

UNIVERSITE DE MONTREAL

**Émergence d'un paradoxe religieux dans un contexte esclavagiste à la Martinique aux
XVIIe et XVIIIe siècles. Analyse psychanalytique des signifiants d'une conversion.**

Par

Josette Nonone

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en sciences des religions

Décembre 2016

© Josette Nonone 2016

Résumé

« Il s'est converti à la « philosophie » chrétienne (et non pas à la « religion » chrétienne) », affirme Maurice Sachot (2007, p. 112) à l'égard de la conversion de Tertullien vers 197 après J.-C. Si cette conversion suscite beaucoup de suspicion en ce qui a trait aux rapprochements entre christianisme, philosophie et religion, que dire d'une autre conversion quinze siècles plus tard, celle des esclaves cette fois. Et pourtant, d'aucuns avancent que les esclaves noirs des Antilles se sont convertis à la religion catholique chrétienne. Or, par la Bible¹ les Noirs africains avaient été mis en esclavage, et, cette même Bible les a ré-humanisés. Cependant, ils étaient considérés comme des hommes nés dans l'« ignorance » et vivaient dans un état de servitude. Aussi, à la lumière de la psychanalyse, notre recherche vise à analyser une « conversion » au christianisme des esclaves noirs. Cette révélation pourrait expliquer en partie cette situation mettant en scène deux perspectives contraires : assujettir et ré-humaniser. Décrire ce passage en termes d'une « conversion » au christianisme des esclaves noirs ne ferait que passer sous silence le tranchant des drames humains en cause. Dès lors, cette période des XVIIe et XVIIIe devient le témoin d'un paradoxe religieux qui montre une religion des maîtres et une religion des Évangiles. Il est important de comprendre que cette dernière a été l'objet de croyance et par voie de fait, de libération.

Ce travail se veut être une analyse qui révèle des signifiants qui se rattachent à la conversion des esclaves noirs.

Mots : Esclaves - Ré-humanisé – Psychanalyse – Signifiant de Conversion - Paradoxe religieux.

¹ Terme inclusif désignant aussi bien des références aux textes bibliques que diverses interprétations utilisées à des fins de l'enseignement à l'imposition de pratiques.

Abstract

He converted to Christian «philosophy» - not to Christa²in religion – once said Maurice Sachot, (2007, p.112) regarding Tertullien's conversion, circa 197 CE. If establishing a relationship between Christianity, philosophy and religion as the foundation of the conversion raises doubts, then how about the slaves conversion fifteen centuries later? No one has affirmed that Black slaves from the West Indies converted to the Roman Catholic Church. However, in the name of the Bible, Black Africans had been reduced to slavery and it is this same Bible that re-humanized them. Though they remained considered ignorant and were thought to live in servitude.

Moreover, our research aims to analyse Black slaves «conversion », to Christianity in the light of the psychoanalysis.

This revelation could explain to some extent the contradiction between the two seemingly paradoxical perspectives of submitting versus re-humanizing.

By strictly describing this passage as a «conversion », we would be ignoring the human tragedy which exists at the core of it.

As such, this scene reveals a religious paradox which demonstrates both a religion promoted by masters and a religion of the Gospels.

We must understand that this religion was the object of a belief and de facto, that of emancipation.

This work tends to be an analysis which reveals "signifiants" that refer to the conversion of Black slaves.

Words: Slaves – Re-humanized – Psychoanalysis - "signifiant" of conversion – Religious paradox.

² Word which meaning includes both excerpts from the Bible and the various interpretations used in a practical aim.

Table des matières	
Résumé.....	ii
Abstract	iii
Introduction	1
Partie I. Contexte historique	21
Chapitre I. Le contexte antillais.....	22
1. L'espace « Caraïbe ».....	22
2. La fin des « Caraïbes ».....	27
2.1. Découverte de la Martinique.....	27
2.2. Tentative de colonisation	28
3. Colonisation et religion.....	36
Conclusion	41
Chapitre II. La traite des Noirs et l'esclavage colonial.....	42
1. Quand la traite a-t-elle commencé ?	43
2. Phénomène d'asservissement en Afrique	44
3. La traite et première forme d'esclavage en Afrique.....	45
3.1. Origine de la traite.....	46
3.2. L'Islam et l'esclavage ou la conquête arabo-musulmane.....	47
3.3. Traité de bakht en 652.....	48
4. Le rejet de l'Homme noir.....	50
4.1. Principes sur lesquels s'appuie la légitimation de l'esclavage.....	51
4.2. La malédiction de Cham	52
4.3. La malédiction des Noirs est-elle justifiée ?	55
5. La traite des Noirs par l'Atlantique.	59
5.1. Caractéristiques de la traite des Noirs par l'Atlantique.....	59
Conclusion.....	67
Partie 2. Instruction religieuse	71
Chapitre I. La christianisation des Noirs	72
1. L'élan missionnaire.....	73
1.1. Mission d'évangélisation et de civilisation	73
1.2. Conquête et évangélisation.....	75
1.3. Les missionnaires et les conversions.....	77
1.4. Un des premiers missionnaires aux Antilles, le père Raymond Breton	79
1.5. But de la mission	80
2. De la religion des Sauvages ou de leurs superstitions	81

2.1.	Le père Breton et la conversion des Sauvages	82
2.2.	Mission de Jacques Bouton à la Martinique.....	84
	Conclusion	88
Chapitre II. Les Jésuites, évangélistes et moralisateurs des esclaves noirs		90
1.	Pratiques et méthodes des missionnaires	91
1.1.	Le père Mongin de l'ordre des Jésuites.....	91
1.2.	La méthodologie du père Mongin	93
1.3.	Le père Mongin et ses « chers nègres ».....	96
2.	Le christianisme des Noirs.....	96
2.1.	La méthode pour l'évangélisation des esclaves.	97
2.2.	Les croyances des esclaves noirs.....	98
2.3.	Les dispositions au baptême.....	100
3.	Pierre Claver : Apôtre des nègres.....	106
3.1.	La rencontre du P. de Sandoval.....	108
3.2.	La méthode du père Claver	110
3.3.	Les travaux du père Claver.....	112
3.4.	Le baptême des nègres	113
3.5.	Être bon chrétien	114
4.	Une critique d'agrément de style.....	116
	Conclusion	118
Chapitre III. Fonction et champ de la parole et du langage.....		119
1.	« Toute parole appelle réponse » (Lacan, 1971, p. 246).....	120
2.	Le créole comme outil de la <i>relation</i>	121
3.	Les repères symboliques culturels.	122
3.1.	La mise en place d'un processus linguistique.	124
3.2.	Le créole aux îles françaises d'Amérique.	124
4.	Le créole pour l'obéissance aux Blancs, pour l'ouverture à la religion.....	126
5.	Parole du « Juste » des Évangiles dans le contexte esclavagiste	128
5.1.	Les notions des parlers et l'apparition des créoles.	132
6.	Figure du « Juste » et « Parole de Dieu ».....	133
7.	Comment la parole agit en acte	135
	Conclusion.....	136
Chapitre IV. Dieu façonne les chrétiens à l'image de son Fils Jésus		138
1.	Dieu et la révélation de son Nom.....	138

2.	Dieu reconnaît Jésus comme son fils.	139
	Conclusion.....	142
Partie 3. Une illusion de la puissance de la religion		144
Chapitre I. Relecture des termes de la religion		146
1.	Définition de la religion	146
1.1	La religion selon Filorama	147
1.2.	La religion selon S. Freud.	148
1.3.	La religion selon M. E. Spiro	149
1.5.	Définition de superstition.	153
2.	L'expérience chrétienne comme conversion et religion: Tertullien	154
3.	Cultures et croyances africaines des déportés	161
3.1.	Le fait religieux dans les cultures traditionnelles africaines.	165
3.2.	L'homme et la religion.....	167
3.3.	La personne africaine.	169
3.4.	La personne africaine et le fait religieux.	171
4.	La religion	173
4.1.	La religion est en lien avec l'éthique et l'art.....	174
4.2.	Dieu est-il présent dans la vie de l'homme africain ?	176
4.3.	Dieu et l'homme.....	179
5.	Les rites.	181
5.1.	La mort et son rituel.	182
5.2.	Le mépris de la mort et les esclaves.....	184
6.	Paroles et valeurs morales dans les Évangiles	185
6.1.	Exigence éthique.	186
7.	Expression d'une résonance des valeurs morales ou concordance de valeurs.	186
7.1.	L'amour du prochain et la condition d'esclave.....	188
7.2.	Le Sermon sur la montagne d'un point de vue psychanalytique.....	192
7.3.	Quelques traductions du message chrétien durant l'esclavage.....	195
7.4.	Le fait chrétien dans les cultures africaines noires.....	197
	Conclusion.....	199
Chapitre II. Besoin du père		201
1.	Le signifiant	201
2.	Témoignage d'esclave	202
3.	Dieu refuge ou la toute-puissance du Père.....	207

3.1.	Qu'en est-il du religieux ?	208
3.2.	Recherche d'une protection.....	209
4.	De la naissance à l'angoisse.	211
4.1.	« Dieu historique » de Freud.....	212
5.	Foi et croyance : outils à caractère « increvable » dans la gestion de l'esclavage	216
6.	Émergence du signifiant « amour »	220
7.	Qu'est-ce que le transfert en psychanalyse freudienne et lacanienne ?.....	226
7.1.	Émergence de la dimension de transfert chez les esclaves à l'endroit des missionnaires.....	227
7.2.	Ce qui a permis le transfert ou l'amour comme signifiant de conversion.....	228
7.3.	L'amour des prêtres serait-il partagé ?	230
8.	Que doit faire l'esclave pour qu'il représente une représentation signifiante ?.....	231
8.1.	Du transfert à l'identification.	231
9.	Position du Noir face à la situation d'esclave.	232
9.1.	Position psychique de l'esclave.....	233
9.2.	Nécessité de reconstruction.....	235
10.	Définition de l'identification dans une perspective psychanalytique.....	236
10.1.	Identification selon S. Freud et J. Lacan	236
10.2.	Définition du terme d'identification.....	236
10.3.	Freud et les identifications	237
10.4.	Identification primaire au père ou instauration d'un idéal.	237
10.5.	Identification par formation symptôme hystérie ou appropriation inconsciente d'un trait de l'autre.	238
10.6.	Identification capacité/volonté de se mettre dans une situation identique	239
10.7.	Identification et ambivalence	241
10.8.	Le substitut du père ou le père symbolique.....	246
10.9.	La métaphore paternelle.	246
	Conclusion.....	251
	Chapitre 3. L'impossible christianisation des esclaves noirs est-elle fondée ?.....	253
1.	Réminiscence africaine. Maintien des rites funéraires liés à l'Afrique.	253
1.1.	Bref rappel des conditions historiques	253
1.2.	Définition du terme réminiscence.	254
2.	Que nous dit l'histoire : P. Delisle, G. Debien	255
2.1.	Aperçu de l'évangélisation des esclaves noirs	255
2.2.	Au XVIIIe siècle, le début d'un déclin ?.....	259

2.3.	XVIIIe siècle, période de contradiction	261
2.4.	Attestations de cultes et organisations secrètes ?	262
3.	Tentative d'explication d'une résonance.....	266
3.1.	Et de la résonance ?.....	267
3.2.	Effet métaphorique.....	268
4.	Effet de la parole et du croire.	269
4.1.	Les assises d'un déséquilibre.	269
4.2.	Pulsion agressive et refoulement.	272
4.3.	Effet pulsionnel	273
4.4.	Les pulsions selon les théories freudiennes.....	274
4.5.	Le refoulement selon les théories freudiennes	276
5.	De la parole au croire	279
5.1.	Effet de la parole et analogies	279
5.2.	Croyance en lien avec la mémoire de l'esclavage.....	285
	Conclusion.....	289
	Conclusion générale.	292
	Bibliographie.	303
	Annexes.....	i
	Campagnes de traite négrière française au XVIIIe siècle.	i
	Campagne du Dauphin (1723-1724). - MAR/4JJ/27/7	i
	Campagne de L'Africain (1724 – 1726)	iv

Remerciements

À la Vie, qui m'a tout donné, m'a fait grandir et dont j'ai tout reçu !

À mon cher père, feu Henri dont la personnalité m'a aidée à mon insu.

À ma chère sœur, feu Lucienne.

À ma chère mère, Jeanne, mon modèle de détermination, de volonté et de patience.

À mes chères sœurs, Nelly, Yveline, Graziella, et à mon cher frère Richard pour votre
générosité, votre aide et vos encouragements

À toi ma chère fille Aurélie, pour ton aide, ta confiance, tes encouragements et la
spontanéité de tes commentaires.

À Sylvain pour sa générosité et son aide tant appréciées.

Cette thèse est une suite logique à mon mémoire de maîtrise :

Lecture d'une ambivalence identitaire de la société martiniquaise. Essai psychanalytique d'une aliénation.

En effet, durant la recherche pour ce mémoire, j'ai été interpellée par un certain nombre de faits, comme le fait religieux et l'esclavage, ou encore la « malédiction de Noé à l'endroit de son fils Cham », et la forte croyance religieuse des Noirs... ces éléments ne faisant pas l'objet du mémoire de maîtrise, je me proposais d'y revenir dans un autre temps.

Le moment se précisa sous la forme d'un doctorat en Sciences des religions dans une perspective psychanalytique.

Ce ne fut pas une simple chose. Le sujet que je me proposais d'analyser n'est ni un fait courant, ni une actualité suscitant un intérêt particulier. Il peut sembler prétentieux d'oser l'analyse d'une population servile à une période très éloignée et surtout, sans le témoignage d'esclaves du lieu proprement dit. Cependant, le docteur S. Freud avance que les comportements individuels peuvent apporter un éclairage pour comprendre les phénomènes sociaux. De ce fait, le témoignage de F. Douglass, ancien esclave du Maryland, pouvait étayer notre analyse et soutenir notre démarche.

Par la force des choses, et puisque j'ai, moi aussi, soumis mon inconscient à l'analyse et à l'auto-analyse ; la réalisation de cette thèse, est l'œuvre de tous ceux et de toutes celles qui de près ou de loin ont contribué à son achèvement.

Aussi, c'est avec reconnaissance que je remercie l'Université de Montréal de m'avoir ouvert ses portes et de m'avoir fait confiance.

Cette thèse étant une continuité de mon cheminement, je renouvelle ma profonde gratitude à Serge et à François qui m'ont fait confiance et m'ont mise sur la voie.

Du mémoire à la thèse, et, tout au long de la recherche, ma motivation a été imprégnée et enrichie de la rigueur, de l'exigence, de la patience et des encouragements de Guy-Robert Saint-Arnaud mon directeur de recherche sans qui ce travail n'aurait pas abouti : Merci !

Toute ma reconnaissance à Jean-Paul Gilson pour les échanges fructueux.

Je tiens à remercier chaleureusement Florence Ollivry, pour l'attention particulière à mon égard durant les séminaires de recherche.

Ma profonde reconnaissance à Lida Aghasi pour l'écoute, l'attention et l'aide véritable à des fins de rédaction.

Ma plus vive reconnaissance à Jocelyne Patole pour l'auditoire qu'on souhaite, qu'on aime avoir et un grand merci pour sa correction exemplaire.

Je remercie chaleureusement tous mes collègues du Centre social d'aide aux immigrants à Montréal, pour leur soutien durant toute ma recherche doctorale Merci à Mariame, Malika, Xiaohui, Adinet, Lucie, Aurora, Siham et Aline pour le professionnalisme mis au service de la rédaction de la thèse.

Un grand merci à Placide pour l'aide précieuse, l'écoute et les conseils.

Je remercie également, les Archives départementales de la Martinique plus particulièrement M. Jordan Merlin pour son aide durant mes recherches et surtout pour le document en lien avec la reconnaissance des enfants esclaves suite à leur première communion.

J'adresse ma profonde reconnaissance aux Archives de la Guadeloupe, principalement à M. Gérard Lafleur pour son précieux temps, les copies des originaux des *Lettres du R. P. Mongin* ainsi que « *Messe en cantiques, à l'usage des nègres* ».

Je remercie les Archives Nationales de Paris et les Archives Nationales d'Outre-Mer de m'avoir ouvert leurs portes.

Un grand merci à Gallica, la Bibliothèque Nationale de France, pour sa bibliothèque numérique, à MANIOC la bibliothèque numérique spécialisée sur la Caraïbe, l'Amazonie, le Plateau des Guyanes, ainsi qu'à Google Recherche de Livres qui ont permis une cueillette importante d'ouvrages anciens, riches et souvent de premières mains.

Enfin, je remercie tous les chercheurs et auteurs dont les références figurent dans cette thèse. La richesse de leurs travaux a permis de soutenir ce travail de recherche sans lequel cette thèse n'aurait pas pu être écrite.

Imaginaire :

« Penser la pensée revient le plus souvent à se retirer dans un lieu sans dimension où l'idée seule de la pensée s'obstine. Mais la pensée s'espace réellement au monde. Elle informe l'imaginaire des peuples, leurs poétiques diversifiées, qu'à son tour elle transforme, c'est-à-dire, dans lesquels se réalise son risque.

La culture est la précaution de ceux qui prétendent à penser la pensée mais se tiennent à l'écart de son chaotique parcours. Les cultures en évolution infèrent la Relation, le dépassement qui fonde leur unité-diversité.

La pensée dessine l'imaginaire du passé : un savoir en devenir. On ne saurait l'arrêter pour l'estimer, ni l'isoler pour l'émettre. Elle est partage, dont nul ne peut se départir ni, s'arrêtant, se prévaloir ».

É. Glissant. (1990).
Poétique de la relation. Poétique III

Introduction

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, après avoir été capturées puis déportées massivement aux Îles d'Amérique pour des raisons économiques fondées sur un mercantilisme et justifiées par une législation, des personnes d'Afrique noire ont été mises en servitude. Il incombait aux maîtres/colons la responsabilité d'entretenir ces personnes privées de leur liberté et de la disposition de leur propre personne (Niort, 2015), puisqu'elles étaient devenues leurs esclaves tant physiquement que religieusement. En effet, une législation obligeait les maîtres/colons d'évangéliser leurs esclaves. Dans l'Acte d'association des Seigneurs de la Compagnie des Isles de Saint-Christophe de 1626, l'occupation des îles par les Français était aussi à des fins « de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine... » (Du Tertre, J. B. 1667-1671, p. 8).

