouverneurs leur permit d'outrepasser cette législation mais une fois ce régime terminé ils ne purent exercer « *les fonctions curiales* » que seulement grâce, aux dires du Père Labat, « *à la tolérance des autres religieux* »<sup>228</sup>. Toute l'action spirituelle du Carmel dépendait donc de la bonne volonté des congrégations antillaises : si celles-ci se montrèrent indulgentes pour laisser les Chaussés offrir les célébrations aux habitants ; ils le furent au contraire beaucoup moins pour ce qui concernait les travaux de conversion. Pensons en ce sens aux dominicains qui refusèrent de laisser les

---

<sup>224</sup> Lettre 6 (42)

<sup>225</sup> ROULET Éric, ...*op.cit.*, p 85

<sup>226</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 394

<sup>227</sup> LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit.*, Tome 1, p 245-253

<sup>228</sup> *Ibid.*..., p 231

Tourangeaux partir seuls en Dominique ; ayons également en tête les jésuites qui prirent en charge la cure des « nègres » sur les terres guadeloupéennes du Carmel. Les missionnaires de Touraine pouvaient donc être plus frustrés que leurs rivaux car ils furent contraints, non pas par eux-mêmes, mais bien par les autres à se consacrer en priorité aux tâches pastorales pour la population blanche. Bien qu'il soit possible que certains esclaves aient assisté en même temps que leurs maîtres à la messe, la volonté de plus en plus forte de séparer les offices des « Noirs » et des « Blancs », sous la houlette des jésuites, nous fait penser que le Carmel fut avant tout un clergé colonial : du moins au 17<sup>ème</sup> siècle.

Néanmoins, et ce qui paraît le plus inquiétant pour eux, c'est que même dans ce registre les Tourangeaux n'arrivaient pas à rivaliser avec leurs concurrents bien que ces derniers eussent des champs d'actions plus élargis.

Au temps des propriétaires, les missionnaires demandaient déjà du renfort car ils étaient débordés par le « travail extraordinaire » que nécessitait la cure des paroissiens dont certains ne s'étaient plus confessé depuis «20, 30, 50, 60 et même 71 ans<sup>229</sup>». L'effectif limité de l'ordre empêchait de conférer correctement ces sacrements, surtout en temps de guerre où les déplacements entre les îles devenaient imprudents<sup>230</sup>.

Ces premières limites éclatèrent au grand jour à la fin du régime des gouverneurs puisque l'institution colbertiste se plaignit à plusieurs reprises<sup>231</sup> des carmes qui « ont entrepris des missions desquelles il ne peuvent pas s'acquitter faute de nombre compétant de religieux prestres et encore de bons religieux<sup>232</sup> ». Il est vrai qu'à cette même période, le 25 janvier 1669, ils n'étaient – sans compter le frère lai Aubin qui ne pouvait, par son rang, exercer les fonctions curiales – que quatre prêtres pour six églises<sup>233</sup>. Dans ce contexte, un colon, dénommé Ruau Pallu<sup>234</sup>, se permit même d'écrire au provincial de Touraine en 1671 pour lui signifier délicatement<sup>235</sup> que ses maisons pouvaient accueillir bien plus d'hommes qu'elles le faisaient. Enfin, de nouveau en 1683, les autorités royales « informés du trop peu de religieux

---

<sup>229</sup> Lettre 8 (55-56)

<sup>230</sup> En ce sens, le 25 août 1754, pendant la guerre de Sept Ans, le F. Eloi de Saint-François, préfet apostolique des missions de la province de Touraine demanda à la papauté qu'il soit autorisé à élargir à des prêtres séculiers ou réguliers extérieurs à l'ordre du Carmel les pouvoirs d'entendre les confessions des habitants et de leur administrer les sacrements. La raison était que les missionnaires pouvaient difficilement assurer seuls ces sacrements, car ils étaient affligés subitement de maladies, et aussi parce qu'il était difficile de transporter de nouveaux missionnaires, les mers étant infestées d'ennemis : VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 407

<sup>231</sup> Lettre 13 (33) ; lettre 20 (52-55)

<sup>232</sup> Lettre 20 (52-55)

<sup>233</sup> Lettre 20 (81-82)

<sup>234</sup> Lettre 25

<sup>235</sup> Il espère que le provincial ne sera « point fâché » de cette requête : lettre 25 (8)

de l'ordre aux îles de l'amérique pour faire les fonctions curiales<sup>236</sup> » ordonnèrent l'envoi immédiat de six carmes vers l'Amérique.

Les mieux placés pour juger le travail des carmes – autrement dit les colons – étaient donc les premiers à se plaindre de ceux-ci et avant tout à cause de leur effectif insuffisant. Le recrutement des missionnaires fut donc le principal problème des entreprises antillaises d'autant plus que la crise des vocations entraîna la province à envoyer aux îles certains sujets douteux qui attirèrent le discrédit sur l'ordre<sup>237</sup>. La réputation de la congrégation n'en put être que ternie au détriment des travaux remarquables – aux dires des habitants – de certains Tourangeaux<sup>238</sup>. Jusqu'ici les résultats de la pratique spirituelle du Carmel en Amérique semblent donc assez restreints mais dans ce tableau assombri ressortit tout de même une éclaircie.

*d) La lutte contre le protestantisme : la seule réussite du 17<sup>ème</sup> siècle ?*

Il est vrai que si nous devons chercher un élément que les carmes américains pouvaient mettre en avant avec fierté, dans cet esprit compétitif propre aux missions antillaises, c'est bien la lutte contre le protestantisme où ils semblent avoir eu des résultats plutôt intéressants et réguliers.

Ce combat ne datait pas du Nouveau Monde pour la province de Touraine qui s'était déjà illustrée de 1642 à 1643 par son zèle contre les « hérétiques » en partant à la quête des couvents irlandais perdus. Le Carmel avait en effet du 13<sup>ème</sup> siècle – à partir de 1260, semble-t-il, avec l'érection du couvent de Kildara sous l'initiative de Guillaume de Vescy<sup>239</sup> – au 15<sup>ème</sup> siècle quadrillé le terrain d'Hibernie<sup>240</sup> de multiples fondations qui allaient de Dublin<sup>241</sup> à Galway en passant par Cork. Néanmoins la conquête irlandaise de l'Angleterre protestante – officiellement terminée en 1603<sup>242</sup> – obligea les carmes à fuir ces différents couvents que les habitants restés fidèles à la foi catholique avaient tout de même réussi à préserver de la destruction<sup>243</sup>. La province de Touraine eut ainsi la volonté de les recouvrir et elle envoya pour cela les pères Mathias de Saint-Bernard, Athanase de Sainte-Radegonde et Guillaume de

---

<sup>236</sup> Lettre 62

<sup>237</sup> Nous pouvons penser en ce sens à Boniface de Saint-Georges : *supra* : chapitre 5 ; mais aussi à d'autres et c'est peut-être pour cela que les institutions royales demandèrent des religieux compétents.