De cette situation esclavagiste émerge un paradoxe dit religieux, puisque, les maîtres avaient la même religion que ces personnes qui avaient été réduites à l'état d'esclaves. Ce fait est relaté par Frederick Douglass³ (Douglass, 2007), un ancien esclave du Maryland aux É.-U, évadé qui rapporte cette situation ambiguë. Selon lui, il y avait une religion des maîtres et une religion des Évangiles. Nous soulignons ici, que F. Douglass est de confession protestante. Il a reçu une formation religieuse durant sa captivité. En effet, il nous informe que « le chef de classe que je retrouve chaque dimanche, et qui prétend m'apprendre comment il faut vivre et m'indiquer le chemin du salut, est le même homme qui me vole mes gains à la fin de chaque semaine » (Douglass, 2007, p. 140). Douglass aime le christianisme du Christ, dont la doctrine respire la paix, la pureté et la justice, ainsi, sa croyance est chrétienne, il parle de *la chrétienté pure, pacifique et impartiale du Christ* (Douglass, 2007, p. 139). Nous avons retenu ce paradoxe qu'il soulève en tant que Noir esclave. Nous précisons également, qu'au regard des témoignages de quelques anciens esclaves, ce sont surtout des récits venant des États-Unis :

« Les esclaves du sud des États-Unis sont les seuls à avoir raconté leur histoire : en France et au Brésil, aucun n'a laissé le moindre témoignage. Un

³ Douglass, F. (2007). *Mémoires d'un esclave*. Québec : Éditions Lux, p. 139. Il est né Frederick Augustus Washington Bailey esclave, vers 1818 et mort le 20 février 1895 à Washington DC, il sera l'un des plus célèbres abolitionnistes américains du XIX^e siècle. Il est devenu un homme politique et écrivain américain. L'ouvrage constitue un témoignage d'esclaves.

paradoxe quand on sait que les esclaves y étaient plus nombreux : sur les 12 millions d'Africains déportés pendant la traite négrière, plus de 4 millions sont arrivés au Brésil, 1,6 million dans les Antilles françaises, environ 600 000 sur la côte américaine » (Chemin, 2014).

Par ailleurs, dans les plantations chrétiennes, comment être baptisé et être esclave en même temps ?

Autre paradoxe, alors que la Bible a contribué à la mise en servitude des esclaves, elle a aussi été un outil de ré-humanisation et, le support d'une liberté intérieure. En effet, ces personnes devenues esclaves avaient une religion d'origine et pourtant, elles ont vécu une « conversion » religieuse.

Notre étude vise à analyser cette « conversion » par l'émergence de signifiants à partir du fait historique et des récits des missionnaires, le tout mis en articulation avec les concepts et les théories psychanalytiques freudiens et lacaniens.

Problème et question de recherche.

Le sujet de cette recherche trouve son essence, il y a une quinzaine d'années lors de recherches sur Internet. Une jeune femme, probablement étudiante, posait la question suivante : « Pourquoi les Noirs sont plus croyants que les Blancs alors que c'est la Bible qui les a mis en esclavage ? » C'est cette question qui, inconsciemment ou non, a fait écho à un questionnement qui nous habitait. Lorsque quelques années plus tard, nous entamions notre cheminement vers la thèse, Frédéric Douglass, ancien esclave de plantation est arrivé dans nos recherches en tenant les propos suivants : « ce que j'ai pu dire contre la religion, je l'ai dit à propos de la religion esclavagiste, et absolument pas à propos de la chrétienté elle-même » (Douglass, 2007, 139).

Durant plus de deux siècles, des êtres humains ont connu une dé-humanisation durant l'esclavage. Des missionnaires les évangelisaient à travers une instruction religieuse catholique romaine. Ces esclaves africains avaient une culture religieuse d'origine, et pourtant, au fur et à mesure, ils se sont convertis au christianisme. Si on se réfère aux paroles de Douglass, y avait-il deux religions durant la période servile ? Signalait-il l'attitude, le mode de vie des maîtres au regard de la religion ? Les esclaves noirs se sont tournés vers ce qu'ils entendaient des Évangiles et sur la vie de Jésus. Prenant au sérieux les propos de

Douglass, la question est de savoir, dans quelle mesure, la conversion paradoxale des esclaves noirs pourrait avoir suivi un parcours se rattachant au décalage entre la dynamique du message des Évangiles et son institutionnalisation en religion chrétienne ?

État de la question

La conversion des esclaves noirs nécessite une relecture de l'histoire de la période servile. Il convient pour cela, de se tourner vers les Archives Nationales en France ainsi qu'aux Archives Départementales des Antilles : Martinique et Guadeloupe, les sociétés d'histoire, les maisons d'éditions et les maisons de publication. Des recherches approfondies, tant sur l'esclavage que sur l'instruction religieuse, ont permis une description détaillée des faits missionnaires de la période esclavagiste, aussi bien sur la théorie de l'instruction que sur la pratique.

À notre connaissance, il n'existe pas de travaux spécifiques mentionnant la transition qui s'est opérée entre les croyances traditionnelles africaines et le crédit que les esclaves auraient donné aux Évangiles, s'inscrivant ainsi dans une « conversion ». De fait, il est pertinent de se demander pourquoi on retrouve une hésitation, voire un malaise à nommer cette transition en termes de conversion. Les esclaves ont-ils vraiment adhéré aux valeurs, aux comportements, à la foi en Jésus-Christ ? Ceux-ci ne seraient-ils qu'une apparence, voire même trompeuse ? Cela dit, deux pôles majeurs pourraient orienter notre recherche. Un premier consisterait à investiguer le champ des croyances de ces personnes avant leur exil en terre d'esclavage, à savoir un approfondissement des croyances issues de leurs milieux africains (Thèse de Cheik Anta Diop, 1979). Un deuxième viserait à entreprendre une distinction méticuleuse entre les contenus issus de leurs croyances d'origine et de l'adaptation qui en a été faite dans leur nouveau milieu de vie. En ce sens, l'ouvrage de Renald Clérismé (2000), prêtre catholique, natif d'Haïti nous informe des liens existants entre le vodou et le christianisme en Haïti.

Ces deux pôles conduiraient à une trajectoire de recherche différente de la nôtre et rencontreraient rapidement la limite des sources directes d'un matériel d'analyse issu des esclaves eux-mêmes. Pour ces raisons, il s'agit plutôt de faire surgir un espace de recherche qui part du fait d'un déracinement, d'une coupure radicale, non seulement au plan géographique, mais aussi au plan psychique. Sans les exclure du fil de notre investigation, chacun des deux pôles précédents sera mis à contribution en tant qu'il permettra de mettre en

relief ce que nous pourrions appeler un travail de mise en abîme. Que faire avec la dévastation des tissus de filiation ? Comment les traces de ce qui était dit aux esclaves pouvaient-elles apporter un matériel leur servant à se maintenir dans une condition de vivant ? Or, à travers divers acteurs (le pape, les missionnaires, l'instruction chrétienne, etc.), l'influence du christianisme ne semble pas avoir été négligeable. Essayons de préciser ces modalités d'influence. Le Diocèse de la Martinique datant du 27 septembre 1850, élevé au rang d'archidiocèse le 30 septembre 1967, compte pour une population de 360 000 habitants, 87 % de catholiques répartis sur 47 paroisses animées par 59 prêtres⁴. Pourquoi, même après une quête d'autonomie, un taux de 87% de catholiques ? Les chemins du questionnement ne permettent pas d'ignorer un déracinement issu d'une autre terre, voire d'autres langues.

Au regard de notre recherche sur les cultures et les croyances africaines, il importe de préciser que nos références sont principalement des chercheurs européens comme Louis-Vincent Thomas, Docteur ès Lettres. Il fut professeur de sociologie à la Sorbonne, c'est un spécialiste de l'Afrique, qu'il a étudiée sous les angles de la sociologie, de l'anthropologie et de l'ethnologie. Également René Luneau, père dominicain, Docteur ès Lettres.

Bien que nous ayons lu des ouvrages d'auteurs africains, il nous est apparu pertinent de nous appuyer sur les ouvrages de ces chercheurs. En effet, L.-V. Thomas et R. Luneau ont vécu une grande partie de leur existence en Afrique. Ils ont étudié les dialectes et les mœurs africains. Ils ont pu obtenir des récits et des témoignages des tribus « des lisières du Sahara au cap des Tempêtes, de l'Océan indien à l'Atlantique » (Thomas, 1981). Il n'y a pas d'interprétations relatives à leur science, ils ont surtout cherché à comprendre de l'intérieur les rites et coutumes, les chants, le langage, la vie, la mort, bref, tout ce qui est l'Africain.

Des ouvrages de chercheurs africains, il en existe un grand nombre, cependant, les recherches portent davantage sur le christianisme et son rapport avec les cultures africaines (la thématique de l'inculturation par exemple) ou encore sur l'évolution du religieux en Afrique. Cependant, nous n'avons pas trouvé de travaux relatant les religions traditionnelles africaines à l'instar des travaux des auteurs précédemment nommés ou encore un Dominique Zahan avec *La dialectique du verbe chez les Bambara* (1963) qui sont davantage en lien avec notre sujet de recherche.

⁴ <http://martinique.catholique.fr> Archidiocèse de Saint-Pierre et Fort-de-France.

Nous nous sommes intéressées également à l'ouvrage *Les religions africaines traditionnelles* (RAT), dans le cadre des Rencontres internationales de Bouaké (1965). Il ouvre des perspectives intéressantes pour la compréhension de la grande diversité africaine, tout en la mettant en lien avec les langues, les religions et la culture des peuples qui les rendent vivantes. Des auteurs, comme Amadou Hampaté Ba et E. C. O. Ilogu, apportent des contributions à cet égard.

De notre recherche, nous n'avons pas trouvé de travaux spécifiques se rapportant à la « conversion » au christianisme des esclaves noirs ; encore moins des travaux faisant référence à un éventuel éveil au christianisme comme cela a pu se faire aux États-Unis avec les protestants⁵. En général, les ouvrages existants relatent l'histoire des missionnaires, faisant davantage référence à l'instruction religieuse que ceux-ci devaient transmettre.

Notre étude soulève un paradoxe religieux qui nous renvoie à deux religions durant la période servile : *la religion esclavagiste* et celle de *la chrétienté pure, pacifique et impartiale du Christ* (Douglass, 2007). D'emblée une question s'impose, qu'est-ce que la chrétienté pure, pacifique et impartiale du Christ et peut-on la définir ?

Entreprise hasardeuse, un fait s'impose néanmoins, les esclaves ont entendu la Parole véhiculée dans les Évangiles, par les missionnaires. Or, le langage est important chez l'Africain traditionnel, non seulement il se définit comme « Logos », mais il devient puissance (Thomas et Luneau, 2012). Aussi, le signifiant langage trouve sa pertinence dans le cadre de notre travail, il répond comme à un retentissement dans la conscience du Noir, une résonance qui a dû se produire à l'écoute des « bonnes paroles » de Jésus, permises et fortifiantes à l'inverse des « paroles mauvaises » des maîtres/colons blancs.

Pour le propos de notre étude, la « conversion » de l'esclave noir nous amène à nous poser la question de savoir sur quoi s'est opérée cette conversion. Autrement dit, quels sont les signifiants qui se rattachent à cette transformation ?

La considération du Christ comme serviteur souffrant, le Juste sacrifiée, aurait-il fait écho à l'injustice subie ? Considérant un point de vue psychanalytique, cet aspect sacrificiel

⁵ Protestantisme et esclavage des noirs aux États-Unis (1650-1865). La Revue réformée. (25-05-13).

ne peut-il pas être examiné comme élément d'identification, au sens où ils se sont identifiés à Jésus ?

Dans l'approche d'une perspective post-coloniale, nous avons retenu la pensée de F. Kabasele (2000), « le Christianisme a été une chance pour l'Afrique, tout comme l'Afrique a été une chance pour le Christianisme ». Les missionnaires de la période traitée dans notre travail, avaient-ils raison quand ils disaient que c'était la meilleure chose pour les Africains captifs, que d'avoir rencontré Dieu ? En effet, les Noirs africains capturés sur leur terre d'origine ont été déportés en un autre lieu de vie. Ils se sont retrouvés sur une terre d'exil, une terre de servitude et, ils y ont été évangélisés.

Dans notre recherche, nous voyons que le baptême a libéré plus d'un esclave sur un plan spirituel. Le travail d'évangélisation rend compte d'un résultat plutôt positif, puisque le pourcentage actuel des catholiques chrétiens à la Martinique est assez probant.

Cependant, cela nous amène à dire que cet état de fait aurait pu avoir une ouverture sur la recherche d'une émancipation coloniale du peuplement noir des Antilles françaises et plus particulièrement celle du peuplement noir de la Martinique par rapport à la tutelle de la France, tel qu'on a pu le voir en Amérique latine au travers de la théologie de la libération, un courant de pensée de la théologie chrétienne.

C'est en 1968 que l'expression « théologie de la libération » apparaît pour la première fois avec Gustavo Gutierrez. En effet, cette année-là, se prépare la seconde assemblée de conseil épiscopal latino-américain (CELAM) à Medellín en Colombie. Le CELAM regroupe l'ensemble des évêques catholiques de l'Amérique latine et des Caraïbes.

Aux dires de J. Claude-François (1984, p. 897), l'appellation théologie de la libération « était née de la rencontre de l'Église en plein éveil et du monde de la misère ». L'un des maîtres de la Théologie de la libération, Leonardo Boff franciscain brésilien et son frère Clovovis avancent que

« Ce que l'on a coutume d'appeler "le lieu social" conditionne fortement la conscience, y compris celle de la foi. Il convient de faire ressortir avec la plus grande force que la théologie de la libération est née de la réflexion des chrétiens faite à partir des pratiques dans les milieux pauvres et populaires. La libération ne se présentait pas comme un thème de plus à l'ordre du jour des théologiens, mais comme une pratique libératrice qui exigeait une réflexion de foi pour la rendre plus authentique et efficace » (Claude-François, p. 897).

Ces propos nous interpellent. En effet, ils semblent correspondre à ce que nous avançons en ce qui a trait à l'évangélisation des missionnaires. Nous avançons que leurs paroles amenaient à une « pratique libératrice », et que celle-ci fit émerger « une réflexion de foi » menant à la conversion. Dans ce contexte de libération, le destinataire est la « pauvre non-personne ». Juan Luis Segundo, jésuite uruguayen est l'auteur d'une thèse présentée à l'Université de la Sorbonne apportant une réflexion chrétienne sur la personne. Selon lui, une des fonctions de la théologie est « d'œuvrer pour démasquer les éléments anti-chrétiens dans une société dite chrétienne » (Claude-François, p. 898). Selon notre compréhension, il s'agirait en quelque sorte d'une répétition du paradoxe religieux, non plus dans un contexte esclavagiste, mais dans celui des temps modernes.

À travers les sources étudiées, nous avons appris que le christianisme fut une forme de libération pour les esclaves qui peut être appelée, la christianisation d'une libération. En effet, comme a pu le dire F. Fanon, cette christianisation a créé une force intérieure aux esclaves. Par ailleurs, lorsqu'on se penche sur le pourcentage des diocèses de Fort-de-France à la Martinique, déjà mentionné dans notre propos, on en déduit la présence d'un nombre important de catholiques chrétiens. Aussi, au regard de cette christianisation d'une libération à la Martinique, comment peut-on expliquer que cette christianisation n'ait pas entraînée un développement fort au point de vue religieux, ou encore n'ait pas été un vecteur d'affranchissement comme cela a pu se faire en Amérique latine ?

Dans son texte J. Claude-François (p, 898) relève le paradoxe fondamental de l'Église latino-américaine, entre la chrétienté en place et l'Église qui naît du peuple. Là encore c'est rejoindre F. Douglass qui remarque, deux religions, celle des maîtres dans les plantations esclavagistes et celle de la chrétienté pure et impartiale.

Cependant, la Martinique du XXI^e siècle, bien qu'étant à dominance religieuse catholique, est toujours dans une situation de dominant/dominé politiquement d'une part et socialement d'autre part. A. Lucrèce (2000, p. 19) précise que la Martinique et la Guadeloupe sont des « sociétés dominées par le désordre ». De plus, bien que le Martiniquais soit « considéré comme autre par le système en vigueur » - la France, nous n'avons pas connaissance d'une recherche de libération par rapport au système en place. À quand un mouvement qui s'orienterait vers une libération de tous et de chacun aux Antilles et plus

particulièrement à la Martinique, au sens de l'analyse de Enrique Dussel ? Plus précisément, il s'agit de « la libération des victimes dans n'importe quel système de domination » (Déléce Séjour, 2009, p. i).

Aux dires de E. Dussel (2012), les Caraïbes sont incluses dans les recherches philosophiques collectives de libération. L'auteur précise que « les Caraïbes [qui] font partie de l'Amérique latine ... » Or, si on se penche sur l'analyse de E. Dussel, il est question d'une théologie de libération qui répond à la réalité existentielle. (Dussel, 2012). Il ajoute, pour l'étudiant, « les ouvrages théologiques européens [que], c'est la théologie dogmatique, abstraite et, il croit que c'est de la théologie ». Selon lui, entre la théologie « doctrinale » et la théologie latino-américaine, « c'est une différence abyssale ».

Qu'en est-il à la Martinique, dans un contexte postcolonial ? La foi, telle que les esclaves africains la vivaient, a-t-elle perduré ? Beaucoup de chrétiens ont perdu la foi avec la modernité (Dussel), certainement, qu'il en est de même pour les Martiniquais. Allant dans ce sens, peut-on penser que certains se seraient fait baptiser par tradition, et non par conviction. Et dans ce cas, les valeurs du baptême (laver, purifier) et celle du christianisme sont-elles perdues ou demeurent-elles dans une tradition de rituels ? Est-ce dû à une interprétation erronée des Saintes Écritures comme l'avance Déléce Séjour, précisant que « la foi nous parvient par l'écoute ou la lecture des Saintes Écritures, mais un mauvais enseignement ou une mauvaise interprétation de ces derniers peut causer des dégâts irréparables ». Ceci rejoint les propos de J. Ellul (2001) avec *La subversion du christianisme*, dans laquelle, il déplore une différence entre le christianisme ancien et le christianisme tel qu'on nous l'enseigne de nos jours.

Restant dans un questionnement de non-manifestation d'émancipation par rapport au joug colonial, cela viendrait-il du fait que le peuplement de la Martinique soit constitué d'origines diverses et que ces personnes considèrent qu'elles ne sont pas sur leurs terres d'origine respectives ?

La société martiniquaise est complexe (Lucrèce, 2010). Il ne s'agit pas d'un peuple ordinaire, mais, d'un ensemble d'ethnies africaines transbordées qui s'est reconstitué, s'est changé en autre chose, en une nouvelle donnée du monde (Glissant, 1997, p. 40), sur une île. La Martinique est considérée comme une « société globalement aliénée, qui est atteinte dans son organisation socioculturelle propre » (Affergan, 1983, p. 61). Les sociologues,

anthropologues, comme A. Lucrèce (Lucrèce et coll., p. 53) avancent que la société martiniquaise a été marquée par une extension chez le Martiniquais de la quête de reconnaissance et d'affirmation d'une identité collective et par un accroissement de leur hyper dépendance socio-économique vis-à-vis du système français. Cette société est dépossédée de sa temporalité et de son espace et mise à la place d'une autre (Lucrèce et coll., p. 53). À partir de ce contexte relativement complexe, quelle pourrait être une perspective post-coloniale ? Des ouvrages comme ceux de F. Fanon : *Peau noire, masque blanc* (1971) ou *Les damnés de la terre* (2002), ou d'Albert Memmi, *Les identités meurtrières*, sont généralement cités pour la compréhension du principal thème post-colonial : l'identité.

Reprenons un peu d'histoire. Les Antilles françaises, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, auraient pu devenir indépendantes comme ses consœurs anglaises. Selon Y. Lacoste (2010, p. 108), « les conséquences de l'esclavage [...] y étaient pourtant encore aussi bien marquées qu'en Guadeloupe ou en Martinique ». Mais, étaient-elles prêtes pour une indépendance ? Que dit l'histoire ? Elle dit ceci : en 1946, Aimé Césaire fit voter d'une part, la fin du régime colonial et, d'autre part, le statut de département d'Outre-Mer, faisant de la Martinique un département français d'Amérique. Ceci, tout en dénonçant le plan des békés, un groupe de Blancs économiquement dominant vivant à la Martinique, qui était favorable à l'indépendance afin de faciliter les relations avec les États-Unis, et pour éviter l'application des lois sociales que le général De Gaulle avait fait voter. Par ailleurs, il s'est aussi agi d'une illusion de liberté.

Durant une longue période, une partie de la population s'est détournée du discours politique « indépendantiste ». L'indépendance était redoutée et même une autonomie qui risquait de réduire le niveau de vie de chacun, les mettant dans un niveau de vie de pauvreté semblable à celui des Antilles indépendantes. Cependant, l'histoire politique de la Martinique a connu un revirement, l'indépendantiste Alfred Marie-Jeanne a été élu à la présidence du comité exécutif de la nouvelle assemblée unique en Martinique en décembre 2015. La Martinique est-elle en train de changer son relief politique ?

Nous avons donc un tableau bien complexe. Aussi, qu'elle pourrait être une perspective post-coloniale pour la Martinique ? Ne serait-il pas pertinent à partir de cette mouvance politique, de penser autrement l'individu, de voir l'étant différemment, c'est-à-dire, « fracasser le moule de la victimisation », et ré-apprendre l'éthique chrétienne, tout comme

les premiers esclaves l'ont reçue et appliquée. Ce faisant, réaffirmer la foi et la confiance en Dieu. Alors, il est possible de rejoindre la pensée de E. Dussel en ce qu'il propose pour les jeunes et les générations nouvelles, à savoir, « qu'ils utilisent des catégories philosophiques, sociologiques, anthropologiques, psychanalytiques et qu'ils pensent la théologie à partir de celles qui sont les plus importantes, les plus critiques, les plus actuelles et pas simplement à partir de la théologie » (Dussel). De plus, dans une autre mesure, il conviendrait, d'une part, d'insister sur la déconstruction de la pensée occidentale « qui est nécessaire, voire obligatoire » (Déléce, Séjour p. iii) et d'autre part, comme nous l'avons également déjà dit, il s'agit de démythologiser l'image du Noir créée par le Blanc.

En effet, c'est déconstruire sur le concept de la pensée de l'autre. L'autre est, dans la pensée de Dussel, comme « la personne pauvre, la victime du système établi et celle qui est tirée du sol, sans vie et à moitié morte » (Déléce, Séjour).

Pour conclure, si les missionnaires ont été un support dans l'accession à la liberté intérieure des esclaves, « l'éthique théologique dussélienne cherche à promouvoir la vie et la vie en abondance promue par le Dieu révélé en la personne dénommée le Christ » (Déléce, Séjour).

Bien que notre parcours ne s'inscrive pas dans une éthique théologique, ni spécifiquement dans une approche post-coloniale, il se situe dans l'en-deçà d'une fracture sur le chemin de l'autonomie en Martinique. Comme pouvait le souhaiter Dussel, cette analyse pourrait-elle contribuer à une élaboration éthique ?

Orientations de la recherche.

Cette étude s'appuie sur une relecture de l'esclavage et de l'Église dans les îles françaises d'Amérique aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le caractère paradoxal lié aux croyances et à la situation vécue par les esclaves conduit à porter attention à l'impact des faits religieux dans la conscience du Noir, mais, également à permettre l'émergence d'un matériel analytique.

On ne peut aborder la conversion des esclaves noirs au christianisme sans parler des Évangiles et des valeurs que ces derniers véhiculent. Ces valeurs sont l'objet de paradoxes dans l'esprit des esclaves. D'une part, parce que celles et ceux qui sont réduits à la condition d'esclave se retrouvent sur une terre étrangère et ne sont plus entièrement

africains. D'autre part, ces personnes ne sont pas pour autant assimilées à la culture de leurs maîtres. Cela dit, nous essaierons de comprendre les facteurs qui ont pu contribuer à une transformation de l'individu menant à un lien avec des valeurs présentées comme étant chrétiennes.

L'embrassement au christianisme, par ces hommes et par ces femmes asservis, est peu documenté dans la littérature esclavagiste. Se pencher sur cet embrassement, c'est toucher aux traces profondes de la mémoire de l'individu. C'est une partie essentielle de l'étude que nous souhaitons approfondir. La recherche s'appuie sur la lecture spécifique des archives afin d'en faire émerger les caractéristiques relatives à une conversion chrétienne qui répond à un accomplissement de l'individu, à son émancipation, et ceci, sans faire l'objet d'une adhésion religieuse en tant que telle.

Ces caractéristiques seront notre matériel psychanalytique. Ainsi, c'est donc au moyen de concepts psychanalytiques que le travail évoluera principalement.

Cadre conceptuel.

Dans cette étude, des notions psychanalytiques apporteront un éclairage sur l'analyse de la « conversion » de l'esclave noir. En effet, gravitent autour de la notion de conversion un certain nombre de concepts que nous définirons en distinguant l'historique et le religieux de ce qui a trait à la psychanalyse.

Les termes et concepts inhérents à la psychanalyse (signifiant, inconscient, fonction et champ de la parole et du langage, angoisse, identification, métaphore paternelle) seront définis tout au long de ce travail. Ils seront analysés au fur et à mesure en lien avec la religion, la conversion et l'esclavage qui renvoient au contexte historique et religieux.

Contribution des méthodes.

Cette recherche s'articule autour d'une étude psychanalytique. Elle ne s'inscrit pas d'emblée dans une psychohistoire ou une analyse sociohistorique. D'une part, les sources documentaires s'avèrent essentielles puisqu'il n'y a pas ou très peu de matériel issu directement des esclaves. C'est ce qui a constitué une partie du travail de recherche. D'autre part, d'un point de vue psychanalytique, même les références dites historiques ou provenant de données à caractère historique ne peuvent être considérées comme un élément

définitivement constitué. En conséquence, l'investigation psychanalytique partage grandement le travail de l'historien concernant le questionnement multiple de la genèse et de la relecture des traces du passé, mais en l'abordant plus spécifiquement avec une dimension relevant de l'inconscient freudien (formations de l'inconscient qui viennent s'y greffer, caractère paradoxal ou inusité, etc.). L'investigation psychanalytique tient compte de la dimension inconsciente d'une personne et, dans quelle mesure son vécu a fait ce qu'elle est.

Notre approche est en rapport avec la démarche analytique freudienne, laquelle est d'analyser l'état psychique du sujet. Les méthodes de la psychanalyse se dotent de moyens qui

« Sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens, son domaine est celui du discours concret en tant que champ de la réalité trans-individuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l'histoire, en tant qu'elle constitue l'émergence de la réalité dans le réel » (Lacan, T1, 1971, p. 256).

En effet, selon Freud, « la psychologie individuelle est aussi une psychologie sociale » (1981, p. 137). Aussi, avance-t-il que l'évolution de la civilisation est considérée comme « un processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu » (1970, p. 48), ou encore, « si nous envisageons les rapports entre le processus de civilisation de l'humanité et le processus de développement ou d'éducation de l'individu, nous n'hésiterons pas longtemps à déclarer que tous deux sont semblables » (Freud, 1970, p. 100). De fait, le matériel étudié pour le collectif n'est pas sans lien avec celui mis en scène dans une cure.

Une psychanalyse freudienne, pourquoi ?

À notre connaissance, il n'existe pas de travaux réalisés dans le domaine psychanalytique concernant l'évangélisation des esclaves noirs, que ce soit de façon générale ou aux Antilles françaises en particulier. Plus spécifiquement, il ne semble pas exister de travaux traitant d'une « conversion » religieuse d'hommes et de femmes de diverses ethnies issues de cultures traditionnelles africaines, qui ont été capturés, transbordés, mis en servitude, considérés comme des êtres inférieurs et mis dans un état dé-humanisant.

La psychanalyse est un procédé d'investigation découvert par Freud. Ses concepts et ses théories sont le fruit de longues réflexions, « l'œuvre de Freud, les découvertes de Freud tiennent à la manière extrêmement humaine dont il a mené sa recherche » (Andreas-Salomé, 1985). Les théories et les concepts de Freud sont toujours d'actualité, mais un grand nombre d'auteurs les utilise sans en préciser leur provenance, sans mentionner la référence freudienne.

Comme d'autres disciplines des sciences humaines, la psychanalyse touche les faits psychiques de l'humain « qui semblent immesurables et le demeureront probablement toujours » (Jones, 1988, p. 443). Elle permet de dévoiler des choses cachées, voire complexes. Elle ne permet non pas de résoudre, mais de répondre et de comprendre certains problèmes de l'humain, « grâce à l'usage abondant et pénétrant de la parole et à trouver une expression pour des difficultés psychiques » (Andrés-Salomé, p. 153).

Freud fut un « lutteur » dans le sens qu'il appliqua sans relâche sa vie de chercheur, toujours à reprendre ce qu'il découvrait, persuadé qu'il y avait encore à creuser.

« Ce que Freud lui (le monde) a donné n'est pas une théorie du psychisme parachevée une fois pour toutes, une philosophie dont on aurait pu débattre sans se rapporter à son auteur, mais c'est bien plutôt une perspective qui s'élargit progressivement, parfois s'estompe pour s'éclaircir de nouveau. Sa conception évoluait sans cesse et se développait suivant non seulement la somme grandissante de ses connaissances, mais également selon l'évolution de sa propre pensée et de sa vision de la vie. Semblable à toute autre branche de la science, la psychanalyse ne peut être étudiée avec profit que lorsqu'on la regarde comme une évolution historique et jamais comme un ensemble parachevé de connaissances. Au demeurant, son développement fut lié d'une manière particulièrement étroite à la personnalité de son créateur » (Jones, 1958, p. VII).

Séquence de la réalisation.

Les recherches faites aux archives de la Martinique nous ont amenée à la consultation d'une partie des récits du Père Labat, missionnaire dominicain contemporain de l'esclavage à la Martinique et en Guadeloupe. Également ces recherches nous ont permis de trouver un document fort intéressant. En effet, ce document témoignait de la reconnaissance de jeunes enfants à l'égard du prêtre qui les avait instruits en vue de leur première communion. De même, il est possible de lire la prière de remerciement que ces enfants ont récitée à la Vierge.

Les Archives Nationales de Paris nous ont livré la demande d'autorisation par les Jésuites d'écrire une messe spécialement pour les nègres. Nous avons trouvé cette messe aux archives de la Guadeloupe.

Nous sommes revenue des Archives de la Guadeloupe avec les copies des lettres originales du père Mongin. Ces lettres sont particulièrement intéressantes et importantes, dans la mesure où le père Mongin donne lui-même un aperçu de sa méthode d'évangélisation.

Des informations, précisant les risques que prenaient les missionnaires qui considéraient l'esclave comme un être humain, font partie de nos références. Les traces des sermons des prêtres nous seront d'une grande aide.

Pour notre recherche, les sources documentaires ont été essentielles en vue de la lecture psychanalytique. Le retour à l'histoire permet l'émergence de paroles, de discours et d'actions, tout comme il concourt à structurer ce qui manque. Du passé, nous tenterons d'« écouter » le discours des missionnaires ainsi que les traces qui auraient favorisé une identification à Jésus.

Stratégies de conciliation entre perspective psychanalytique et construction de l'histoire d'une personne, d'un groupe ou d'une collectivité.

La psychanalyse ne peut répondre à elle seule aux multiples problèmes de l'humain. Ainsi que l'avancent R. Bastide (1950) et O. Douville (2012), il convient d'employer une méthodologie de transversalité pour une analyse psychanalytique afin de rendre compatible la psychanalyse et les sciences de l'homme.

Selon J. Barus-Michel (2007), il importe d'aborder les règles d'une démarche scientifique qui s'interroge sur ce qu'est une preuve. Il convient de situer l'importance d'un souci interdisciplinaire.

Dans l'enjeu du sujet, le problème essentiel sera celui de la substitution de l'épreuve à la preuve. Les sciences humaines ne peuvent éluder le problème du sujet. Les situations sociales subies par des sujets sont des représentations. Ils leur donnent des significations ou échouent à le faire : « Souffrance et jouissance (plaisir, réalisation, maîtrise) sont étroitement liées au sens ». Dès lors, la phénoménologie, la psychanalyse prennent leur place dans les sciences humaines particulièrement en psychologie, psychologie sociale et sociologie qui,

pour ces raisons entre autres, se diront cliniques. Comme il est impossible de déterminer la cause qui n'existe pas comme déterminant, il s'agira pour le chercheur en sciences humaines de rechercher des processus et des significations du sujet. Ce dernier étant le « lieu singulier où se nouent les processus complexes qui convoquent un souci (au moins un scrupule) interdisciplinaire » (Barus-Michel, p. 2).

La démarche freudienne consiste à analyser l'état psychique du sujet. Bien que la psychanalyse repose sur un rapport à un travail dans une cure analytique, la recherche se rapporte à une analyse sur le plan social incluant une dimension collective. Bien que Freud (1983) n'ait pas réalisé de recherche sur l'esclavage, il s'est soucié des phénomènes de société. Il avance que le développement de la civilisation est vu comme « un processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu » (Freud, 1983, p. 48). Freud explique sa théorie dans les ouvrages comme *Malaise dans la civilisation* ou *Psychologie des foules et analyse du moi* dans *Essais de psychanalyse* (2001).

Dans les rapports entre anthropologie et psychanalyse, O. Douville (2012), présente et commente des dialogues entre une anthropologie et une clinique du sujet, afin de promouvoir une épistémologie claire des conditions de rencontre entre ces deux champs. Dans le fondement de l'identité des dispositifs culturels, le lieu existant avant chacun de nous : lieu de la langue, du symbolique, de la loi... (Douville, p. 1), sont fonctions des époques plus ou moins marquées par des sensations et/ou des politiques de ségrégation qui divisent et condamnent les humains « en les massifiant, dénie la singularité indéniable du rapport de chacun à ses mondes culturels » (Douville, p.2). L'altérité n'est pas qu'un miroir de ce que je ne suis pas, mais une composante intime : « un ferment de notre intimité » (Douville, p. 2). Douville précise que les destins du sexuel et de la culture sont liés. Pour lui, la notion d'inconscient et du savoir de l'inconscient s'impose comme notion « transdisciplinaire ». C'est la thèse freudienne centrale à ses travaux socio-anthropologiques.

« Prendre soin du psychisme c'est aussi assumer la responsabilité de penser et de favoriser le rapport à l'autre, à l'étranger irréductible et premier, celui qui est fondateur de la subjectivité et de la culture » (Douville, 2012 ; cf. Freud, 1895, 1913, 1929, 1939 ; Legendre 1983, 1988).

Le sujet désirant est le sujet du social, mais chaque sujet dans le groupe est singulier et la façon dont il prend place est également une affaire singulière qui nous éclaire sur le

symptôme en jeu. Aussi, la clinique psychanalytique explique que là où il était attendu, « le sujet vient par le symptôme et c'est par le symptôme qu'il se libère des caractéristiques identitaires ». L'anthropologie en fait-elle une lecture différente ? La situation du minoritaire exclu revient au premier plan de l'analyse.

O. Douville avance que les sociétés, que des savants ont étudiées ou étudient encore, ne peuvent être pensées comme des mondes autonomes (autarciques). Ces mondes ont été composés avec la « présence matérielle et symbolique de l'histoire » suite aux guerres, aux échanges et aux scissions. « La mémoire individuelle et collective prend souvent, face aux traumatismes dus aux ruptures culturelles, la fonction de témoin des événements qui surgissent, séduisent ou menacent » (Douville, p. 3). Aussi selon l'auteur, il y a entre *l'histoire* et la *psychanalyse* des convergences.

La psychanalyse tend l'oreille aux répercussions insoupçonnées des faits passés qui influencent le sujet et qui souvent, à son insu entraînent ses choix de vie, ses relations à autrui et généralement son façonnement identitaire. L'art de la psychanalyse est d'exhumer les traces du passé, à partir des surgissements d'un dire et des accidents et surprises d'un dire (Douville, p. 3). L'histoire au plan d'un savoir collectif et la psychanalyse au plan de la construction d'une vérité singulière, bataillent contre des formes instituées de négationnisme et de mise en silence. Selon Douville, nous sommes « sujet de la tradition et sujet de l'histoire, voilà ce que nous sommes ». C'est la question soulevée du sujet du « tripode » sujet/culture/histoire.

Pour sa part, R. Bastide (1950) a envisagé des rapports sous la forme d'une méthode concurrentielle entre deux sciences : la psychanalyse (bâtir une sociologie à partir du complexe d'Œdipe et de castration) et la sociologie (créer autant de psychanalyse particulière qu'il n'y a de « culture »). De cette comparaison, émergent des progrès sur les deux fronts : la sociologie est plus apte à comprendre « le tragique humain » et la psychanalyse est de plus en plus dans la recherche du « caché ».