<sup>238</sup> Le père Ambroise : lettre 4 (46-50) ; le père Ferdinand : lettre 25 (20-26) ; Archange de Saint-Guillaume à Saint-Domingue : lettre 33 (15-34)

<sup>239</sup> Dossier 9H7 : « les missions d'Hibernie »

<sup>240</sup> Au total pas loin d'une vingtaine des fondations selon le dossier 9H7 dont Kilkenny en 1356

<sup>241</sup> Robert Bagot fonda un couvent à proximité de Dublin en 1274 : Dossier 9H7

<sup>242</sup> *Supra* : chapitre 2

<sup>243</sup> BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1950, p 416



Saint-Patrice aux Îles britanniques en 1642. Ce dernier nous témoigne<sup>244</sup> des difficultés de l'entreprise car après avoir fait le tour des lieux ils ne trouvèrent que deux pères flamands du Carmel – l'un prêtre et l'autre frère lai – dans la ville de Waterford ; pire encore les autres ordres, dont les déchaux et les dominicains, envisageaient de tirer profit des couvents carmes perdus. Guillaume de Saint-Patrice, élu commissaire des affaires irlandaises à Kilkenny le 18 octobre 1642, dut donc redoubler d'efforts pour les en empêcher en allant même devant la Propagande : « *ils furent de rechef condamnés [les Déchaux] car j'ay monstré une ordonnance particulière contre lesdits Déchaussés d'Irlande a « Sacra Congregatione Cardinalis » (...); les Jacobins se faisant croire être les vrais religieux de nostre dame prirent de nos couvents et firent sur ce present quelque communauté, je eu par le moyen d'un Milor du pays les papiers d'un desdits couvents de sorte qu'après une longue conteste ils furent condamnés pour sortir*<sup>245</sup> ». Malgré ce zèle, les Tourangeaux ne purent rester très longtemps en Irlande à cause du contexte politique sensible en ces terres : selon Suzanne Marie Bouchereaux ils furent en effet persécutés par les Anglais<sup>246</sup>. Bien que Guillaume de Saint-Patrice multipliât les demandes à son provincial pour repartir en Hibernie (dans les mois d'octobre et de décembre 1643<sup>247</sup>), ses requêtes furent apparemment sans suite. La province de Touraine perdit de plus l'exclusivité de cette mission puisque les carmes flamands avaient bénéficié entre-temps – après le départ des Tourangeaux des Îles britanniques au début de l'an 1643 – d'une commission pour le recouvrement des couvents irlandais<sup>248</sup>.

Si l'expérience fut brève, elle n'est pas sans rappeler quelques rivalités propres à l'Amérique d'autant plus que les deux entreprises étaient beaucoup plus liées qu'elles n'y paraissent. Le premier à faire l'union entre ces deux aventures fut le missionnaire Athanase de Sainte-Radegonde qui fréquenta aussi bien l'Irlande que les Antilles<sup>249</sup> : sa trajectoire démontre bien que les premiers carmes à partir pour le Nouveau Monde mêlaient à l'idéal missionnaire la lutte contre le protestantisme ; et ce n'est donc peut-être pas un hasard si les Tourangeaux se firent d'abord remarquer aux Caraïbes par leur combat contre l'hérésie.

---

<sup>244</sup> Lettre écrite d'Angers le 27 octobre 1643 : il était alors revenu en France depuis plusieurs mois. Il fait une description de ce qu'il a pu effectuer dans la mission et affirme sa volonté de retourner en Irlande : dossier 9H7.

<sup>245</sup> *Ibid.*...

<sup>246</sup> BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 416

<sup>247</sup> Il écrivit aussi une lettre de Nantes au mois de décembre 1643

<sup>248</sup> « *Je vous supplie tres humblement d'ecrire a Rome pour avoir une commission absolüe par-dessus celle de nos peres de Flandres* ». Telle était la requête de Guillaume de Saint-Patrice à son provincial au mois de décembre 1643 mais semble-t-il elle n'eut pas de suite.

<sup>249</sup> BOUCHEREAUX, ...*op.cit.*, p 416



Souvenons-nous de Maurile de Saint-Michel qui recueillit à lui seul quatorze abjurations de protestants entre 1646 et 1647<sup>250</sup> ; auxquelles doivent s'ajouter huit réalisées par le père Cosme de la Présentation en 1650<sup>251</sup> : en cinq ans le Carmel avait donc converti au moins une vingtaine de protestants. Bien que ces chiffres soient les seuls résultats référencés, nous pouvons penser que l'ordre continua à agir en ce sens. Ces actions contrastent donc avec les très faibles résultats de l'ordre en matière d'évangélisation des Amérindiens même si elles méritent d'être relativisées au moins sur deux points. D'abord car les carmes n'étaient pas les seuls à participer à ces tâches et les jésuites n'avaient même rien à leur envier avec, selon Pierre Pelleprat, 1200 conversions en quinze années<sup>252</sup>. D'autre part, il faut aussi rappeler que ces protestants étaient des proies faciles car la religion réformée était interdite aux Antilles : ils étaient donc souvent sans ministres et pouvaient ainsi être très tentés de passer de l'autre côté. Les « hérétiques » français furent donc de moins en moins nombreux sur les îles d'autant plus que la politique répressive de Louis XIV ne les incitait pas à persévérer dans leur foi. Les Tourangeaux furent donc contraints à poursuivre leur action directe pour la Contre-Réforme dans d'autres combats.