En psychanalyse, notre personnalité est le lieu de rencontre entre les causes cachées (pulsions) et les causes extérieures d'ordre social et économique. Selon l'auteur, tout homme fait obligatoirement partie des deux systèmes étant à la fois reproducteur et producteur d'un système de parenté qui agit sur l'« enfant à travers sa socialisation et d'un système économique qui exerce ses contraintes sur l'adulte ». Il convient donc de prendre en compte

la « triade père-mère-enfant » qui ne peut être éludée puisqu'elle joue partout un rôle mis en lumière par Freud. (Bastide, 1968, p. 10). En ce qui concerne la méthodologie, la psychanalyse est intéressante dans son application à la sociologie. Mais qu'en serait-il dans un contexte ou une mosaïque culturelle comme celle de l'Afrique ?

À la question de la présence ou de l'absence du concept freudien dans la structure familiale de la culture traditionnelle noire et des collectivités « primitives », M.-C. Ortigues, psychanalyste et E. Ortigues (1984), philosophe, ont, durant cinq années, suivi en consultation, des enfants d'âge scolaire dans un centre psychologique à Dakar au Sénégal, cumulant un peu plus de 170 dossiers. Des garçons ont principalement servi de sujets d'étude dans l'élaboration de la recherche. Les Ortigues pensaient également que le complexe n'existait probablement pas. Suite aux observations cliniques qu'ils ont faites à Dakar, ils ont montré que la question du père avait les mêmes incidences en milieu africain qu'en Europe.

C'est à partir de modalités de positions œdipiennes que les recherches ont été faites. Deux variables sont retenues, « L'ancêtre inégalable » et « Le drame de dépasser les frères ». Selon les Ortigues, bien que les « fantasmes d'affrontement du père » ont tendance à évoluer autrement, voire prendre une direction autre, ils sont analogues à ceux que l'on trouve en Europe. À travers l'ensemble du matériel recueilli, il apparaît que « la rivalité œdipienne se joue selon des voies sensiblement différentes de celles qui ont habituellement cours en Europe ». « La rivalité nous apparaît tout d'abord être systématiquement déplacée sur les « frères » qui polarisent les pulsions agressives » (Ortigues, p. 92). L'image du père est souvent fondue dans l'autorité collective. Et là où il devrait y avoir un affrontement à l'image du père, il y aurait comme une place vide, comme une « voie sans issue ». De fait, un déplacement s'opère « sur d'autres images » afin que le sujet trouve une issue lui permettant de « prendre une place d'homme dans la société ».

Alors qu'on serait tenté de dire que chaque discipline est cloisonnée, l'intérêt de la psychanalyse montre le contraire. De plus, au regard des réflexions de R. Bastide, c'est la preuve que la discipline psychanalyse, à elle seule, ne suffit pas à interpréter les traces du passé. Le passé, c'est de l'histoire, individuelle et/ou collective. Il renvoie à un contexte environnemental, à des actions spatio-temporelles, à des affects... Il est donc nécessaire et fondamental de construire notre méthode de travail à partir des enjeux épistémologiques interdisciplinaires, comme le précisait J. Barus-Michel.

Plan

Notre méthode de la recherche est une méthode transversale. En ce sens, qu'elle englobe des éléments historiques et une conceptualisation psychanalytique.

Dans notre recherche, l'histoire est essentielle dans la lecture psychanalytique. Le retour à l'histoire permet l'émergence de paroles, de discours et d'actions comme elle concourt à structurer ce qui manque.

Le travail est structuré en trois parties.

Du passé, il importe de situer le lieu et la période d'où l'on parle sera la Partie 1 composée de deux chapitres.

Le Chapitre I nous éclaire sur la réorganisation d'une partie du monde, les Antilles, au détriment d'une autre partie, l'Afrique.

Le Chapitre II permet de comprendre comment il a été possible de s'appuyer sur un mythe religieux pour justifier l'esclavage.

Pour notre analyse, l'« écoute » du discours des missionnaires ainsi que les traces qui auraient favorisé une identification à Jésus composent la Partie 2, qui se répartit en quatre chapitres. Dans cette partie, le Chapitre I, présente les missionnaires et leur méthode d'évangélisation.

Au Chapitre II, une attention particulière est portée aux missionnaires jésuites pour leurs dévotions, pour leur zèle, pour leur amour inconditionnel à l'égard des esclaves noirs.

Le Chapitre III, incarne la fonction et le champ de la parole et du langage. Il s'agira de considérer un processus linguistique sans lequel les esclaves n'auraient pu être en relation. Également, il conviendra de se pencher sur la parole manifeste, celle qui suscite des effets, celle qui agit en acte.

Au Chapitre IV, Dieu façonne les chrétiens à l'image de son Fils Jésus.

Ces données permettront l'émergence de signifiants d'une « conversion » qui seront analysés proprement dites dans la Partie 3, qui se divise en trois chapitres.

Dans le Chapitre I, il sera question de présenter le problème relatif à la définition du terme religion. Ceci nous amènera à démontrer la culture et les croyances africaines des

déportés et nous permettent de reconsidérer la religion dans la culture africaine. La fin du chapitre s'ouvre sur l'expérience d'une conversion chrétienne.

Le Chapitre II nous renvoie au besoin du père, désir infantile, qui révèle également l'affect d'angoisse. Dans ce chapitre, il est essentiel également, d'exposer sur le signifiant amour dans la dimension du transfert. Aussi, à partir de la dimension transférentielle, on verra comment s'articule le concept d'identification dans une perspective psychanalytique.

Enfin au Chapitre III, il s'agira de savoir si l'impossible christianisation des esclaves noirs est fondée ? Ce sera un retour à l'histoire durant la période présentée en vue de vérifier la présence ou non d'une réminiscence africaine. Ce chapitre tentera de montrer l'effet de la parole et du croire tant dans la culture africaine que dans le mouvement chrétien. Nous verrons également, l'effet de la croyance au regard des idées reçues dans une société post-coloniale.

« La pensée culturelle de soi était duelle, opposant le citoyen au barbare. Il n'y eut rien de plus massivement opposé à la pensée de l'errance que cette période de l'histoire des humanités où les nations occidentales se sont constituées, puis ont répercuté sur le monde ».

É. Glissant (1990).

Poétique de la relation. Poétique III

Partie I. Contexte historique

L'histoire des Petites et des Grandes Antilles, antérieure à la colonisation, restera toujours un mystère. Aussi, c'est à la lecture des écrits des premiers navigateurs, des missionnaires et plus tard, de l'archéologie, qu'il sera possible de retracer la vie des hommes et des femmes originaires de ces terres insulaires, depuis l'arrivée de Christophe Colomb.

Cette partie de la recherche consacrée à l'histoire est incontournable pour l'étude de notre sujet. En effet, faire l'impasse sur le passé de l'archipel caribéen, c'est faire une analyse vide de sens. De fait, situer le contexte du lieu d'où l'on parle a son importance. Il importe de tenir compte des témoignages dans le travail de cette thèse. En effet, ils sont le miroir d'une mentalité d'une époque et ses différents milieux.

Il serait délicat d'établir des comparaisons avec les idées contemporaines, aussi, il est pertinent de préciser l'objet de notre recherche dans son environnement spatio-temporel

Aux dires de Christian Delacampagne (2002, p. 127) :

La "découverte" de l'Amérique reste l'évènement le plus important des deux millénaires qui viennent de passer. En effet, il explique que cette découverte a projeté le continent américain sur la scène de l'histoire mondiale, tout en provoquant la destruction de la plupart des sociétés qui y vivaient alors.

Cela a impliqué la modification importante et en profondeur de deux autres continents : l'Europe et l'Afrique.

Dès lors, nous envisageons d'étayer cette partie du travail sur trois moments qui correspondent au contexte de l'espace Caraïbe, suivi de la traite transatlantique et de l'esclavage des Noirs, et enfin, de la christianisation des esclaves noirs.

Chapitre I. Le contexte antillais

1. L'espace « Caraïbe »

Ce chapitre, qui permet de situer le lieu d'où on parle, présente l'archipel des Antilles, qui s'étire le long de la zone de subduction située sur la partie Est de la plaque tectonique de la Caraïbe. L'archipel est une suite d'îles situées entre la Floride (États-Unis), le Yucatan (Mexique) et le Venezuela. Elles dessinent un arc de cercle composé par les Grandes Antilles comprenant Cuba, la Jamaïque, l'île d'Hispaniola (divisée entre Haïti et la République Dominicaine) et Porto Rico, et les Petites Antilles, réparties entre Porto Rico et l'Amérique du Sud (Perrot-Minot, 2015, p. 1). La Martinique et la Guadeloupe et ses dépendances font parties des Petites Antilles. Elles appartiennent au groupe des Îles du Vent, entre Porto Rico et la Trinité, et sont exposées au souffle de l'alizé du Nord-Est. Elles font face aux Îles dites Sous le Vent, c'est-à-dire l'ensemble des Antilles néerlandaises et vénézuéliennes qui bordent la côte du Venezuela.

Quand commence l'histoire de ces îles ?

S'il a été dit que ces îles étaient occupées par des Sauvages, sans culture, vivant dans un état d'oisiveté, on constate qu'à la fin du XV^e siècle, à l'arrivée des explorateurs européens à l'archipel antillais, ces terres insulaires étaient constituées « des sociétés villageoises et complexes, des cultures variées, et des populations denses et mobiles » (Perrot-Minot, 2015, p. 1). Tant C. Colomb, les acteurs des colonies espagnoles que les premiers missionnaires témoignent des fréquents trajets en pirogue des habitants entre les îles, et, entre les îles et le continent (Chevillard, p. 26).

Si on se réfère à la recherche archéologique, nous avons affaire à des révélations, puisque les recherches montrent « une société précolombienne vibrante et créative » (Honychurch, 2004, p. 4). Bien que les sites autochtones soient rares, à cause des méthodes de construction et de fabrication des abris qui dépendaient pour la plupart de matériaux organiques, il existe des sites de "terrains de jeu de balle" cérémoniels à Cuba, en République Dominicaine et à Porto Rico (Honychurch, 2004, p. 4). Également, il a été découvert, le plan général de l'unique maison communale précolombienne dans les Petites Antilles, sur l'île de Saint-Eustache (Honychurch, 2004, p. 4).

C'est par le biais de la région du Delta de l'Orénoque et du fleuve que les Petites et Grandes Antilles ont un rapport avec le continent. Ce fleuve a été un élément essentiel qui a permis la communication et, l'échange des colons précolombiens de la Caraïbe (Honychurch, 2004, p. 4).

Les recherches archéologiques sont toujours à décrire les grandes lignes migratoires, les itinéraires des échanges commerciaux et les invasions avant l'arrivée des Européens. En effet, les révisions se font assez fréquemment en fonction des nouveaux matériels archéologiques (Honychurch, 2004, p. 5).

Différents styles de poteries permettent « de constituer la base théorique sur les réseaux régionaux et les frontières culturelles chronologiques » (Honychurch, 2004, p. 6).

Ce peuplement, très ancien dans les Grandes Antilles date de plusieurs millénaires avant J.C. Dans les Antilles, les vestiges archéologiques les plus anciens ont été mis à jour à Trinidad. Les établissements les plus anciens ont révélé « un outillage en coquillage, en pierre et en os, qui est rattaché à la tradition « Ortoiroïde ».

À Saint-Domingue, des sites découverts montrent un peuplement qui remonte à plus de 4000 ans avant J. C. C'est un peuplement qui a fait suite à plusieurs migrations (Adélaïde-Merlande, 1994 p. 20). Mais la plus grande migration a conduit des groupes d'origine mongoloïde du Nord-Est de la Sibérie jusqu'à l'Amérique du Sud. Le type physique des Arawak ou des Caraïbes ou Kalinas montre bien cette lointaine origine mongoloïde (Adélaïde-Merlande, 1994 p. 20). Si des migrations maritimes par le Pacifique avaient pu se faire, elles demeurent sans grande importance.

Certains indices archéologiques laissent penser que les Petites Antilles ont été peuplées avant les grandes îles des Caraïbes. Ces indications témoignent que l'installation de l'homme se fit au cours du 5^{ème} millénaire avant J. C. Des objets trouvés dans différents sites archéologiques appartiennent à des hommes ignorant la poterie. Il s'agit plus particulièrement d'une période pré-céramiste précisant l'absence de poteries. Dans plusieurs lieux comme Trinidad, Martinique, Guadeloupe, des traces montrent la présence de ces populations précéramiques. Ces peuples sont présents à Saint-Christophe (Saint Kitts) vers 2000 avant J. C., à Antigua vers 1800 avant J. C.

Le premier groupe de population amérindienne que rencontrent les Espagnols en 1492 est celui des Taïnos ou Arawaks. Ils vivaient dans les Grandes Antilles, Puerto Rico,

île de Saint-Domingue, Cuba et les Bahamas. Ramon Paré qui accompagnait C. Colomb lors de son deuxième voyage, a étudié le mode de vie, la langue maternelle parlée sur l'île, les cultures des Taïnos. Ces derniers vivaient dans de grands villages constitués de maisons familiales groupées. Ils pratiquaient une culture avancée, cultivaient des plantes racines, plus principalement le manioc, la patate douce et le chou des Caraïbes (taya). Ils cultivaient également le maïs, l'arachide, l'ananas, le coton, le tabac ainsi que d'autres plantes indigènes qui occupent une place importante dans leur pratiques ethnobotaniques (Honychurch, 2004, p. 7). Ils étaient potiers, tisseurs de coton, sculpteurs sur bois, d'os et de coquillage pour fabriquer des amulettes de perles et des objets religieux. Ils étaient vêtus de petits tabliers et s'ornaient de plumes.

Le groupe des Arawak le plus étudié est celui de l'île d'Hispaniola. En effet, il fut le premier à subir le choc de la colonisation européenne. Plus particulièrement le territoire de Marien qui comprenait toute la partie nord-ouest de l'île. Dans sa préface le Baron Émile Nau (1855, p. 12) écrit :

« Haïti a déjà suffisamment de titres à l'attention et à l'intérêt de la postérité, pour avoir été le premier berceau de la civilisation européenne en Amérique. Les premières denrées tropicales qui sont devenues aujourd'hui indispensables et d'un usage universel, c'est elle qui les a prodiguées. C'est là que la première église a été bâtie, et que la première semence du christianisme conquérant un monde nouveau a été répandue. Une race sociable et intéressante y a péri tout entière et sa poésie avec elle. Le premier essai de la colonisation qui a transformé cet hémisphère y a été tenté et y a réussi. L'esclavage africain avec ses horreurs a commencé sur ce sol ; mais les premiers cris de liberté en sont partis ; les premières chaînes de la servitude y ont été brisées. Le premier peuple noir libre s'y est constitué ».

Adélaïde-Merlande avance que ce qui fut écrit à propos de ce groupe ne s'applique pas nécessairement aux autres groupes arawak des Grandes Antilles. Se référant à Las Casas, cet auteur précise que, lors de la découverte, Hispaniola dénombrait trois millions de personnes ; c'était un chiffre important pour l'époque. Les historiens contemporains l'ont admis en général. Le Baron Émile Nau, quant à lui, le chiffre à un million d'âmes en 1492, quinze années plus tard, il en restait soixante mille (Nau, p. 1).

Ce groupe était au stade néolithique agricole. Il utilisait la pierre polie comme outil de travail et vivait principalement de l'agriculture.

On remarquera que « Taïno » comme « Arawak » et « Caraïbe » sont des noms donnés à ces populations par Colomb et les arrivants qui ont suivi. Ce sont plus des étiquettes de travail que le fruit d'une réflexion sur le nom que se donnaient elles-mêmes ces populations, ou des divisions culturelles qu'elles assumaient entre elles. Comme pour les Caraïbes qui s'appelaient entre eux « Callinago ». Leur vie a été étudiée en associant textes historiques et recherche archéologique (Honychurch, 2004, p. 6).

L'organisation sociale

La civilisation de Tainos était une « civilisation du nu ». Nau nomme ces âmes par le terme « naturel ». Ils avaient des chefs (Caciques) et des chamanes (*behique*, *boyay*). C'était les Caciques qui assuraient le gouvernement. Ils se répartissaient en Caciques régionaux, de district et de village. Les *behiques* ou *boyay* servaient chaque village, ils étaient divisés en *natino* et *naboria*. Ces derniers avaient été comparés à des nobles espagnols.

Dans l'organisation sociale, les Tainos d'Hispaniola vivaient en famille élargie, réunissant ceux appartenant à un même lignage. Cette famille constituait l'unité sociale de base et l'unité d'habitat (Adélaïde-Merlande, p. 24). Elle comprenait une vingtaine de personnes vivant dans des cases circulaires appelées *caney* ou *bohio*. Plusieurs *bohios* pouvaient constituer un « *barrio* », c'est-à-dire une réunion des membres d'un même clan et à leur tour, des *barrios* assemblés constituaient une « *aldéa* », une "agglomération" pouvant compter cinq cent à trois mille personnes. Suivant Adélaïde-Merlande, « il semble que l'habitat des Tainos d'Hispaniola ait été un habitat groupé, formé de nombreuses *aldéas* » (Adélaïde-Merlande, p. 25).

Les Indiens bâtissaient des bourgades de plusieurs milliers d'habitants. Les habitations étaient solidement construites. Seules celles des Caciques ou des chefs étaient mises en valeur. Il n'existait pas de notion de propriété, aucune appropriation « tout était à tous. La propriété était commune : celle du sol indubitablement » (Nau, p. 55).

Selon É. Nau, ce peuple vivait des produits de la pêche, et de la terre. Pour la chasse, il utilisait des flèches, des sagaies, des frondes et des haches de pierre, il pêchait au moyen de rets qu'il tissait. Le coton, les épices se rependaient naturellement dans les forêts. Il se nourrissait de maïs, d'ignames, de manioc, d'ajes ou de patates. Une autre culture semble

importante, c'est celle du tabac. En effet, il cultivait également du « cohiba » ou « cohoba » dont il fumait les feuilles séchées.

De cette culture de la terre, il en est sorti une reconnaissance se présentant sous la forme de culte adressé « soit à un mortel qu'il égale aux Dieux, soit enfin à la terre elle-même qu'il divinise » (Nau, p. 53). Les esprits étaient représentés dans tout ce qui était décoratif et artistique sous l'allure de zemis ayant la forme d'un cône sculpté de façon à former une figure à trois pointes. On exhumait les os des ancêtres, qui étaient conservés dans des paniers suspendus aux habitations.

Durant les cérémonies, la poudre issue des feuilles du cohoba était inhalée par des tubes. Danses et chants (*areitos*) jouaient un rôle important dans les cérémonies, ainsi que le jeu de balle.

Les Caciques

Dans la société Taino, il existait plusieurs groupes hiérarchiques, à la tête des chefs, appelés « Caciques ». Ces derniers réglementaient la distribution des travaux et la répartition des biens de consommation. Par leur statut, le Cacique disposait d'une partie du surplus de la production, mais ils n'étaient pas des propriétaires. Les Indiens étaient assujettis au commandement suprême du Cacique.

L'île d'Hispaniola était divisée en cinq grands territoires, commandés chacun par un Cacique principal. La puissance était héréditaire. Des Caciques secondaires gouvernaient d'autres territoires et payaient au Cacique principal des tributs de poudre d'or, de cohiba et de coton (Nau, p. 55). Le Cacique était le chef de la religion ; les prêtres ou butios accomplissaient leurs rites sous sa direction (Nau, p. 55). Selon Adélaïde-Merlande, « le cacique était responsable du culte d'une divinité dont il était censé descendre ». Le cacique jouait le rôle principal dans la cérémonie de la cohoba.

Identité caraïbe dans les Petites Antilles.

Le terme « Caraïbe » était une appellation générique signifiant « tous descendants des populations aborigènes qui occupaient les îles des Petites Antilles à l'époque de l'arrivée de Colomb » (Honychurch, 2004, p. 8). Les « Caraïbes » ne se donnaient pas ce nom. En reprenant ce terme, Colomb en fit le qualificatif des habitants qu'il rencontra lors

de son second voyage (Honychurch, 2004, p. 8). Ils ont été diversement qualifiés de *canima*, *canybal*, *caraibe*, *carebie*, *caribbee*, *charaibe* et *cribe* dans d'autres langues européennes (Honychurch, 2004, p. 8). Le P. Raymond Breton en 1642 remarquait que le nom des « Caraïbes » était *Callinago*⁶ dans le « langage des hommes » et *Calliponam* dans « le langage des femmes » (Honychurch, 2004, p. 8). Toutefois, cette précision est controversée (Whithead, Taylor).

« Ces sauvages, nommés par nous Caraïbes, étaient de la même race que ceux qui, à la terre ferme du Sud, étaient connus des Européens sous le nom de Galibis. Mais, dit le père Raymond Breton (Dictionnaire Caraïbe), leur véritable nom était Callinago et ils ne se distinguaient entre eux que par ces mots : Oubao-banum, Bolouebanum, c'est-à-dire, des îles ou de la terre ferme » (Breton, p. 115).

« Les Caraïbes étaient en effet des Galibis qui s'étaient détachés du continent pour venir conquérir les Antilles, possédées alors par les indigènes appelés Ignieris. Ils les avaient exterminés et n'avaient gardé que leurs femmes et leurs filles, qui avaient toujours conservé leur langage primitif » (Margry, 1863, p. 29).

2. La fin des « Caraïbes »

2.1. Découverte de la Martinique

Fin XVe, début du XVIe siècle, c'est une période de changement, de découvertes et de conquêtes. Le navigateur, Christophe Colomb, persuadé qu'il existe d'autres terres, et, avide de découvertes, de richesses, s'engage dans l'aventure, en quête du Nouveau Monde. Devant le refus du roi du Portugal, Colomb se tourne vers les souverains d'Espagne qui financeront son projet. Colomb est proclamé « Grand Amiral de la Mer Océane, Vice-Roi des Indes, propriétaire et gouverneur de toutes les terres qu'il découvrira ». Dès septembre

⁶« Ces sauvages, nommés par nous Caraïbes, étaient de la même race que ceux qui, à la terre ferme du Sud, étaient connus des Européens sous le nom de Galibis. Mais, dit le père Raymond Breton (Dictionnaire Caraïbe), leur véritable nom était Callinago et ils ne se distinguaient entre eux que par ces mots : Oubao-banum, Bolouebanum, c'est-à-dire, des îles ou de la terre ferme » (Breton, p. 115). « Les Caraïbes étaient en effet des Galibis qui s'étaient détachés du continent pour venir conquérir les Antilles, possédées alors par les indigènes appelés Ignieris. Ils les avaient exterminés et n'avaient gardé que leurs femmes et leurs filles, qui avaient toujours conservé leur langage primitif » (Margry, 1863, p. 29).

1492, Colomb entreprit plusieurs voyages. Il découvre l'espace Caraïbe constitué d'îles, qu'il nomme les Indes, de fait, les indigènes du lieu sont appelés Indiens.

Au cours de son deuxième voyage (1493-1496) Colomb aperçoit plusieurs îles qu'ils baptisent (*Desirada, Maria Galanda, Dominica*). Il jettera l'ancre devant Caloucaera ou « Karukera » baptisée « Santa Maria de Guadalupe de Estremadura », mais n'y descendra pas ; aux dires du Père Jacques Bouton de la Compagnie de Jésus (Bouton, 1640, p. 35). L'île de la Martinique et les îles voisines ont été vues au loin par C. Colomb et les Espagnols. Ils avaient appris qu'elles étaient occupées par des cannibales et des anthropophages. Ces derniers, dans leur massacre, n'avaient gardé que les femmes. C'est une information que Colomb aurait reçue des Taïnos de Hispaniola durant ce second voyage. Ainsi, il ne débarqua pas à la Martinique appelée *Canara* ou Janucanara ou encore *Jouanakera* (nom caraïbe) : « l'île aux iguanes » que les Arawaks appelaient *Matinino* que Colomb traduira par *isla de las mujeres* « l'île aux femmes ». La disparition des Taïnos serait due aux attaques des Caraïbes ou Kalinas définis souvent comme des anthropophages.

Ce n'est que le 15 juin 1502, au cours de son quatrième voyage que Colomb débarque à la Martinique (*Matinino* ou *Madinina*).

2.2. Tentative de colonisation

Au XVI^e siècle, toutes les îles sont entièrement peuplées de Caraïbes.

Christophe Colomb

Le 4 mai 1493, le pape Alexandre VI publie la bulle *Inter caetera*, qui est un document qui soumet à ceux qui s'approprient les terres découvertes au Nouveau Monde, l'obligation d'évangéliser les populations indigènes.

La couronne d'Espagne se voit attribuer tous les territoires à l'ouest et au sud d'une ligne (à 100 lieues à l'ouest des Açores et des îles du Cap-Vert) qui partage le Royaume de Castille et le Portugal aux XV^e et XVI^e siècles. La bulle *Inter caetera* donne davantage de précision en raison de la découverte de l'Amérique par C. Colomb en 1492. Ainsi, cette

bulle *Inter caetera* positionne le début des missions catholiques dans le Nouveau Monde et justifie la colonisation espagnole en Amérique. La bulle sera remplacée en 1494, par le traité de Tordesillas, lequel repousse la ligne de partage à 370 lieus des îles du Cap-Vert (Delacampagne, 2002, p. 133 ; Renault et Daget, 1985, p. 75).

Aussi, en vue de fonder une colonie sur l'île d'Hispaniola, lors de sa deuxième expédition du 25 septembre 1493, en plus des hommes et de tout ce qui est nécessaire pour la fondation et pour sa survie, Colomb embarque douze missionnaires. Bartolomé de Las Casas, Espagnol de l'ordre de Saint-Dominique, s'embarque en 1502 pour le Nouveau Monde en tant que colon et propriétaire. Choqué par la violence et la cruauté que vivent les Indiens, il retourne en Espagne, il est ordonné prêtre en 1510 à Rome. Il retournera à Hispaniola et sera ainsi le premier prêtre à célébrer la messe. Dès le début de la colonisation espagnole, la Compagnie de Jésus, fondée en 1534 par Ignace de Loyola, au service du pape, est présente. Les missionnaires chrétiens ont joué un rôle dans la fondation de l'empire colonial espagnol, ils ont contribué au profond mouvement de réformation catholique, face aux musulmans et aux protestants (L'Hoër, 2013).

Bien qu'ils n'accordent que peu d'importance aux îles d'Amérique, les Espagnols tentèrent plusieurs organisations de peuplement de la Guadeloupe et de la Martinique, tentatives qui ont toutes échoué car ils ont été longuement guerroyés par les Caraïbes. N'attachant d'importance qu'aux pays de terres fermes de l'Amérique, les Espagnols, désertèrent les îles dans lesquelles s'installèrent d'autres empires coloniaux : France, Angleterre, Hollande.

La Compagnie de Saint-Christophe

Il semble que parmi les Européens, les Français aient été les premiers à avoir habité l'île ; dans son mémoire, le R.P. Chevillard précise que l'île est habitée seulement d'Indiens et de Sauvages (Chevillard, 1659, p. 34). Dès lors, les Français devaient planter la Croix et combattre les Indiens en quelque lieu qu'ils soient.

Soutenu par le Cardinal de Richelieu, Pierre Belain d'Esnameuc crée la Compagnie de Saint-Christophe en signant l'Acte d'association des Seigneurs de la Compagnie des Isles de Saint-Christophe le 31 octobre 1626. C'est un contrat pour l'établissement des

Français à l'Île de Saint-Christophe. Notons, qu'aucune mention d'esclave ne se trouve évoquée explicitement. Ce contrat rend compte, de peupler et d'habiter par

« Les François les isles de St Christophle et la Barbade situées à l'entrée du Pérou depuis les onze jusques au dix-huitième degré du nort de la ligne équinoctiale, faisant partie des Indes Occidentales, qui ne sont possédées par aucun Roy ne prince crétien, et les tenir et posséder ensemble les habitans d'icelles sous l'autorité et obbeissance du Roy, y planter la foi catholique appostholique et romaine et y trafiquer et négotier de toutes sortes de danrées et marchandises pendant le temps de vingt années privatisvement à tous aucunement ... »

Le principal actionnaire de la compagnie de Saint-Christophe est le Cardinal de Richelieu.

L'île Saint-Christophe est la première colonie française aux Antilles, partagée avec les Anglais. Le pétun (tabac) y est cultivé par la compagnie de Saint-Christophe qui deviendra la Compagnie des îles d'Amérique. Durant cette période, la Martinique et les autres îles sont les satellites de Saint-Christophe.

Par la suite, Charles Lienard de l'Olive compagnon d'Esnambuc, demande à la Compagnie l'autorisation de s'établir avec Jean Duplessis d'Ossonville, soit à la Guadeloupe, soit à la Martinique, ou bien encore à la Dominique. Ils partent le 25 mai 1635, accompagnés de 500 hommes. Bien qu'étant incertain sur le choix de l'île, à la vue de la Martinique où il avait accosté le 25 juin avec les pères Pierre Pélican et Pierre Griffon, Charles Lienard de L'Olive compagnon d'Esnambuc la juge trop montagneuse, et préféra s'établir à la Guadeloupe. Ils y arrivèrent le 28 juin 1635 et en prirent possession le 29 juin, jour où la Croix fut plantée et les Armes de France déposées.

En ce qui a trait à la Martinique, d'Esnambuc, aidé de plus de

« 150 hommes acclimatés depuis longtemps à Saint-Christophe, habitués aux travaux des défrichements, tous hommes de main, capables de bâtir, de labourer et de combattre ; il les munit d'armes, de poudre, leur donna des instruments de labourage et de construction, les fournit ensuite de plants de manioc, de patates, de graines, puis l'on partit » (Margry, p. 54).

Bien que certaines références comme celle du Père Dutertre attribuent la possession de la Martinique à la date du début du mois de juillet ou du 15 septembre ; en accord avec Pierre Margry, nous considérons que c'est une erreur de dire qu'il y est arrivé en date du 15 septembre, puisque d'Esnambuc écrit à Richelieu « De vostre isle de Saint-Christophe,

le 12 novembre 1635», lui donnant avis « [...] que j'ay habité l'isle de la Martinique le premier jour de septembre mil six cent trente cinq, où j'ay planté la croix, et fait arborer le pavillon de France et vos armes, soubz vostre bon plaisir » (Margry, p. 54).

Bien que des échanges s'étaient établis entre la colonie et les Sauvages qui arrivaient avec les pirogues chargées de subsistances pour les colons blancs, cela ne dura pas. En effet, à la Guadeloupe, monsieur de l'Olive qui partage l'île avec M. Duplessis, désire le pouvoir absolu et veut faire la guerre aux indigènes. Le R. P. Raymond Breton, de l'ordre de Saint-Dominique, tente d'utiliser tout ce qui est en son pouvoir et en celui des prêtres pour calmer monsieur de l'Olive et, empêcher un massacre. Dans un premier temps, M. de l'Olive renonce à ses projets, mais, M. Duplessis meurt. Ne voyant plus d'obstacles, de l'Olive révoque sa parole et entame la guerre aux Sauvages.

Dans leur résistance à de l'Olive, ces derniers ont été aidés de leurs voisins de l'île de la Dominique, de Saint-Vincent et des autres îles. Durant ce conflit, les Français eurent ainsi des difficultés à se nourrir, ils vécurent la disette, ne se nourrissant que de fruits sauvages, de racines et de petits animaux des bois. Les Sauvages les maintenaient en leur possession. Le combat contre les Français se poursuivait sans relâche. Les plans de café et les vivres étaient brûlés dans le seul but de chasser les Français.

Cependant, les Européens vinrent à bout de leur combat. Ils s'emparèrent de la haute terre de l'île de la Guadeloupe, puisqu'une partie des Caraïbes se retira dans la partie dite Cabesterre. Les autres se réfugièrent dans les îles voisines. Faute de moyens de survie, des accommodements se firent entre les Caraïbes et les Français. Mais, selon le R.P. J. Bouton, « la paix fut faite telle qu'elle peut être avec ces infidèles » (Bouton, p. 38).

En définitive, ce combat avec les Français a été un obstacle à la conversion des Indiens de ce lieu et la source d'une haine farouche des Caraïbes et la cause de nombreux morts. Les prêtres ont déploré ce conflit qu'ils n'ont jamais approuvé. Leur dessein était de cultiver et conserver la paix avec ces peuples (Lafleur, 1992, p. 66). Le R.P. Breton extrêmement mécontent de ce qui s'était passé disait qu'il n'était pas permis de faire la guerre injustement à une nation libre et lui ravir ses biens et son habitation. (Breton, p. 86). D'autant que les missionnaires étaient présents essentiellement pour l'instruction des sauvages et qu'ils s'étaient dédiés complètement à cette charge (Breton, p. 99).

Par la suite, en 1640, les Messieurs de la Compagnie de Saint-Christophe ont donné le commandement de l'île à M. de Saboulies. Au mois de septembre de la même année est arrivé M. Auber qui avait épousé la veuve de M. Du Plessis. Il avait obtenu de la Compagnie de Saint-Christophe la charge de Gouverneur et lieutenant général de la Guadeloupe (Breton, p. 98). Il a su se montrer en accord avec les sauvages. En effet, en passant par la Dominique, le capitaine Auber leur avait dit qu'il venait d'être nommé capitaine à la Guadeloupe et qu'ils devaient être rassurés. Ainsi, la paix fut faite entre colons et Caraïbes et toujours entretenue par Monsieur Auber (Breton, p. 98). En septembre 1643, M. Houel devint à son tour gouverneur par la Compagnie de Saint-Christophe. C'était un homme riche et de bon esprit. Il a toujours maintenu les sauvages en bonne intelligence avec un grand soin (Breton. p. 104).

La gouvernance de l'île fut attribuée à Monsieur Du Parquet, dont l'adresse, la sagesse et la conduite l'aidèrent à gagner aussi bien le cœur des Caraïbes que des français. En ce qui concerne les Caraïbes, le père Bouton nous dit, que ces derniers rendaient souvent visite à Monsieur. Également, ils le recevaient dans leurs cases. Celui qui est considéré comme le grand capitaine chez les Caraïbes, que le père Breton appelle pilote, a pris le nom de Du Parquet. Il semble que ce soit une coutume chez les Caraïbes de prendre le nom de la personne qu'ils avaient acceptée, les nommant, leurs bons compères. Il est essentiel de rapporter, que les Caraïbes témoignaient de l'affection à l'égard de la personne acceptée, comme ce fut le cas du gouverneur de la Martinique Jacques Dyeu Du Parquet. Le R. P. J. Bouton précise bien « témoigner de l'affection, & non pas rendre de l'honneur » (Bouton, p. 40).

La Martinique et ses caractéristiques

Il est dit, que « la Martinique eut l'heureuse fortune de rencontrer d'abord un gouverneur plus humain et plus avisé que ses collègues des autres îles ; ce fut Du Parquet » (Martineau et May, 1935, p. 119). Qu'en était-il exactement ?

La Martinique, qui d'après le père Jacques Bouton s'appelait en Caraïbe Jouanacaera, et par les Espagnols Martinino, est divisée en deux parties : Cabesterre qui est au-dessus du vent possédée par les Caraïbes et Basseterre ou les grands sables. Elle a l'avantage d'être une position pour l'abord des vaisseaux et une rade en bonne posture. Si elle est inférieure en

beauté et commodité, voire raboteuse, la Cabesterre est plaine, unie et égale. Le relief est divisé par des montagnes appelées : mornes assez âpres, rudes et difficiles créant des obstacles pour un rapprochement de citadins, ne permettant pas de fréquentes visites.

Une végétation luxuriante recouvre les terres avec une quantité d'herbes médicinales et de fruits regorgeant de vertus. Le R. P. Bouton est surpris par la vitalité des Caraïbes, ils ont certainement la santé par leurs plantes dont ils gardent le secret, explique-t-il, les utilisant à bon escient. À cette époque, un grand nombre de maladies en France sont inconnues dans les îles (Bouton, p. 45).

Les occupants de l'île

En 1635, à l'arrivée du R. P. Bouton à la Martinique, il y avait des Français sur l'île qui vivaient assez solidairement. Parmi eux vivaient « des noirs ou mores du Cap-Vert » de l'Afrique de l'Ouest. Le père Bouton ne donne pas plus de précisions (Bouton, p. 98). Leur nombre n'était pas trop important, toutefois, leur propriétaire trouvait leur compte puisque l'esclave était plus utile que le serviteur français appelé « trente-six mois » par le fait qu'il ne s'engageait que pour trois ans.

Soulignons l'entrée en scène des esclaves. Effectivement, le père Bouton introduit, le terme esclave parmi les occupants de l'île. Il précise qu'à son arrivée en 1635, il y avait des Noirs, venant du Cap-Vert. Il convient de se pencher sur la période de l'apparition des noirs aux Îles d'Amérique. Aux îles d'Amérique, Belain d'Esambuc disposera « de compagnons « alloués »⁷ serviteurs de la Compagnie, liés par contrat pour 36 mois, qui devront cultiver les vivres et le tabac (Petitjean-Roger, 1985).