Le premier d'entre eux fut la préservation des minorités catholiques en terres protestantes. Maurile de Saint-Michel agit vite sur ce point puisque durant sa courte expérience il partit visiter dès la Toussaint 1646, à la demande d'un gentilhomme britannique, les Anglais catholiques de Saint-Christophe qui l'accueillirent avec beaucoup de dévouement allant jusqu'à « *baiser son scapulaire*<sup>253</sup> » ce qui ne fut pas sans émouvoir le carme. Plus tardivement, il continua dans ce registre en portant secours aux quelques familles françaises du territoire hollandais – et donc protestant – de Saint-Eustache<sup>254</sup>. Ces visites étaient des rencontres très fortes pour Maurile de Saint-Michel car ces populations évoluaient sans prêtres et se faisaient donc une joie d'accueillir un religieux sur leurs terres.

Nous retrouvons cette même cohésion entre les coreligionnaires quarante années plus tard puisque les carmes furent visiblement chargés dans la seconde partie des années 1680 de ce qu'ils appelèrent la « *cure des Anglois*<sup>255</sup> » de Saint-Christophe : il s'agit ici des minorités catholiques irlandaises et peut-être anglaises (s'il en restait). Cyrille de Sainte-Marie Madeleine prit la responsabilité de cette charge au début de l'année 1689 ce qui lui permit de

---

<sup>250</sup> *Supra* : chapitre 9

<sup>251</sup> Il en a fait cinq et s'apprête à en faire trois autres : GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit.*, p 244

<sup>252</sup> PELLEPRAT Pierre, ...*op.cit.*, p 25

<sup>253</sup> Cela le rendait d'ailleurs « *tout confus* ». GRUNBERG Bernard..., *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel...*, ...*op.cit.*, p 152

<sup>254</sup> *Ibid.*..., p 171-177

<sup>255</sup> Lettre 39 (26)

célébrer la messe de Noël – quelque peu décalée car les Britanniques n’étaient pas passés au calendrier grégorien – pour ces populations : « *Je dis hier a minuit [5 janvier 1689] a la pointe du iour et a neuf heures trois grandes messes ; c’est le jour que les anglois solemnisent la nativité de notre seigneur, i’eus plus de quatre cents Anglois a chaque messe*<sup>256</sup> ». Quelques mois plus tard, il continua à exprimer son zèle en bravant tous les dangers pour la cause des Gaéliques rentrés en guerre contre les armées du Prince d’Orange : « *les Irois fussent venu luy dire [au père Cyrille] qu’il n’y avoit pas sureté pour luy de retourner dire la messe chés eux. Il y estoit allé, ce qui donna lieu une fois a un Anglois de le coucher en joüe qui l’ust infalliblem[ent] tué sans un autre francois qui estoit avec luy*<sup>257</sup> ». Ce zèle intervint à un moment particulier de l’histoire tourangelle car entre 1687 et 1689<sup>258</sup>, la province reprit en effet ses missions d’Hibernie<sup>259</sup> : autrement dit il y avait bien un plan global – aussi bien en Amérique qu’en Europe – pour faire face au protestant en défendant l’Irlandais. Si les carmes luttèrent contre l’hérésie en protégeant les minorités catholiques, ils purent aussi avoir une politique beaucoup plus offensive.

Les Tourangeaux eurent en effet une implication directe dans les guerres franco-anglaises. Elle fut d’abord territoriale – en 1667, Hyacinthe de la Sainte-Trinité avait le projet de fonder des établissements religieux dans les terres anciennement occupées par les Britanniques<sup>260</sup> – mais elle devint également religieuse : les missionnaires ne perdaient pas espoir de réussir un jour à convertir ces anglicans. Ainsi, Alexis de l’Assomption affichait en 1673, dans sa lettre à Séraphin de Jésus, la cure des « Anglois » comme une des priorités de l’ordre : « *nous tascherons toujours en qualité de Missionnaire de travailler plus solidement à la conversion des Anglois*<sup>261</sup> » dont plusieurs de Saint-Christophe « *demandent leur retour à l’Église catholique*<sup>262</sup> ». Cependant, rien que pour des raisons pratiques, nous pouvons facilement imaginer que cette pastorale était difficile à mettre en place : y-a-t-il donc eu des résultats en ce sens ? Il est possible que lors de leurs visites aux minorités catholiques, les pères furent en contact avec des protestants qu’ils pouvaient essayer de ramener dans le giron de la vraie foi. En ce sens, le père Cyrille accueillit « *trente lutheriens*<sup>263</sup> » à la messe de Noël qu’il célébra pour les Britanniques.

---

<sup>256</sup> Lettre 39 (28-31)

<sup>257</sup> Lettre 39 (175-179)

<sup>258</sup> Elles se finissent visiblement avec la guerre de la Ligue d’Augsbourg

<sup>259</sup> Dossier 9H7

<sup>260</sup> Lettre 13 (17-20)

<sup>261</sup> VAN DEN EERENBBEMT, ...*op.cit.*, p 397

<sup>262</sup> *Ibid.*..., 393

<sup>263</sup> Lettre 39 (30-31): « *il y eut plus de trante lutheriens a celle de minuit [la messe]* »

La cohabitation avec les Anglais sur l'île de Saint-Christophe permit donc au Carmel de s'impliquer pleinement dans les objectifs de la Contre-Réforme et il semblerait que sur ce point ils aient eu des résultats tout aussi intéressants – si ce n'est meilleurs – que leurs rivaux. Néanmoins, ils souffraient dans ce registre d'une profonde limite car cette activité envers les protestants et les minorités catholiques était selon le droit romain réservée aux missionnaires bénéficiant de la fonction apostolique<sup>264</sup>. La position des Tourangeaux s'avérait donc fragile car ils exerçaient encore une fois grâce à « la tolérance » des autres religieux pour reprendre les termes du père Labat.

L'investissement dans la lutte contre l'hérésie ne doit pas cacher les profondes faiblesses de l'ordre dans sa pratique spirituelle ; d'ailleurs pour mieux s'en apercevoir il suffit de lire la correspondance qui de bout en bout fait bien plus référence aux préoccupations temporelles des Américains qu'à leurs objectifs pastoraux. La frustration des carmes fut sans doute plus grande que leurs rivaux devant les échecs répétés de leurs nombreuses entreprises religieuses, aussi, rien d'anodin à ce que ces derniers se soient tourné vers ce qui marchait le mieux aux Antilles : le sucre !