Leur temps accompli, ces derniers récupéraient la moitié de leur production et étaient ramenés au lieu de leur départ. C'est à partir de 1635, à la fin du contrat, qu'il a été possible de recevoir une concession et de pouvoir à leur tour, recruter des alloués pour la culture de la terre.

À notre avis, il semble normal que le père Bouton trouve des esclaves sur l'île. En effet, dans le Contrat pour l'Établissement des Français à l'île de Saint-Christophe, en date

⁷ Souligné par l'auteur.

du 31 octobre 1626, outre les marchandises, munitions et autres, il est écrit « aussi des esclaves jusqu'au nombre de 40 ou environ » (Margry, 1863).

R. Petitjean (1985) nous informe que dans une charte-partie du 13 janvier 1627, un contrat privé, conclu au départ de la première expédition vers Saint-Christophe entre les Associés et d'Esnambuc, prévoit : « Sy toute fois il se faict traite de quelque naigre, sauvages ou esclaves qui soient employés au travail et manufacture des dictes marchandises ».

Cependant, lors de la deuxième expédition, qui semble la plus considérable, la charte-partie du 26 août 1628 (le Havre) prévoit que les *esclaves*⁸ « conquis » avec les prises faites durant le voyage seraient « vendus aux habitants des îles à qui plus en donnera *pour en jouir par eux* ». Un des alloués de ce voyage écrit,

« que l'une des prises saisies sur les côtes d'Afrique contenait "57 morisques ou mulâtres" vendus à St Christophe. Lui-même en passant au Cap Vert, a pu " emmener 2 mores ... Baptiste et Georges (celui-ci) vendu et échangé par le mélisque... en contre une barre de fer ". La charte-partie précisait clairement : "Les esclaves demeureront à ceux à qui ils appartiennent pour les faire travailler ainsi qu'ils adviseront bon être... les vendre, à condition qu'ils restent dans l'île... ils ne pourront leur donner la liberté que par la permission des capitaines, pour ce en faisant conserver l'intérêt de la Compagnie" » (Petitjean-Roger).

Selon Petitjean-Roger, par ces chartes-parties, le Cardinal et ses associés créent une sorte de règlement intérieure relatif aux esclaves, à la Compagnie de Saint-Christophe dont le siège est à Paris.

Par trois fois, le terme esclave est employé. Quelle signification lui attribue-t-on dans ce contexte ? Petitjean-Roger nous dit, que ce sont des « mores », des « morisques, des mulâtres ». L'auteur explique que les maures, du grec « morucos », noircis, étaient les esclaves provenant du sud de la Méditerranée. Les Portugais avaient appelé « mauro negro » les esclaves qu'ils ramenaient de Guinée et d'Angola. Donnant plus de précision, Petitjean-Roger explique que les deux adjectifs se renforçaient car le latin « niger » noir, vient du grec *nux, nuctos* la nuit. Le mot « nègres » est encore très rare en français au

⁸ Souligné par l'auteur.

XVIIe, les chroniqueurs emploient plutôt « maure ». Selon l'auteur, mulâtre, très rare alors en français, doit désigner, ici, un africain du nord.

Revenons au père Breton qui découvre que l'église semblait en bon état et tenait lieu de paroisse. Elle était située près du fort de Saint-Pierre.

C'était tout un avantage d'avoir des esclaves. Le serviteur blanc demande des gages, a besoin de vêtements, n'est pas accoutumé à la chaleur, alors que le noir n'a besoin que de peu de choses, « là où les noirs font pour toute leur vie, n'ont besoin que de quelque linge pour couvrir leur honte, n'ont rien que leur vie, encore bien misérablement, se contentant de café & de pois ... ». Ils avaient l'esprit grossier et hébété écrit le R. P., aucun ne savait lire ni écrire, il était difficile de leur apprendre (Bouton, p. 99). On les savait rieurs et moqueurs. Quelques-uns ont été baptisés sans aucune instruction religieuse, étant dans l'ignorance totale des mystères de la foi chrétienne. De fait, très peu étaient admis à faire leur communion.

Les Noirs présents sont considérés comme de fainéants, des bons à rien qui peuvent passer leur temps à dormir ou causer et qui acceptent difficilement les coups. Ils peuvent se laisser mourir face à un châtement injuste. Ils sont les sujets d'une « misérable nation qui semble n'être au monde que pour la fersuitude & l'esclavage » (Bouton, p. 102). Ainsi, « ce leur est un bonheur d'être avec les François, qui les traitent assez doucement, & parmi lesquels ils apprendront ce qui est de leur salut, & perfectionneront en la foi ... » (Bouton, p. 102). Car, s'ils retournaient dans leur pays ou avec les Sauvages, ils seraient sans souci de salut ou de religion. De même, le R.P. Raymond Breton dans sa dédicace de son Petit catéchisme (1647) adressé à Monsieur André Leclerc disait des esclaves :

« [...] si la nature les a privés d'une force d'esprit assez perçante pour découvrir la vérité des sciences les plus subtiles, la docilité de leur complexion m'a fait connaître en leur conversation qu'ils ne sont que trop capables d'être instruits dans celles de la foi, s'ils étaient cultivés par l'éducation de la charité [...] » (Lafleur, p. 62).

Néanmoins, quelques-uns sont dévots. Affectionnés à leur salut, ils demandent à être instruits et aiment parler de Dieu et des choses spirituelles.

Caractéristiques du Caraïbe

Les Sauvages, appelés Naturels, vont entièrement nus, aussi bien les hommes que les femmes. Ils s'ornent de colliers de rasade, de cristal ou encore d'osselets assez bien agencés.

Les hommes ont pour armes des arcs en bois, des flèches de roseaux avec au bout, du bois pointu et empoisonné. Ils ont également des sagaies de bois dur et pesant, ils se servent du boutou, qui était une massue en bois sculpté, leur servant également d'arme.

Les femmes s'occupent de l'entretien de la case, du jardin mais interdites de pêche et de chasse. Les hommes ont plusieurs femmes. Elles sont, aux dires du R. P. J. Bouton, mal traitées. Ils les quittent quand bon leur semble. Il n'y a aucune justice, chacun fait ce qu'il veut.

Durant le séjour du R.P. J. Bouton, les Naturels ont un langage difficile à apprendre. Le fait qu'ils aient déjà rencontré des étrangers de divers pays, leur langage en est imprégné, ils s'expriment, à partir d'un certain baragouin. Cependant, le R. P. J. Bouton constate qu'il ne sera pas difficile de les instruire, ce qui, dit-il, sera un grand avantage pour eux.

Le R.P. Raymond Breton considérait que les Indiens n'étaient pas « trop stupides pour ne pas concevoir nos mystères ». Ainsi, les Dominicains les considéraient comme dignes et capables de recevoir un enseignement chrétien. Quand bien même le R. P. Breton avait jeté les premières semences, pour employer ses termes, il reconnaissait qu'il « ne voyait pas les moyens de les maintenir dans la créance que je tâchais de leur inspirer » (Lafleur, p. 62).

3. Colonisation et religion

La perception par les autorités métropolitaines fut double. D'une part, « il y a le sauvage dans son acceptation négative, proche de la bête », et dont il est nécessaire de se protéger, jusqu'à l'élimination physique, et d'autre part, cette vision chrétienne et catholique qui le saisissait « comme un homme, créature divine, païen mais perfectible et pouvant être sauvée par la conversion » (Lafleur, p. 57).

Si le catholicisme privilégiait la seconde vision au début de la colonisation, les colons, pour la plupart athées et matérialistes, ne voyaient que la première vision, celle du « ... sauvage dans son acceptation négative, proche de la bête ».

Aux dires de l'auteur, l'attitude du clergé et la présence des prêtres furent plus ou moins favorables aux Amérindiens. Les bonnes relations qu'ont pu entretenir les ecclésiastiques et certains capitaines de carbets, purent aplanir l'action diplomatique des Français.

Dans les actes réglementaires de la Compagnie des Isles de Saint-Christophe, le destin des Indiens y était compris puisque dans l'Acte d'association des Seigneurs de la Compagnie des Isles de Saint-Christophe de 1626, (Du Tertre, 1667-1671, p. 8) l'occupation des îles par les Français était aussi à des fins « de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine... » (Du Tertre, 1667-1671, p. 8). Par ailleurs, le Cardinal de Richelieu indique bien dans la commission à l'endroit de Pierre Belain d'Esambuc et d'Urbain du Roissey, les deux visions précédemment citées. D'une part, défendre les îles contre les individus et d'autre part, faire l'instruction religieuse catholique, apostolique et romaine des Indiens par les prêtres et les religieux amenés dans l'île (Du Tertre, 1667-1671, p. 13). Des ecclésiastiques administreront la parole de Dieu, les sacrements et instruiront les sauvages.

Aussi, suite à la conversion des païens, c'est la considération au même titre que les « naturels français » et seront « de droit, régnicoles du roi de France ». C'est l'Article XI⁹ qui en donne les explications. Selon Lafleur, « la volonté d'intégration étonnante pour l'époque » et « l'approche très moderne du problème » font la différence avec les autres colonisateurs, puisque les Caraïbes étaient considérés comme un peuple vivant dans le royaume de France. De fait, ils étaient devenus sujet du Roi du seul fait de leur conversion à la religion catholique. Dès lors, ils incorporaient le modèle culturel. Est-ce que cela signifiait que la conversion conférait une reconnaissance d'égalité avec les Français ? G.

⁹ Article XI. Paris le 13-02-1635, cité dans Du Tertre, J. B. (1667-1671). p. « Et pour convier lesdits sujets de S.M. à une glorieuse entreprise, et si utile à l'État, Sadite M. accordera que les descendants des Français habitant ces îles et les sauvages qui seront convertis à la fois et en feront profession, seront censés et réputés naturels français, capables de toutes les charges, les honneurs, les successions, les donations, ainsi que les originaires, sans être tenus de prendre des lettres de déclarations ou de naturalité ... »

Lafleur émet l'hypothèse de leur étonnante fidélité au roi de France malgré les aléas d'une relation souvent conflictuelle.

Si la préoccupation première des associés était de rentabiliser au plus vite l'investissement, celle de Louis XIII, « roi des chrétiens », était « qu'on travaillât à étendre la religion catholique, apostolique et romaine et qu'on instruisit les sauvages » (Du Tertre, 1667-1671, p. 13). Ainsi, sensible au volet de la colonisation, le roi veillait au choix des religieux. Il envoya des Capucins qui furent les premiers prêcheurs. Pour sa part, Richelieu avait opté pour les Dominicains.

Parmi les religieux faisant le voyage, étaient présents les RR. PP. Pierre Pélican et Raymond Breton, prêtres dominicains. Ce dernier, selon ses écrits, espérait partir en mission, « auprès des sauvages ». Il a pu converser avec eux, apprendre leurs mœurs et « cérémonies ». La principale préoccupation du R. P. Breton a été la conversion des Sauvages. Pour ce faire, il lui parut essentiel de connaître leur langage. Dans un souci de succession, il rédigea toutes ses connaissances. Aux dires de certains auteurs, ses écrits furent « largement plagiés et pillés par ses contemporains et ses successeurs » (Du Tertre, 1667-1671, p. 13).

Le R. P. Breton a laissé plusieurs ouvrages, un *Petit catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne* (1664), un *Dictionnaire caraïbe-français meslé de quantité de remarques historiques pour l'éclaircissement de la langue* (1665), un *Dictionnaire français-caraïbe* (1666) et une *Grammaire caraïbe* (1667). Le catéchisme n'est pas illustré. Il se présente en deux sections : Français et Caraïbe. Il se compose de deux grandes parties, en premier lieu, *L'abrégé de la doctrine chrétienne* sous forme de trois entretiens correspondant à des questions/réponses, exemple :

« Première parties de la Doctrine Chrestienne.

Demande

Qu'est-ce que la Doctrine Chrestienne ?

Reponce.

C'est celle que nostre Seignr Iefus-Christ nous a enfeignée lors qu'il viuoit sur terre, & que la Sainte Eglise, Catholique, Apostolique, & Romaine nous enfeigne. » (Breton 1664, p. 16).

Ou encore :

« Demande.

Est-il neceffaire de sçauoir la Doctrine Chrestienne ?

Reponce.

Ouy, fi nous voulons efre fauuez ».

En second lieu, *La doctrine chrétienne* est elle-même divisée en trois parties et présentée également sous forme d'entretiens :

La traduction en caraïbe se présente comme suit :

Premiere parties de la Doctrine Chreftienne.	Tabánani ichágali nhabáquêtoni Kiríffianê.
Premier entretien de la Foy.	Yeheúboutou ariángle touagon moíngali.
Demande. C Ommet connoiffez-vous Dieu ?	Tallaquêtácani. C At áo bachouboutouiroyéni che mijn?
Refponce. Par la Foy.	Teóucouli. Táo moíngali.
Demande. Qu'eft-ce que la Foy ?	Tallaquêtácani. Catan moíngali barou ?
Refponce. C'eft vn don de Dieu, par lequel nous croyons en luy, & tout ce qu'il à reuelé à fon Eglife.	Teóucouli. Linoúbali-énron-kia Ichéiri, huinamoingátouboumhém libónam, tóni-kia lariángone toubároua eglise ».

Le contenu du catéchisme représente un matériel important qui a certainement servi à amener les Indiens à changer leur conception de/des dieux, voire leur rapport à « Boyer » ou « maboïa », l'esprit qui les mettait en garde contre les Blancs.

Quelques Indiens ont eu la dévotion pour leur salut, allant jusqu'à demander à être instruits religieusement, aimant à entendre parler de Dieu et des choses spirituelles. On ne leur reconnaissait aucune religion. Cependant, selon le père Breton, « ils ont quelque cognoiffance de l'immortalité de l'âme » (Breton, p. 106).

L'œuvre du R.P. Breton se percevait comme « un investissement à faire fructifier ». Le R.P. Breton expliquait que ses Grammaires et ses relations invitaient à « connaître les Caraïbes dans leur mode de vie, leurs croyances, leurs coutumes » en vue de mieux les aborder et de mieux les convaincre de la justesse et de la réalité du message christique (Lafleur, p. 62).

D'après Lafleur, les Dominicains semblaient plus tolérants que les Jésuites à cette période, sans doute étaient-ils trop pressés, souhaitaient-ils de rapides résultats ? Si les premiers les considéraient « comme dignes et capables de recevoir un enseignement chrétien », le P. Breton avait semé les premières semences, aux dires des seconds « les Caraïbes portent de grandes marques d'une nation réprouvée dans leur brutalité... » (Lafleur, p, 63). L'auteur en conclut que les dominicains semblaient plus tolérants, acceptant des écarts du dogme, se contentant de l'essentiel, devant « progressivement éliminer les "scories" de croyances et de "superstitions" conservées par les prosélytes » (Lafleur, p. 63).

Les représentants institutionnels du royaume de France manifestaient un réel intérêt envers les problèmes religieux et, dans la mesure du possible, ils faisaient en sorte que les missionnaires puissent résider parmi les Indiens, surtout pour des raisons politiques. En fait, les missionnaires comme les R.P. Breton et Beaumont connaissaient les sauvages personnellement. S'il arrivait que les missionnaires soient obligés de rester chez les Français pour cause de tension qui risquait de mettre leur vie en danger, les Indiens leur rendaient visite (Lafleur, p. 66). G. Lafleur insiste sur les relations personnelles entre les religieux et les capitaines du carbet. Pour exemple, le capitaine caraïbe Baron fait demander le père Raymond pour que ce dernier lui apprenne à prier Dieu. Le père Breton reste à la Dominique environ trois mois, pas seulement pour la mission mais aussi, pour se familiariser avec la culture des Caraïbes, et se perfectionner en leur langue qu'il commençait à maîtriser. Autre exemple de relation personnelle, le père Breton, revenant de la Dominique, est accompagné de Bon Pierre un autre capitaine sauvage (Breton, 1664).

Aux dires de Lafleur, les Caraïbes, dans un premier temps, acceptèrent difficilement les missionnaires sur leur terre, puis, pour certains avec bienveillance à condition que chacun resta sur ses positions. Ils acceptaient d'écouter le discours des prêtres, notamment les indications que le père Breton leur donnait sur leurs croyances, leurs coutumes. Mais chacun restait persuadé de la supériorité de sa foi, tout en respectant celle des autres (Lafleur, p. 66). Ainsi, le rôle de la religion catholique et des missionnaires fut important dans les relations franco caraïbes. Avec les deux Traités, l'un de Ryswick 1678, les droits de la France sur les colonies de Saint-Domingue, et l'autre de Ryswick 1697, c'est un durcissement vis-à-vis des minorités, Caraïbes compris, et une « tentative

d'uniformisation religieuse et administrative » (Lafleur, p. 68). Cela se traduit par ce désir de réduire les Caraïbes, tant physiquement qu'administrativement, en les organisant afin d'occuper leurs terres (Lafleur, p. 68). C'était rendre l'évangélisation plus compliquée et plus dangereuse puisque certains missionnaires avaient été massacrés sans raison apparente.

Conclusion

Ce chapitre a permis de situer l'espace « Caraïbe », de montrer qu'à l'arrivée des Espagnols, des hommes et des femmes y vivaient à partir d'une structure sociétale mise en place.

La société des Caraïbes a marqué une résistance culturelle et religieuse, « elle avait résisté à toutes les tentatives d'infiltration, de déstabilisation et de récupération et en définitive d'étouffement culturel » (Lafleur, p. 68).

On retiendra que « leur certitude était telle qu'ils (les Caraïbes) pouvaient faire preuve de tolérance dans cette période de radicalisation religieuse » (Lafleur, p. 75). Ils étaient souvent ouverts, écoutant et discutant des valeurs du christianisme qui dénigraient pourtant, « le paganisme des sauvages, leurs propres croyances ». Ils acceptaient de faire baptiser leurs enfants en danger de mort. Pourquoi ? Nous aurions souhaité en connaître la raison ? Si les actions des Jésuites étaient brusques dans leur début, il n'en fut pas de même par la suite, au contraire, ils cherchèrent à les voir et à s'entretenir avec eux. De même, après trois quarts de siècle d'apostolat, la présence en nombre des Jésuites est remarquée et ne devait jamais être interrompue (Lafleur, p. 75). A la fin du XVIIe siècle, selon le Gouverneur général et intendant, ce fut un « constat d'un échec cuisant » pour la tentative d'évangélisation des Caraïbes. Et pourtant, à long terme, et jusqu'à la fin des Caraïbes, ces derniers se sont appuyés sur le catholicisme, ils ont fait appel aux prêtres dans les moments les plus tragiques. De ces moments dramatiques, certainement, a dû surgir un sentiment d'angoisse que leurs croyances surement ne pouvaient apaiser.

Chapitre II. La Traite des Noirs et l'esclavage colonial

Il apparaît tout au long de l'histoire, un phénomène universel au cours duquel on assiste à toutes les époques et en tout lieu à la domination de l'humain sur l'humain. En effet, il a été en situation de servage, d'assujetti ; ce fut la réduction de l'homme en objet de trafic par leurs semblables. Ce phénomène « constitue une des caractéristiques fondamentales de l'histoire de l'humanité » (Ndiaye, 2008, p. 15) ; l'aspect le plus marquant et le plus extrême est l'esclavage (Renault et Daget, 1985, p. 5- Ndiaye, 2008).

Ainsi, se pencher sur l'histoire de l'esclavage, c'est considérer le rôle important qu'a joué l'institution esclavagiste dans l'histoire de l'humanité. Il est nécessaire de remonter à ses diverses formes qui ont précédé la traite. Plus particulièrement, l'esclavage et la Traite du Noir africain.

Selon les auteurs, Renault et Daget, il serait vain, tant pour l'historien que pour le sociologue, de donner une définition précise de l'esclavage, tant les modalités sont diverses. Les variantes vont du « travail excessivement pénible jusqu'à une domesticité assez douce et même l'accession à des fonctions importantes ; depuis un dépouillement de tous biens personnels et de vie familiale, jusqu'à la possibilité de disposer d'un certain pécule, de fonder un foyer et de transmettre une part d'héritage » (Renault et Daget, p. 5). Ceci évolue selon les contrées et les époques. Selon Renault et Daget, le trait commun serait « des liens de dépendances fondés sur les coutumes et la loi, au service d'un maître qui seul aurait la possibilité de les rompre, enlevant ainsi à l'individu la liberté de disposer de lui-même » (Renault et Daget, p. 5). Aussi, ce qui constituait la source de l'esclavage serait le « commerce de la traite ».

Il pourrait y avoir une population servile constituée sur place, mais le plus souvent, elle est issue de prise de guerre, de vente et d'achat. « Le commerce des esclaves se poursuit sans cesse selon la loi de l'offre et de la demande » (Renault et Daget, p. 5).

Les esclaves noirs ont été « l'objet depuis l'Antiquité d'un trafic aux modalités diverses » (Renault et Daget, p. 5), de fait, il convient selon Renault et Daget, d'utiliser la forme plurielle.

En ce qui nous concerne, nous centrerons notre travail sur les esclaves noirs de la traite effectuée par la côte atlantique, qui s'est déroulée du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle à destination des colonies européennes d'Amérique. Toutefois, bien que notre recherche

porte sur la traite transatlantique, il importe de la resituer dans un contexte de traites plurielles.

1. Quand la traite a-t-elle commencé ?

Au cours de notre recherche, il nous est apparu que la traite triangulaire n'a pas été mise en place subitement, pour résoudre un problème économique, mais que les faits relatifs à l'institution esclavagiste montrent des similitudes avec l'organisation des traites antérieures, notamment, les traites transsahariennes.

Nous avons remarqué également que, si un grand nombre d'auteurs soulève le problème de la traite atlantique, peu d'auteurs mentionnent la traite transsaharienne, laquelle a pourtant duré treize siècles aux dires de l'anthropologue Tidiane N'Diaye, alors que la traite triangulaire a duré quatre siècles. L'une comme l'autre provoque le questionnement. En effet, pourquoi y a-t-il eu les traites et l'esclavage des Noirs d'Afrique et, depuis quand ?

À l'instar de S. Freud, nous avançons que « la réponse est qu'il ne s'agit pas de savoir ce qu'on gagne à poser la question, mais qu'il s'agit de recherche » (Freud. [1939], 1986, p. 149). Aussi, pour tenter de répondre à ce questionnement, nous avons retenu les ouvrages des historiens F. Renault et S. Daget (1985), du théologien G. Hervieux (2011), spécialiste en histoire des religions, de l'historien, anthropologue et égyptologue C. A. Diop (1979), de l'anthropologue T. N'Diaye et l'ouvrage de S. L'Instant (1841).

Le but de ce chapitre est de tenter de montrer l'évolution des traites négrières sans toutefois en faire un exposé spécifique, car tel n'est pas le propos de notre sujet de thèse. Aussi, et sans trop nous attarder sur les variations de la traite depuis l'Antiquité, nous présenterons l'évolution des traites musulmanes, la justification religieuse avec la malédiction de Cham et enfin, nous terminerons sur la traite atlantique des captifs africains noirs.

2. Phénomène d'asservissement en Afrique

La traite ne commence pas au XV^e siècle.

S. L'Instant écrivait en 1841, sans aucune contestation, que « l'Égypte fut peuplée par les nègres et reçut d'eux une partie de sa première civilisation » (L'Instant, p. 7). L'auteur s'appuie sur Diodore de Sicile, de Hérodote et d'autres écrivains « qui apprenaient que l'Égypte fut peuplée et civilisée par les hommes descendus de l'Éthiopie : ce sont ces hommes qui ont importé les caractères hiéroglyphique, écriture vulgaire des Éthiopiens » (L'Instant, p. 7).

Mais l'esclavage existait déjà, en témoigne dans l'Écriture, Joseph est vendu par ses frères. Si, dans un premier temps, des chaînes de captifs traversaient le désert, comme « étant les voies les plus ordinaires de communications », cela changea avec l'arrivée des Phéniciens, peuple navigateur et commerçant, et ainsi, avec eux, « le commerce des esclaves prit une nouvelle face ». Ils ont pu se procurer des esclaves tant par mer que par terre. S'ils apportaient fer et cuivre aux peuples de l'intérieur de l'Afrique, ils recevaient en échange, or, argent et esclaves. L'auteur conclut que les « nègres formaient une branche importante dans le négoce » (L'Instant, p. 9).

Les Carthaginois prirent la place des Phéniciens comme tous ceux qui dominent les mers. Ils poursuivent le même trafic avec l'intérieur de l'Afrique. Une grande partie des esclaves allaient dans les colonies déjà établies dans l'ancienne Ibère.

Selon L'Instant, l'esclavage est venu de l'Inde, a traversé l'Égypte, la Grèce, est passé à Rome et s'arrête en Ibérie. Toujours selon l'auteur, « ce fut aussi, la marche de la civilisation » (L'Instant, p. 11).

S. L'Instant ne donne pas de date précise quand il avance, que l'expansion de ce commerce s'affaiblissait en se mêlant aux événements qui préparaient la chute de l'empire romain (L'Instant, p. 11). Bien avant la chute de l'empire, les esclaves noirs étaient peu nombreux, ce n'est pas pour autant que le commerce des nègres fut relancé. Aussi, aller en Afrique pour faire des captifs n'était pas nécessaire puisqu'il y avait la main d'œuvre des serfs. De ce fait, « pendant toute la période qui précéda le XIV^e siècle, ce trafic fut-il totalement abandonné » (L'Instant, p. 11).

3. La traite et première forme d'esclavage en Afrique

On trouve des traces d'asservissement chez les Africains depuis des temps très reculés. En remontant le cours de l'histoire, quelques siècles av. J.-C. à Athènes, au nombre d'esclaves -25 000 -, il est possible de dire qu'il y en avait un par citoyen (N'Diaye, p. 14). C'étaient des Nubiens (Africains) venant de la Haute-Égypte. Toutefois, chez les Romains, l'esclavage était une chose courante, les captifs prisonniers de guerre étaient réduits à l'état d'esclaves ou « raptés » dans les colonies (N'Diaye, p. 14). Ils étaient de « race » blanche.

Au Moyen-Âge, « la Méditerranée fut un "champ de bataille" où Latins et Orientaux s'affrontèrent dans des combats sanglants » (N'Diaye, p. 14) fournissant par centaines de milliers de captifs. Ainsi, les « slaves », nom donné aux prisonniers blancs européens par les Arabo-musulmans, se retrouvèrent en masse sur les marchés d'esclaves. Plus tard, ils furent remplacés par les Africains.

Selon N'Diaye, l'esclavage, « cette injustice est d'abord le droit abusif que des hommes se sont donné pour user et abuser des services d'une personne qui ne peut exprimer librement sa volonté » (N'Diaye, p. 15). Il serait vain, selon l'auteur, de proclamer que telle société fut esclavagiste ou telle pratique immorale, puisque toutes les civilisations ont connu la soumission « au joug de l'Homme » (Saint-Augustin), et, c'est donc « [...] s'ériger en juge d'une tare probablement universelle » (N'Diaye, p.15). Tous les peuples, quasiment, ont employé « la pratique d'un système que notre éthique moderne réprouve » (N'Diaye, p.15). Qu'ils aient été Chrétiens ou Musulmans, pour chacun, « la force ou la religion furent les armes qui permirent de l'imposer en toute tranquillité d'esprit » (N'Diaye, p.15).

Chez les Grecs, tous les Noirs étaient considérés Éthiopiens. Ils les nommaient *aethiops* dès l'Antiquité. Ils étaient de Couchites affiliés à la population nubienne. Durant cette période, les Grecs avaient une connaissance qui se limitait à la région de la Méditerranée. Ils ne connaissaient l'Afrique que sous le nom de Libye (N'Diaye, p. 17).

C'est avec les Romains que le continent et les divers noms des peuples évolueront. Ils conquièrent la partie septentrionale de l'Afrique : Carthage et la Numidie (N'Diaye, p. 18). Il importe de mentionner que des relations suivies ont été entretenues avec les Afris, d'où vient le nom d'Afrique (N'Diaye, p. 18). Ces derniers étaient des guerriers de la tribu

des Awragas, occupant le sud de la Tunisie. Durant cette période, le qualificatif Africain est étendu par les Romains à tous les peuples du continent noir (N'Diaye, p. 18).

3.1. Origine de la traite

T. N'Diaye souligne qu'« une vraie traite est un commerce », avec des règles. C'est une « véritable logistique adaptée aux lois de l'offre et de la demande » (N'Diaye, p. 27). J. Petitjean-Roget (1985) pour sa part, explique que « Traite » signifie alors « tirer des marchandises d'un lieu pour les transporter et en faire le commerce ».

Devant construire le temple de Ouadjies-Seboua, en l'an 44 du règne de Ramsès II, Setaou, vice-roi de la Nubie égyptienne, entre en guerre, afin d'obtenir le personnel nécessaire. « On trouve en Afrique les premières traces de peuples noirs soumis à une forme de servitude, comparable à des pratiques d'esclavage » (N'Diaye, p. 19).

Selon N'Diaye, l'histoire de l'asservissement des peuples noirs remonte à la nuit des temps pharaoniques. Cela dit, la déportation n'a jamais connu l'amplitude des autres déportations. Cela ne fut pas à l'échelle industrielle, ainsi, le travail servile n'entraîna pas dans l'économie du pays en Afrique, surtout en Égypte (N'Diaye, p.20). Cela dura tant, qu'il ne fut pas question de grands travaux demandant un fort besoin de main-d'œuvre. Aussi, selon l'auteur, la longue marche des esclaves sur le continent noir commença sur la route du Nil pour durer jusqu'en 730 avant notre ère.

La Nubie a connu trois royaumes successifs : Kerma, Napata et Méroé. La Nubie, dont la racine égyptienne signifie l'or qu'elle produisait, occasionna des jalousies, particulièrement celles de l'Égypte (N'Diaye, p. 20).

Les Nubiens étaient au service des Égyptiens en tant que soldats et, les Égyptiens imposèrent leurs croyances et leurs cultures. Les hommes qui constituaient le Nouvel Empire, considérés comme « les véritables seigneurs du Nil », étaient vus comme « des hommes valeureux et d'une grande probité ». Les guerriers noirs nubiens conquièrent le royaume d'Égypte vers 730 avant notre ère. Ils battent le pharaon de la XXIV^{ème} dynastie Tefnakht et son fils Bocchris (N'Diaye, p. 21). Les Couchites nubiens s'emparèrent du trône d'Égypte et inaugurèrent la XXV^{ème} dynastie de pharaons noirs (N'Diaye, p. 21). Ainsi, les anciens esclaves devinrent les nouveaux maîtres de l'Égypte. Par la suite, les

Arabes conquièrent l'Égypte et dès le VII^{ème} siècle après J. C., ils allaient asservir de nombreux peuples de la Nubie, Somalie, Mozambique et ailleurs (N'Diaye, p. 22).

3.2. L'Islam et l'esclavage ou la conquête arabo-musulmane

Au VI^e siècle après J. C., en 570, naît Muhammad (le Prophète) qui devra devenir le fondateur de l'Islam, chef religieux, politique et militaire des Arabes. Il fut considéré par les musulmans comme le dernier des prophètes en tant qu'« il termina et scella le cycle de la révélation monothéiste » (Hervieux, p. 91). Si les Juifs et les Chrétiens ont la Bible en commun, pour l'Islam c'est différent. Cependant, le recueil de l'origine du Coran s'appuie sur les traditions juives et chrétiennes traduites par des évocations mythiques formulées par son propre style. Ainsi, selon l'orthodoxie, le Coran aurait été écrit de toute éternité. « Il n'y a pas eu d'emprunt, mais révélation circonstancielle. Le Coran a été dicté par l'ange Gabriel à Muhammad et en arabe, la langue de Dieu pour l'Islam » (Hervieux, p. 93). Pour les théologiens chrétiens, c'est une hérésie de plus en terre d'Afrique.

À la suite de Muhammad, ce fut « des campagnes militaires » de conquête des territoires de l'Empire romain chrétien d'Orient et de la Perse zoroastrienne (Hervieux, p. 91).

La conquête de l'Afrique par les Musulmans se fit sous le signe du Djihad, autrement dit, une guerre sainte dans le but de soumettre les populations d'infidèles et d'idolâtres à l'Islam. Avant cette période, l'Église romaine était bien implantée en Afrique puisqu'« en 1053, le pape Léon IX évoquait le temps où les conciles africains réunissaient des centaines d'évêques ». Avec la conquête du Djihad, il ne faut en compter que cinq dans toute l'Afrique.

G. Hervieux explique qu'au cours de ce changement, l'Afrique du Nord devient le Maghreb. « Dès lors, la chrétienté fut coupée de l'Afrique » (Hervieux, p. 92). De fait, les puissances musulmanes dominèrent le trafic en Méditerranée. La force de l'Empire musulman résidait dans sa « force d'unification politique que sa religion lui conféra » (Hervieux, p. 93). L'auteur soutient que

« La stratégie des conquêtes des âmes n'est pas opposée à celle des territoires. Toutes deux forment un tout indissociable. Le dogme d'une religion aboutie et indépassable, imprègne toutes les sphères et donne au croyant un

sentiment de supériorité. La guerre sainte est une idéologie de conquête qui ne trouve de limite qu'aux bornes de la terre. Le statut du livre saint musulman, le Coran, renforce ce sentiment » (Hervieux, p. 93).

Ils agrandirent leur empire en s'appropriant les territoires chrétiens. Ainsi, « les colonisations des territoires par les Arabo-musulmans fut au VIIème siècle un nouveau choc fulgurant » (Hervieux, p. 93). C'est une importante augmentation des besoins en esclavage. Les captifs : des Noirs d'Afrique et des Blancs razzés en Europe de l'Est.

Pour l'intelligence de ce qui suit, et, sans entrer dans les détails, car ce n'est pas l'objet de la recherche, il importe de préciser ici, que « le droit musulman considérait l'esclave à la fois comme une chose et comme une personne » (Hervieux, p. 96). Si dans le premier cas, l'esclave était soumis au droit de propriété, et considéré comme une marchandise, classé comme un bien ou un animal, dans le second cas, il est perçu comme une personne avec un statut religieux semblable à celui des hommes libres (Hervieux, p. 96). Hervieux précise que selon la théologie musulmane, la liberté est le statut de base pour tous les êtres humains : mais l'esclave doit demeurer une exception.

Le droit musulman n'a pas organisé de sanction claire pour aller à l'encontre de la traite et de l'esclavage, mais, l'a au contraire entériné, en codifiant l'esclavage par la naissance et les prises de guerre.

Au niveau de la chrétienté, l'expansion de l'Islam met en cause la situation entre chrétiens et non-chrétiens. La question se pose au niveau de la légitimité d'une guerre sainte et juste contre les païens.

3.3. Traité de bakht en 652

Quant aux Nubiens, face aux attaques des forces arabes, à une supériorité en nombre et à la « détermination des soldats du jihad », les deux parties négocièrent la paix en concluant un traité en 652, sous le nom de bakht. C'est l'émir Abdallah ben Saïd qui fut chargé des négociations avec le roi nubien Khalidurat. Les termes sont les suivants :

« Article 1 : Traité accordé par l'émir Abdallah ben Saïd au roi de Nubie et à tous ses sujets auquel tous les Nubiens [...], depuis les frontières d'Alwa, sont tenus de se conformer.

Article 2 : Abdallah ben Saïd leur accorde un acte de garantie et un armistice, qui les rendent alliés de tous les musulmans, tant ceux du Sud que des autres contrées et des peuples tributaires. Oh ! Peuple de Nubie, vous serez en sûreté sous la protection de Dieu et de son envoyé Muhammad. Nous nous engageons à ne point vous attaquer, à ne susciter contre vous aucune guerre et à ne point faire de razzias dans votre pays, tant que vous serez fidèles à observer les conditions stipulées entre vous et nous et dont voici le détail.

Article 3 : [...] Si des esclaves appartenant à des musulmans se réfugient auprès de vous, vous ne les retiendrez point, mais vous les ferez conduire en territoire musulman.

Article 5 : Vous livrerez chaque année trois cents soixante esclaves des deux sexes, qui seront choisis parmi les meilleurs de votre pays et envoyés à l'Iman des musulmans. Tous seront exempts de défauts. On ne présentera ni vieillards décrépits, ni de vieilles femmes, ni enfants au-dessous de l'âge de la puberté. Vous les remettrez au gouverneur d'Assouan (N'Diaye, p. 23).

Ainsi, pour la première fois une traite négrière fut « inventée et planifiée » (N'Diaye, p. 23) par les Arabes, du fait de l'imposition aux Nubiens de livrer le nombre d'esclaves demandé par le traité. C'est au Darfour que s'opèrent les premières ponctions d'hommes et de femmes exigées. Par la suite, les Arabes élargiront leur prélèvement sur le reste du continent africain.

Ce genre de négociation demeure surprenant. En effet, il s'agit d'une livraison annuelle choisie d'hommes et de femmes « exempts de défauts ». Ce terme « livrer » demeure lourd de sens. On livre dans le même sens que du bétail ou de la marchandise. Nous soulignons l'aspect perfide du traité, au sens d'une complicité ambivalente, ayant pour effet, que ces personnes sont sacrifiées au nom de leurs semblables, choisies par leurs semblables, voire par leur représentant royal.