À la fois missionnaires, carmes et américains, les protagonistes de cette correspondance tourangelle ont formé aux Antilles une identité originale qu'ils n'auraient pu imaginer quelques années plus tôt en rentrant dans l'ordre.

Ces hommes habitués à vivre dans un univers essentiellement cloîtré et fermé sortirent de leurs couvents pour affronter un espace mondialisé où cohabitaient tant de peuples – Africains, Amérindiens, Irlandais, Anglais, Hollandais, Espagnols, Danois, Français – différents. Le choc culturel fut donc immense pour nos religieux et comme tout grand saut vers l'inconnu leur périple ne se fit pas sans surprises. À leur arrivée aux Caraïbes, ils rencontrèrent le sucre, son économie, sa main d'œuvre et ses travers sur lesquels la France se construisit pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui ; ils espérèrent ainsi beaucoup de ce produit colonial mais parfois « trop » en se détournant dangereusement de ce qui avait pu constituer leurs aspirations initiales. Celles-là mêmes qui les amenèrent en Amérique pour sauver le catholicisme menacé de toutes parts – par la montée du protestantisme, par la puissance ottomane, par l'ignorance des paysans français – en Europe. Dans cet esprit eschatologique, les missionnaires virent ces âmes impures comme un signe divin : il fallait en effet réactiver le mouvement de propagation de la foi enrayé par ces nombreuses hérésies qui avaient envahi

---

<sup>264</sup> Seuls les préfets apostoliques et leurs missionnaires sont autorisés « *d'absoudre de l'hérésie, du schisme, et de l'apostasie toutes sortes de personnes* » : LABAT Jean-Baptiste, ...*op.cit*, Tome 1, p 147

l'Orient et l'Occident. L'avenir de la communauté catholique dépendait donc d'eux et investis de ce rôle, ils étaient prêts à tous les sacrifices pour devenir les futurs martyrs de Dieu mais leurs espoirs furent vite déçus car le plan d'intégration socioreligieux du royaume ne pouvait à lui seul abolir les héritages culturels de ces populations « païennes » : les plus pragmatiques adaptèrent alors le message apostolique jusqu'à participer à la création d'un catholicisme original ; au contraire des moins téméraires qui, frustrés par leurs échecs en matière d'évangélisation, préférèrent se tourner vers d'autres activités dont les offices pour les habitants. Dans ce registre de la pratique spirituelle, les carmes furent sûrement les moins bien lotis car l'impopularité de l'apostolat au sein de leur ordre les contraignit à se diriger – plus que tous les autres (du moins au 17<sup>ème</sup> siècle) – vers les tâches pastorales en direction des colons bien que certains aient eu pourtant l'envie de faire de la conversion des âmes infidèles une priorité.

Si l'identité des Tourangeaux était riche de paradoxes, elle n'en était pas moins toute singulière et encore plus quand nous savons que ces derniers voulurent prolonger en Amérique l'idéal contemplatif et méditatif de leur ordre alors qu'ils vivaient dans un espace où tout s'animait et où tant de civilisations se côtoyaient pour former – je reprends ici une expression d'Édouard Glissant – un « tout-monde ». Se révèle ici l'ambiguïté du carme américain qui aussi bien par ses écrits que par ses actes souhaitait affirmer son attachement à son passé tourangeau alors que sa personnalité était en train d'évoluer et de se métisser au contact des terres antillaises.

Si ces missionnaires, à l'image de leur identité, subirent la mondialisation, ils la vécurent et la comprirent aussi mieux que tout autre carme demeuré dans son couvent. Tout au long de la correspondance, ils ne cessèrent en effet de témoigner de l'importance que prenait ce continent aussi bien sur un plan économique – puisqu'ils voyaient toutes les nations européennes se battre pour de petites îles – que religieux : l'un des chroniqueurs carmes<sup>265</sup> ne s'affichait pas ainsi tel un visionnaire quand il affirmait, il y a déjà plus de trois siècles, que la foi après être passée de l'Orient à l'Occident se déplaçait maintenant vers le Nouveau Monde ? L'élection récente d'un Argentin à la papauté ne fait en tout cas que confirmer ses propos.

---

<sup>265</sup> Lettre 102

## Conclusion générale

« Faire dialoguer les continents » : n'est-ce pas là tout l'intérêt de ce mémoire ?

À l'instar des carmes, beaucoup d'autres hommes se sont en effet insérés dès le 16<sup>ème</sup> siècle dans les nouveaux circuits mondiaux mis en place par les Ibériques. Qu'ils l'aient fait de façon volontaire ou forcée, tous construisirent notre monde d'aujourd'hui fait de « *compromis et de métissages sans cesse recommencés*<sup>1</sup> ».

La trajectoire hors du commun de tous ces personnages ne peut se comprendre qu'en sortant des cloisonnements disciplinaires qui nuisent à toute approche globalisante. Ainsi, pour partir à la trace de ces Tourangeaux déracinés de leur milieu originel, il nous a fallu aussi bien réunir les thématiques historiques – le religieux, le social, le culturel, le politique, l'économique nous ont aidé communément à construire ce sujet – que les zones géographiques. Rien que le plan de cette étude souligne d'ailleurs l'importance de cette démarche transcontinentale : dans un premier temps l'Amérique nous a permis de mieux cerner l'environnement dans lequel évoluèrent les missionnaires ; ensuite sans l'Europe nous n'aurions pu comprendre les raisons des difficultés de l'aventure tourangelle ; enfin il était nécessaire de terminer sur l'apport des métissages culturels pour saisir la personnalité paradoxale des carmes antillais.

Bref, tels ces fameux explorateurs des Grandes Découvertes, nous sommes constamment passés d'une rive à l'autre de l'Atlantique pour enquêter sur le fonctionnement des entreprises caribéennes. Ce souci d'interconnexion s'inscrit aussi dans des ambitions historiographiques récentes qui souhaitent faire de ces relations mondiales un vrai champ disciplinaire. Dans ce domaine, le passé antillais – longtemps marginalisé ou objet de polémique – vit aujourd'hui un renouveau dont profite l'histoire de ses missions. Ces dernières années prêtent en effet à l'optimisme grâce au renouvellement de nos connaissances sur le phénomène apostolique caribéen qui fut longtemps, il est vrai, l'apanage des clercs : Giovanni Pizzorusso, le premier, ouvrit ainsi au monde universitaire un champ fructueux auquel travaillent les membres du séminaire de recherche rémois – Bernard Grunberg, Éric Roulet, Benoît Roux pour ne citer qu'eux – de l'Histoire de l'Amérique coloniale<sup>2</sup>. J'espère donc que cette contribution – aussi bien la publication de la correspondance tourangelle que le mémoire qui en résulte – me permettra de participer au même titre que ces derniers à l'amélioration de nos connaissances

---

<sup>1</sup> GRUZINSKI Serge, *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p 214

<sup>2</sup> *Supra* : introduction (historiographie)

sur les Petites Antilles du 17<sup>ème</sup> siècle sur lesquelles nous avons encore tant de choses à découvrir.

De façon plus large, je ne peux cacher non plus que cette étude répond également à sa manière à des angoisses de notre présent. « *Toute histoire est contemporaine* » disait d'ailleurs Emmanuel Le Roy Ladurie et en ce sens il me fut difficile de m'extraire, dans la manière de mener mes recherches, de la période dans laquelle je vis. Je crois que si la thématique que j'ai en partie choisie put autant m'inspirer, c'est parce que moi-même et ma génération me semblent y avoir été sensibilisée très tôt jusqu'à en être parfois au cœur : souvenons-nous de la marche du 23 mai 1998 pour la mémoire de l'esclavage à Paris ; rappelons-nous également de la loi de 2001 qui reconnaît cette exploitation servile comme crime contre l'humanité ou encore des débats virulents de 2005 sur l'enseignement des bienfaits de la colonisation. Certes, si ce devoir de mémoire n'est pas sans entraîner des dérives qui vont jusqu'à gêner l'historien – tel fut le cas pour Oliver Pétré-Grenouilleau<sup>3</sup> – dans ses recherches, il démontre aussi un profond désir social de se situer par rapport au passé. L'uniformisation culturelle, liée à la mondialisation, draine en effet une série de craintes identitaires amenant avec elles une résurgence de mouvements nationalistes. Or, je crois que l'histoire a aussi pour ambition de prouver, par la valorisation des métissages, que le rejet de l'autre n'est pas la seule solution à ces angoisses contemporaines. À l'exemple des carmes américains, nous nous sommes tous construits sur différents apports culturels et cette appartenance multiple il s'agirait plutôt d'en faire une force que d'une faiblesse. Comme le dit Serge Gruzinski : « *on peut appartenir à plusieurs mondes et à plusieurs temps sans chercher à les réduire ou à les uniformiser. Ne serait-ce pas la seule façon d'appivoiser la globalité qui nous cerne et nous envahit ?*<sup>4</sup> »

---

<sup>3</sup> Au sujet de la traite négrière, le *collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais* a porté plainte contre l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau pour négation de l'esclavage comme crime contre l'humanité (il l'a retirée par la suite), à la suite de son entretien donné au journal du Dimanche en 2005. Dans celui-ci, l'auteur fut amené à répondre sur une question concernant « l'antisémitisme véhiculé par Dieudonné », le scientifique souligna que la loi Taubira de 2001 renouvela la comparaison mémorielle entre la shoah et l'esclavage. Ce dernier rappela que sur le plan historique, il fallait éviter de dresser des parallèles entre des phénomènes différents, le propos de sa publication sur la traite négrière consistait d'ailleurs à démontrer que nous ne pouvons considérer cette dernière comme un génocide car « *il n'y jamais eu de volonté autre que mercantile de la part des négriers et certainement pas celle d'exterminer leur marchandise* ». Il finit par conclure en disant qu'il n'existe pas d'échelle de Richter de la souffrance.

<sup>4</sup> GRUZINSKI Serge, ...*op.cit*, p 216

## Sources

**Outil** : *Guide des sources de l'histoire de l'Amérique latine et des Antilles dans les archives françaises*, Paris, Archives nationales, 1984

### **I) Archive principale (AD 35) :**

- 9H7 : La correspondance antillaise présentée en introduction + un dossier sur les missions « d'Hibernie »

-

### **II) La province de Touraine dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle (AD 35) :**

#### **a) D'où viennent les missionnaires**

- 9H26 : Couvent de Rennes. Personnel. Extraits de naissance et actes de profession (1631-1670)
- 9H27 : Couvent de Rennes. Personnel. Extraits de naissance et actes de profession (1624-1781)
- 9H28) : Couvent de Rennes. Personnel. Extraits de naissance et actes de profession (1611-1767)
- 9H29/1 Couvent de Rennes. Personnel : registre des inhumations en la chapelle (1618-1790) ; renouvellement des vœux (1620, 1636-1637) ; registre des vêtements (1737-1768)
- 9H29/2 : Couvent de Rennes. Personnel : extraits de naissance, certificats de bonne vie et mœurs, entrée en religion (1581-1684)
- 9H30 Province de Touraine. Personnel : admission à l'Ordre ; noviciat, sorties (1447, 1594-1677, 1769-1776)

Les professions de foi des carmes sont parfois accompagnées de leur extrait de naissance et de leur certificat de « bonne vie et mœurs ». Ces documents m'ont permis de me renseigner sur l'âge, l'origine et le milieu social des missionnaires (chapitre 7).

#### **b) Les affaires internes de la province de Touraine dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle**

- 9H18/1 : Province de Touraine. Chapitres provinciaux et généraux, règle (1615-1701)
- 9H18/2 : Province de Touraine. Chapitres provinciaux et généraux, règle (1620-1667) ; registre du couvent des grands carmes de Rennes pour marquer les conclusions capitulaires depuis le 2 avril 1735 (1735-1789)
- 9H30 Province de Touraine. Personnel : admission à l'Ordre ; noviciat, sorties (1447, 1594-1677, 1769-1776)



- 9H31 Province de Touraine/ personnel : élections de dignitaires (1567, 1628-1693)
- 9H32 Province de Touraine/ Personnel : visite des couvents, députations, nominations (1588-1770)
- 9H33 Province de Touraine/ Personnel : discipline, enquêtes (1482, 1580-1681)

Je me suis plongé dans les affaires internes de la province de Touraine pour comprendre quel était l'état de la Réforme dans la seconde moitié du 17<sup>ème</sup> siècle et quel impact pouvait avoir celui-ci sur les missions (chapitre 5).

### c) Focus : l'affaire Marc de la Nativité (divisions entre Bretons et Non-Bretons)

- 9H18/1 : Province de Touraine. Chapitres provinciaux et généraux, règle (1615-1701)
- 9H18/2 : Province de Touraine. Chapitres provinciaux et généraux, règle (1620-1667) ; registre du couvent des grands carmes de Rennes pour marquer les conclusions capitulaires depuis le 2 avril 1735 (1735-1789)
- 9H30 Province de Touraine. Personnel : admission à l'Ordre ; noviciat, sorties (1447, 1594-1677, 1769-1776)
- 9H31 Province de Touraine/ personnel : élections de dignitaires (1567, 1628-1693)
- 9H35 : question de l'alternative, contestation soulevée contre l'autorité de l'élu du Chapitre provincial de Nantes (Nantes) par le frère Marc de la Nativité (des Billettes, de Paris).

Les documents essentiellement utilisés :

- *Instruction générale et authentique sur les troubles excités par le P. Marc de la Nativité, dans la Province des Carmes de Touraine, contre l'autorité des supérieurs et les constitutions de la Réforme* : 9H18 (2)
- *Factum pour les prieurs et religieux carmes réformés de la distinction de France en la province de Touraine, deffendeurs* : 9H18 (2)

Les détails de cette affaire Marc de la Nativité sont dans le chapitre 5.

## **III) Les autres récits de missionnaires antillais (en dehors de la correspondance)**

### Carmes :

- GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 41 à 379

Le récit de Maurile de Saint-Michel (original : 1652) publié par le Séminaire d'Histoire de l'Amérique coloniale (SHAC)

### Capucins :

- GRUNBERG Bernard, GRUNBERG Josiane, ROUX Benoît, *Pacifique de Provins et Maurile de Saint-Michel : missionnaires capucins et carmes aux Antilles*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 22 à 40

Le récit de Pacifique de Provins publié (original : 1646) par le SHAC.

### Jésuites :

- BOUTON Jacques, *Relation de l'établissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique, des mœurs des sauvages, de la situation et des autres singularitez de l'île, par le P. Jacques Bouton...* Paris, Chez Sébastien Cramoisy, 1640.  
Disponible sur Gallica (Bibliothèque numérique)
- PELLEPRAT Pierre, *Relation des missions de P.P de la compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre-ferme de l'Amérique méridionale, divisée en deux parties avec une introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique, par le père Pierre Pelleprat*, 1655  
Disponible sur Gallica (Bibliothèque numérique)

### Dominicains :

- RENNARD Joseph, *Histoire des vingt premières années de la Colonisation de la Guadeloupe d'après les relations du R.P Breton*, Paris, Librairie G.Ficker, 1929  
Disponible sur Manioc.org. (Bibliothèque numérique des Caraïbes, de l'Amazonie et de la Guyane)

Le prêtre Joseph Rennard a publié une relation de Raymond Breton (de 1654) qu'il a complété d'informations supplémentaires.

- LABAT Jean-Baptiste, *Voyage aux îles françaises de l'Amérique par le révérend Père Labat*, Paris, Lefebvre, 1831 [nouvelle édition conforme à celle de 1722]

Cette relation est composée de six tomes, elle est présente à la bibliothèque des Champs libres à Rennes

# **Bibliographie**

## **Les outils :**

### ***Sur papier***

CONCHON Anne, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2004, 298 p

LIAUZU Claude, *Dictionnaire de la colonisation française*, Paris, Larousse, 2007, 646 p

OURY Guy-Marie, *Dictionnaire des ordres religieux : et des familles spirituelles*, Chambray, CLD, 1988, 280 p

RENARD Xavier, *Les mots de la religion chrétienne*, Paris, Belin, 2008, 566 p

SUIRE Éric, *Vocabulaire historique du christianisme*, Paris, Armand Colin, 2004, 234 p

THIÉBAUD Jean-Marie, *Dictionnaire de l'Ancien Régime du royaume de France*, Besançon, Éd. Cêtre, 2009, 263 p

### ***En ligne***

Encyclopédia Universalis, URL : <http://www.universalis-edu.com.scdbases.uhb.fr/>

## **I) L'espace étudié**

### **A) *L'Amérique***

BENNASSAR Bartolomé et MARIN Richard, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000, 629 p

CHAUNU Pierre, *L'Amérique et les Amériques*, Paris, Armand Colin, 1964, 470 p

GOTTMANN Jean, *L'Amérique*, Paris, Hachette, 1949, 451 p

GRUZINSKI Serge, *Quelle heure est-il là-bas ? Amérique et islam à l'orée des Temps modernes*, Paris, Éd du Seuil, 2008, 225 p

JULIEN Charles-André *Les français en Amérique au XVIIème siècle*, Paris, Centre de document universitaire, 19XX, 136 p

### **B) *Les Antilles***

#### **1) Histoire générale**

ABÉNON Lucien-René, *Petite histoire de la Guadeloupe*, Paris, L'Harmattan, 1992, 238 p

ADÉLAÏDE-MERLANDE, Jacques, *Histoire générale des Antilles et des Guyanes. Des précolombiens à nos jours*, Paris, Éd. Caribéennes/L'Harmattan, 1994, 329 p

BOUYER Christian, *Au Temps des isles : Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, Paris, Tallandier, 2005, p 287

BUTEL Paul, *Histoire des Antilles Françaises XVIIe-XXe siècle*, Paris, Perrin, 2002, 423 p

FORTUNÉ Félix-Hilaire, *Les îles françaises d'Amérique, de la vision géopolitique de Richelieu à l'Union Européenne*, Paris, L'Harmattan, 2002, 531 p

MOREAU Jean-Pierre, *Les Petites Antilles de Christophe Colomb à Richelieu : 1493-1635*, Paris, Khartala, 1992, 319 p

PLUCHON Pierre, *Histoire des Antilles et de la Guyane*, Toulouse, Privat, 1982, 480 p

SAINTON Jean-Pierre, *Histoire et civilisation de la Caraïbe (Guadeloupe, Martinique, petites Antilles) : la construction des sociétés antillaises des origines au temps présent : structures et dynamiques. Tome 1, Le temps des genèses : des origines à 1685*. Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, 414 p

## 2) La recherche d'une identité antillaise

### a) Essais, poèmes, études historique

CÉSAIRE Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, 1983, 93 p

COUSSEAU Vincent, *Prendre nom aux Antilles : individu et appartenances (XVII-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques, 2012, 441 p

GLISSANT Édouard, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, 839 p (texte remanié de sa thèse de doctorat de 1981)

GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, 261 p

### b) Un point sur son histoire

ADÉLAÏDE-MERLANDE, Jacques, BÉGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre, « Jacques Adélaïde-Merlande, un parcours. Entretien avec Danielle Bégot et Jean-Pierre Sainton » dans ABENON Lucien, BÉGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre *Construire l'histoire antillaise*, Paris, CTHS, 2002, p 29 à 46

BÉGOT Danielle « Introduction : Construire... » dans ABENON Lucien, BÉGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre, *Construire l'histoire antillaise, mélanges offerts à Jacques Adélaïde Merlande*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2002, p 13 à 26

BÉGOT Danielle « L'histoire, l'anthropologie et les mondes créoles antillais » dans Patrice Brasseur et Georges Daniel Véronique, *Mondes créoles et francophones : mélanges offerts à Robert Chaudenson*, Paris, L'Harmattan, 2007, p 18 à 29

SAINTON Jean-Pierre, « L'histoire antillaise à quoi ça sert » dans ABENON Lucien, BÉGOT Danielle, SAINTON Jean-Pierre, *Construire l'histoire antillaise, mélanges offerts à Jacques Adélaïde Merlande*, Paris, Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS), 2002, p 411 à 437

## II) Notre objet d'étude : un phénomène colonial

### A) *L'histoire de la colonisation*

#### 1) Histoire générale

HANOTIN Guillaume, *La péninsule ibérique et le monde : des années 1470 aux années 1640*, Paris, CNED, 2013, 287 p

MEYER Jean, TARRADE Jean, REY-GOLDZEIGUER Annie, *Histoire de la France coloniale. Tome 1, des origines à 1914*. Paris, Armand Colin, 1991, 846 p

PLUCHON Pierre, *Histoire de la colonisation française : des origines à la restauration. Tome premier, le premier empire colonial*. Paris, Fayard, 1991, 1114 p

#### 2) La guerre coloniale (mercantilisme)

LESUEUR Boris, « Les troupes coloniales aux Antilles sous l'Ancien Régime », *Histoire, économie et société*, 2009, volume 4, 28<sup>ème</sup> année, p 3-19

MURAT Inès, *Colbert*, Paris, Fayard, 1980, 475 p

#### 3) L'économie coloniale

CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André, « L'économie coloniale des Antilles françaises au temps de l'esclavage » dans CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André (dir.), *L'économie de l'esclavage colonial*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p 209-247

DOCKÈS Pierre, « Le paradigme sucrier (XI-XIXe siècle) » CÉLIMÈNE Fred, LEGRIS André (dir.), *L'économie de l'esclavage colonial*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p 179-209

#### 4) Compte-rendu

BUTEL Paul, « Pierre Pluchon : Histoire de la colonisation française. Le premier empire colonial, des origines à la Restauration » dans *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Tome 47, Numéros 4-5, Juillet-Octobre 1992, p 922-924

PERVILLÉ Guy, « Jean MEYER, Jean TARRADE, Annie REY-GOLDZEIGUER, Jacques THOBIE, Gilbert MEYNIER, Catherine COQUERY-VIDROVITCH, Charles Robert AGERON. Histoire de la France coloniale, t. 1 Des origines à 1914, t2 1914-1990 » dans *Historiens et Géographes*, numéro 337, 1997, p 416-417

### **B) L'historiographie du fait colonial**

BANCEL Nicolas, « L'histoire difficile : esquisse d'une historiographie du fait colonial et postcolonial » dans *La fracture coloniale*, Paris, La découverte, 2005, p 83 à 92

DULUCQ Sophie, *Ecrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Khartala, 2000, 330 p

GANTES, Gilles de « De l'histoire coloniale à l'étude des aires culturelles : la disparition d'une spécialité du champ universitaire » dans *Revue française d'Outre-mer*, Tome 90, Numéros 338-339, 2003, p 7 à 20

PLATANIA Marco, « L'historiographie du fait colonial : enjeux et transformations » dans *Revue d'histoire des sciences humaines*, Vol 1, numéro 24, 2011, p 189 à 207 [en ligne] Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2011-1-page-189.htm> [consulté le 08/03/2013]

RIVET Daniel, « Le fait colonial et nous. Histoire d'un éloignement » dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. N 33, janvier-mars 1992, p 127 à 138 [en ligne] Disponible sur : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs\\_0294-1759\\_1992\\_num\\_33\\_1\\_2495](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1992_num_33_1_2495) [Consulté le 08/03/2013]

SAVARESSE Éric. « L'histoire officielle comme discours de légitimation. Le cas de l'histoire coloniale. » dans *Politix*. Vol. 11, N°43. Troisième trimestre 1998. p. 93-112. [en ligne] Disponible sur : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix\\_0295-2319\\_1998\\_num\\_11\\_43\\_1744](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1998_num_11_43_1744) [Consulté le 08/03/2013]

### **C) L'histoire religieuse dans les colonies**

DEBIEN Gabriel, « Les papiers de l'Abbé J.Rennard et l'histoire religieuse des Antilles françaises » dans *Caribbean Studies*, vol 4, numéro 4, Janvier 1965, p 62 à 73

LAFLEUR Gérard, « L'Église dans la société du 17<sup>ème</sup> siècle aux Antilles françaises du vent » dans HURBON Laënnec, *Le phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, Paris, Khartala, 2000, p 21 à 40

JANIN Joseph (R.P), *La religion aux colonies françaises sous l'ancien régime (de 1626 à la Révolution)*, Paris, Maison Mère des PP. du Saint-Esprit, 1942, 232 p

RENNARD Jean (abbé), *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits*, Paris, Larose-Société d'histoire des colonies françaises, 1954, 449 p

Il me semblait important de rappeler que si ces différents travaux (ci-dessus) présentent pour la plupart un certain âge, c'est qu'en ce sens ils reflètent l'état historiographique des missions. L'histoire de ce dernier point fut en effet d'abord approché par l'intermédiaire des clercs, néanmoins en préférant s'intéresser à l'institution et au fonctionnement des églises coloniales, ceux-ci ne mirent pas assez en avant les tâches de ce clergé du Nouveau-Monde [ainsi j'ai classé ces publications dans la catégorie : « l'histoire religieuse dans les colonies »].

Progressivement, grâce aux nouveaux outils scientifiques que notre domaine eut à sa disposition, nous sommes passés d'une histoire du fait religieux à celle des pratiques religieuses où le rôle des missionnaires se retrouva pleinement intégré. Ce nouvel intérêt concordant bien avec les aspirations contemporaines de notre champ historique, il bénéficie aujourd'hui d'une visibilité universitaire et médiatique plus grande<sup>1</sup>....

### III) À la rencontre de nos acteurs

#### A) *Les missionnaires*

##### 1) Les missionnaires au travers d'une étude « générale » des missions

DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, 633 p

DUBOSCQ Guy et LATREILLE André (Préface de), *Les réveils missionnaires en France au Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1984, 423 p.

ÉTÈVENAUX Jean, *Histoire des missions chrétiennes*, Saint-Maurice, Éd. Saint-Augustin, 2004, p 293

PRUDHOMME Claude, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les Éd du Cerf, 2004, p 172

VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France : d'Henri IV à la fondation du séminaire des Missions étrangères*, Lyon, Impr. Express, 1942 (thèse d'État, Lettres), 454 p

VAUMAS Guillaume de, *L'éveil missionnaire de la France*, Paris, Bloud et Gay, 1959, 467 p

##### 2) Les missionnaires antillais du 17<sup>ème</sup> siècle

D'ALLANCHE Daniel, « La mission des capucins français dans les Antilles au XVIIIe siècle », *Études franciscaines*, 1904, XII, p 163-174

---

<sup>1</sup> Pour l'histoire des missions : se reporter à la partie historiographie sur l'histoire des missions. Partie II. (p 42)



PIZZORUSSO Giovanni, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*. Rome, École française de Rome, 1995, 366 p

PIZZORUSSO Giovanni « La complexité antillaise au miroir des sources romaines entre connaissance et juridiction (XVIIe-début XVIIIe siècles) » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5) p 147-175

### 3) Les missions internes

DESLANDRES Dominique, *Croire et faire croire*, Paris, Fayard, 2003, p 633

PROVOST Georges, « Un document inédit : les missions des Lazaristes dans le diocèse de Vannes (1697-1787) », *Bulletin et mémoires de la Société Polymathique du Morbihan*, Tome 128, 2001, p 187-224

### 4) L'historiographie de ce thème

PRUDHOMME Claude, « Cinquante ans d'histoire des missions catholiques en France : l'âge universitaire » *Histoire, mondes, et cultures religieuses*, Volume 1, Numéro 1, 2007, p 11 à 30 [en ligne]

Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2007-1-page-11.htm> [consulté le 20/04/2013]

## **B) Les cibles des missionnaires**

### 1) Les esclaves

#### **a) La traite**

DESCHAMPS Hubert, *Histoire de la traite des noirs de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Fayard, 1971, 338 p

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Les traites négrières : essai d'histoire globale*, Paris, Gallimard, 2004, 468 p

#### **b) Les esclaves aux Antilles**

DEBIEN Gabriel, *Les esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre et Fort-de-France, Société d'Histoire de la Guadeloupe et Société d'Histoire de la Martinique, 1974, 529 p

GAUTIER Arlette, *Les sœurs de solitude : femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Paris, Presses universitaires de Rennes, 2010, 272 p

#### **c) La christianisation des esclaves**

DEBIEN Gabriel, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 20, n. 4, 1967, p 525-555

ROULET Éric, « De l'instruction des Nègres. Le jésuite Pelleprat et l'éducation religieuse des esclaves dans les Petites Antilles françaises au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle » dans GRUNBERG Bernard, *Les esclavages en Amérique coloniale*, Paris, L'Harmattan, 2013 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 6), p 77-89

## 2) Les amérindiens des Petites Antilles

BÉRARD Benoît, « À la recherche des Caraïbes archéologiques » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 27-36

GRUNBERG Bernard, ROULET Éric, ROUX Benoît, « À la recherche du Caraïbe perdu » dans GRUNBERG Bernard (dir.), *Les Indiens des Petites Antilles : des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011 (*Cahiers d'Histoire de l'Amérique coloniale* ; 5), p 9-27

ROUX Benoît, « Le prêtre et le Callinago : les missions françaises auprès des Amérindiens des Petites Antilles au XVII<sup>e</sup> siècle » dans GRUNBERG Bernard *Le contrôle de la vie religieuse en Amérique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p 79 à 102

## C) *Les Carmes*

### 1) Les ouvrages sur la Réforme de Touraine

BOUCHEREAUX Suzanne-Marie, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1950, 490 p

JANSSENS P.W, *Les origines de la réforme des Carmes en France*, La Haye, Archives internationales des idées, 1969, 291 p

### 2) Actes d'un colloque consacré à l'ordre

HOURS Bernard (dir.), *Carmes et Carmélites en France du 17<sup>ème</sup> siècle à nos jours, actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Le Cerf, 2001, 477 p

### 3) Les missions carmes

HEYBERGER Bernard, « Les Chrétiens d'Alep (Syrie) à travers les récits de conversion des missionnaires carmes déchaux (1657-1681) », *Mélanges de l'École française de Rome*, L (1988/1), p 461-499

RYAN John, « The Carmelite Missions in the Caribbean 1646-1664 » dans *Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society*, 1962, 49, p 24-56

VAN DEN EERENBBEMT, O. Carm., « Documenta missiones ordinis Carmelitarum in Insulis Antillis spectantia », *Analecta Ordinis Carmelitarum* (Rome,VI, 1927-1929). p 380-409

4) Les mémoires universitaires

BERTHELOT Marie, *Les bibliothèques des couvents masculins à Rennes au XVIIIème siècle à partir des catalogues des Grands Carmes, des Augustins et des Minimes*, Rennes, CERHIO, 2011-2012

TROTIN David, *Anaclet de St-Etienne, Bénin de St-Victor et autre Carmes indignes, La justice régulière et le quotidien du couvent vus à travers les archives judiciaires des carmes de la province de Touraine (1630-1699)*, mémoire de maîtrise, Rennes, Crhisco, 1998-1999