Ce genre de négociation s'est-il répété ou s'est-il répandu par la suite ? Est-ce que des populations ont été prises comme objet de reddition ?

Cela dit, en ce qui concerne les prélèvements, les informations recueillies ne nous permettent pas de déterminer de quelles façons elles ont été faites.

Selon N'Diaye, le bakht est le premier point de départ d'une importante ponction humaine dans toute la bande soudanaise, mais aussi de l'océan Atlantique à la Mer Rouge en passant par l'Afrique orientale. Pour répondre aux besoins de combler les harems d'Orient, la traite fournissait femmes, hommes et enfants pris à l'intérieur du continent noir.

Il existait deux courants de traite pour répondre à la demande arabo-musulmane ; l'une terrestre, les esclaves étaient conduits à travers le Sahara (traite transsaharienne), l'autre maritime, la route allait des ports de la côte est de l'Afrique jusqu'en Orient (traite orientale) (N'Diaye, p. 24). Ainsi, souligne l'auteur, les Arabes avaient ouvert une voie balisée avec l'humiliation, le sang et les morts.

4. Le rejet de l'Homme noir

Si, dans un premier temps, dès les premiers contacts, les Arabes ne manifestent aucune hostilité, à l'égard des Noirs éthiopiens, il n'en fut pas de même lors des découvertes d'autres peuples africains car ils étaient différents des Éthiopiens. Surtout, ils étaient réduits à l'état d'esclave. Ce fut le début de la dégradation de l'homme noir. L'image dégradée du Noir est le fondement de l'expansion des traites.

Les traites conduites par les mondes musulmans et le racisme envers le Noir se développèrent en même temps. Aussi, de la situation du Noir trop souvent servile engendra une identification entre le Noir et le portrait de l'esclave. C'est ainsi que, faisant allusion au rapprochement de la culture de la terre par les nègres, les Maures en firent la traite ; le botaniste J. E. Moréas (1978, p. 51) précise qu'il ne faut pas s'étonner que cet usage soit ancien dans un pays où le nom de nègre est devenu synonyme de celui d'esclave. Allant dans le même sens, Hervieux souligne que l'exploration de l'Afrique à travers le Sahara fait découvrir d'autres pays et d'autres mœurs. Il s'ensuivit un développement important du trafic, qui transforme en même temps les postes nobles qu'occupaient les Noirs. Désormais, le regard sur les Noirs changea. On outrepassa les recommandations du Coran, et, « l'idée, héritée de l'Antiquité, de relier l'esclavage à une catégorie de personnes plus qu'à une autre allait trouver des échos dans les écrits musulmans » (Hervieux, p. 115).

L'importation d'esclaves noirs sur une grande échelle modifiera l'attitude des Arabo-musulmans envers la peau sombre (N'Diaye, p. 48), « car, à partir du moment où l'Afrique subsaharienne devint la principale zone pourvoyeuse d'esclaves de la traite orientale, l'homme noir fut synonyme de servitude et, corrélativement, sa couleur de peau associée à un déni de l'Islam » (N'Diaye, p. 48). Est-ce de l'Islam uniquement que l'homme noir sera ignoré ?

4.1. Principes sur lesquels s'appuie la légitimation de l'esclavage

Comme le Coran interdit la réduction en esclavage d'un musulman, les esclavagistes musulmans s'approvisionnaient chez les infidèles, c'est-à-dire les Noirs animistes d'Afrique et les Blancs chrétiens au Nord de la Méditerranée. Cependant, en utilisant un subterfuge, la Loi est contournée et, dès lors, on considérait comme mauvais croyants, même des sujets hérétiques dans des zones islamisées.

Du côté chrétien, une situation se présente dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de justification évidente à la guerre. Dans les premiers siècles du christianisme naissant et minoritaire, la conversion des Nations ne s'opère pas à partir de la violence. Jésus se serait-il opposé à la violence ? À tout le moins, il n'en manifesta pas pour sauver sa propre vie. Durant les quatre premiers siècles, la christianisation se fit grâce à une prédication pacifique de l'Évangile et par l'exemple des martyrs (Hervieux, p. 97).

Comment faire avec ceux qui professent une foi monothéiste différente, étant prêt à l'imposer par la violence ? « Comme par un effet de miroir, la réponse des théologiens chrétiens lia la question de la guerre sainte à celle de l'esclavage » (Hervieux, p. 97).

« La doctrine de la guerre juste a pour but la paix ! » Juste est la guerre dès lors qu'il y a lutte pour le bien commun (Hervieux, p. 98).

Hervieux précise qu'il a fallu attendre Thomas d'Aquin pour qu'une doctrine sur l'esclavage soit définie. Cette doctrine alliait « la théorie aristotélicienne de l'esclavage naturel et l'idée augustinienne de l'esclavage (Hervieux, p. 98). Cette idée s'appuyait sur « la raison et le droit naturel ». L'auteur souligne les quatre raisons justifiant la servitude : la condamnation pour un délit, la capture de guerre, la vente d'un individu par lui-même ou ses parents et, la naissance servile (Hervieux, p. 98).

Sans apporter de nuances, on pourrait penser que le droit romain additionné de la justification de la « Guerre juste » soutenue par Saint-Augustin et Thomas d'Aquin demeura « la thèse classique de l'Église et des rois » (Hervieux, p. 98).

Cependant, tous les théologiens n'acceptèrent pas cette thèse, parce que « vouloir convertir les "infidèles" de force était contraire à l'amour du prochain comme l'avait prescrit le concile de Tolède (1129) qui recommandait la persuasion comme unique arme » (Hervieux, p. 99).

Ainsi, le jeu de miroir que présente l'auteur, se traduit par une réduction en esclavage de musulmans et de chrétiens « au nom d'une logique dogmatique » quasiment identique. C'est ainsi que des esclaves musulmans construiront la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, alors que des esclaves chrétiens bâtissaient la mosquée de Kutubiyya à Marrakech (Hervieux, p. 99). Les guerres « sainte et juste » avaient comme justification la légitime défense ou, comme but, la lutte contre les infidèles et la réduction en esclavage de ceux-ci.

4.2. La malédiction de Cham

« Dieu voudrait que les Noirs soient maudits et réduits en esclavage ! » (Hervieux, p. 7). Cette imprécation qui aurait été communément admise tant dans l'Islam que dans la chrétienté, fut longtemps dans les esprits, surtout à l'époque des traites négrières transsaharienne et transatlantique.

Cette imprécation serait issue du mythe du déluge qui fait suite à l'histoire biblique apparaissant « comme fin et début de l'humanité » (Hervieux, p. 15).

Le texte biblique explique comment, à la suite d'une faute commise par Cham, Noé, ayant été surpris dans son intimité, a maudit Cham en la personne de Canaan, son fils. En ce qui a trait au texte coranique, il en est autrement.

Cela étant dit, pourquoi le châtement retombe-t-il sur Canaan et non sur Cham ? Selon Hervieux, l'information se trouve dans la Bible. La punition attribuée à Canaan peut paraître illégitime, mais, le récit dit qu'au sortir de l'arche, Dieu bénit Noé et ses fils. Il leur dit : « Soyez fécond et multipliez-vous sur la Terre ».

C'est à l'aide de documents traduits et de diverses interprétations des références talmudiques que G. Hervieux présente une malédiction de l'ivresse autre que celle présentée dans la Bible. La tradition talmudique est la mise par écrit de la tradition orale.

L'auteur nous met en garde et nous dit que :

« La transmission des connaissances, quelle qu'elle soit a été de tout temps, un problème majeur pour l'homme. Le temps et les hommes font leur œuvre d'usure ou de destruction et rendent la diffusion des informations aléatoire et fragile. La tradition orale n'échappe pas à ces conditions que dicte la nature » (Hervieux, p. 103).

Ceci étant dit, l'histoire de l'ivresse semble quelque peu transformée.

En effet, deux récits sont proposés. L'un biblique, l'autre coranique parlant tous deux de Noé et du déluge. Seulement, si le premier décrit l'ivresse de Noé, sa nudité divulguée par Cham suivie de la malédiction de Noé, il en est tout autrement du récit coranique, lequel porte davantage sur la soumission au Dieu unique.

Citons le texte de la Bible de Jérusalem (1975), Genèse 9, 18-27.

«¹⁸ Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient Sem, Cham et Japhet : Cham est le père de Canaan. ¹⁹Ces trois-là étaient les fils de Noé et à partir d'eux se fit le peuplement de toute la terre. ²⁰Noé, le cultivateur, commença de planter la vigne. ²¹Ayant bu du vin, il fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. ²²Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères au-dehors. ²³Mais Sem et Japhet prirent le manteau, le mirent tous deux sur leur épaule et, marchant à reculons, couvrirent la nudité de leur père, leurs visages étaient tournés en arrière et ils ne virent pas la nudité de leur père. ²⁴Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune. ²⁵Et lui dit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! » ²⁶Il dit aussi : « Béni soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! ²⁷Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave ! »

4.2.1. Interprétation du texte biblique

Il y aurait plusieurs opinions sur l'attitude irrespectueuse de Cham. L'une opte pour une opération qu'il aurait faite pour empêcher Noé de procréer ; une autre avance qu'il aurait commis la sodomie sur son père (Hervieux, p. 55). « Selon Philon, ce serait en réalité Canaan qui aurait commis l'acte honteux de la castration de Noé et c'est Cham qui divulgua le secret » (Hervieux, p. 55). Une fois sorti de son ivresse, Noé maudit Canaan.

Ainsi, deux situations se présentent pour expliquer la condamnation de Canaan. D'une part, Dieu ayant béni Noé et ses fils Gn 9, 1, Noé ne peut aller contre la volonté divine puisque Cham est comme lui protégé par l'alliance (Hervieux, p. 24). D'autre part, si on tient compte de cette version citée plus haut, Cham et Canaan avaient tous les deux une responsabilité dans l'ivresse de Noé, ils auraient eu une attitude indigne (Hervieux, p. 56).

Bien que pour les auteurs musulmans, les Noirs sont fils de Cham, sont-ils victimes de la malédiction de Noé ? Selon la présentation donnée par Hervieux (Hervieux, p. 343)

de ces versets coraniques, voici le récit de cette sourate que présente Hervieux¹⁰ dans son texte :

« "Charge, dans cette Arche, un couple de chaque espèce, ta famille, excepté celui contre qui la Parole a été proférée antérieurement – ceux enfin qui croient !" Mais ceux qui avaient cru avec Noé étaient peu nombreux. (42) [Noé] dit : " Montez dans l'arche ! Qu'au nom d'Allah se fassent sa course et son mouillage! En vérité, mon seigneur est certes absolu et miséricordieux." (43) Et l'Arche de voguer avec eux sur des vagues comme des montagnes. Et Noé appela son fils resté en un lieu écarté : "Cher fils ! Monte avec nous ! Ne sois point avec les infidèles !" (44) Et celui-ci répondit : "Je vais me réfugier sur un mont qui me mettra hors de portée de l'eau." [Mais Noé] dit : "Nul aujourd'hui ne te mettra hors de portée de l'Ordre d'Allah, excepté Celui qui fait miséricorde." Et les vagues entre eux s'interposèrent, en sorte qu'il fut parmi ceux qui furent engloutis. [...] (46) Noé interpella son seigneur et dit : "Seigneur, mon fils est de ma famille. Ta promesse est la Vérité et Tu es le plus juste des juges." (47) [Allah] répondit : "Il a fait un acte impur. Ne demande pas ce dont tu n'as pas connaissance ! Je te défends d'être parmi les Sans Loi." (48) "Seigneur" répondit Noé, "je cherche refuge en Toi contre le désir de Te demander ce dont je n'ai pas connaissance. Si tu ne me pardonnes pas et si tu ne me fais pas miséricorde, je serai parmi les Perdants." (49) Il fut dit à Noé : "Débarque avec salut [venu] de Nous et bénédictions sur toi et sur des communautés [issues] de qui est avec toi, des communautés auxquelles Nous donnerons jouissance [des biens d'ici-bas] puis que touchera un Tourment cruel [venant] de Nous. (50) Ceci fait partie des récits ('*anba*') de l'Inconnaissable que Nous te révélons. Ni toi ni ton peuple ne les connaissiez avant ceci. Sois constant ! La Fin [heureuse] est aux Pieux (51) » sourate XI.

4.2.2. Interprétation du texte coranique.

Ce récit diffère de celui de la Thora de Gn 9-10. Bien qu'il évoque le déluge et Noé, il n'y figure ni le nombre ni les noms des fils de Noé. Il est question « d'un acte impur » en lien avec le fait d'être « sans Loi ». Selon l'auteur, la dernière sourate évoque la prédication de Noé, le deuxième père du genre humain, appelant à la soumission au Dieu unique. La sourate XI 42-51, expose le problème d'un fils de Noé qui n'est pas dans l'Arche, qui préfère rester à terre et, qui est englouti par les eaux. Le récit ne parle pas de malédiction.

¹⁰ Récit repris textuellement.

Hervieux nous informe que tout se joue autour d'un quatrième fils de Noé qui s'est éloigné de la famille. Mais, ce fils n'est pas mentionné dans la Bible nous dit l'auteur. Ce fils, aurait refusé de monter dans l'arche, préférant grimper en haut d'une montagne, mais se serait noyé. Aussi, ce qui importe c'est la fidélité et l'obéissance à Dieu. Ce quatrième fils, aux dires de certains commentaires islamiques, le nomment Yam ou Kana'an. L'auteur fait référence à Régis Blachère qui précise que « les commentateurs lui donnèrent le nom de Canaan par confusion avec Gn 9, 22 » (Hervieux, p. 109). Ce quatrième fils est mentionné dans plusieurs commentaires rabbiniques. En effet, Cham empêche son père d'avoir un quatrième fils ; c'est, dit l'auteur, « la raison pour laquelle il est maudit par son père » (Hervieux, p. 109).

L'idée commune des récits est « celle du malheur qui arrive à ce fils » (Hervieux, p. 109). Hervieux nous informe que le mythe du quatrième fils se retrouve dans les récits juifs, chrétiens et musulmans. Ces récits sont en lien avec la filiation. Leur utilisation d'un mythe biblique en vue de justifier la possession d'un territoire, est politique.

Alors, quel acte criminel serait à l'origine de la malédiction ?

4.3. La malédiction des Noirs est-elle justifiée ?

Au regard de la malédiction prononcée par Noé, tant dans la pensée biblique que dans la pensée rabbinique, il est fait allusion aux Noirs comme les descendants de Cham. Selon Hervieux, « aucune idéologie "anti-noire" liée à l'esclavage n'apparaît dans le judaïsme avant le Vème siècle après J.-C. » (Hervieux, p. 62).

De fait, il n'y a pas de malédiction des Noirs dans le mythe biblique de Genèse 9. Et selon Hervieux, les discours qui accompagnent le texte comme justification de l'esclavage n'apparaissent qu'avec les traites transsaharienne et transatlantique, lesquelles sont postérieures aux écrits des textes. « Définitivement, dit-il, il n'y a pas de malédiction des Noirs dans ce mythe biblique de Genèse IX. Ni dans la Bible des Juifs, ni dans celle des chrétiens, ni dans le Coran des musulmans, on n'en trouve la trace ». Ainsi les arguments légitimant l'esclavage des Noirs sont plus récents que le mythe (Hervieux, p. 293).

Cheikh Anta Diop (1979) a examiné l'histoire biblique, et montre l'origine de la malédiction de Cham. C. A. Diop examine la genèse du peuple juif, et tente, entre autres,

de répondre à la malédiction de la descendance de Cham, « ancêtre des nègres et des Égyptiens ».

L'histoire biblique dit que le peuple juif entra en Égypte avec Joseph, fuyant une grande famine en Palestine. Ils sont au nombre de 70 bergers organisés en 12 familles patriarcales. Ils sont « nomades sans industries, sans culture ». Quatre cent ans après, ils sont au nombre de 600 000 à en ressortir. Mais, durant cette longue période, leur condition de vie fut difficile. Ils ont été asservis. Ils ont servi de main-d'œuvre pour la construction de la ville de Ramsès (Diop, p 43). Le nombre de naissances a été limité et les enfants mâles supprimés. Le récit de la vie de ce peuple peut être lu dans la Bible, *Exode 1, 7-14*, où il est écrit : « Alors les Égyptiens réduisirent les enfants d'Israël à une dure servitude. Ils leur rendirent la vie amère par des rudes travaux en argile et en brique, et par tous les ouvrages des champs ; et c'est avec cruauté qu'ils leur imposèrent toutes ces charges ».

Suite à cette vie de souffrance et d'humiliation, le peuple deviendra messianique. « Un tel terrain moral fait de misère et d'espoir était favorable à l'éclosion ou au développement du sentiment religieux » (Diop, p 44). Ainsi apparaît Moïse comme le premier Prophète juif. « *Dans l'atmosphère d'insécurité où se trouvait le peuple juif en Égypte, un Dieu prometteur de lendemain sûr était le soutien moral irremplaçable¹¹* ». Armé de la foi, Moïse conduit le peuple hébreu hors d'Égypte.

La déduction de C. A. Diop se présente ainsi:

« Si le peuple égyptien a tant fait souffrir le peuple juif comme le dit la Bible, et si le peuple Égyptien est un peuple de nègres descendant de Cham comme le dit la Bible, on ne peut plus ignorer, en dépit de la légende de Noé ivre, les causes historiques de la malédiction de Cham issue de la littérature juive entièrement postérieure à cette période de persécution » (Diop, p. 45).

C. A. Diop, laisse-t-il entendre que la malédiction est survenue après l'esclavage du peuple hébreu ? Est-ce à dire que c'est une revanche du peuple juif, sur le peuple Égyptien qui est de couleur noire et qui l'a mis en servitude durant 400 ans ? Si tel est le cas, c'est une répétition du semblable qui exploite son semblable.

Enfin, Diop mentionne le songe d'Abram de Gn 15, 13, dans lequel « ¹³Yahvé dit à Abram : "Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas

¹¹ Souligné par nous.

le leur. Ils y seront esclaves, on les opprimerait pendant 400 ans. ¹⁴Mais je jugerai aussi la nation à laquelle ils auront été asservis et ils sortiront ensuite avec de grands biens" ».

Selon l'auteur, c'est ici que s'inscrit l'origine historique de la malédiction de Cham. Il précise que ce n'est pas par hasard que la malédiction de Cham, père de Mizraïm, Pout, Krusch et Canaan, ne porte que sur Canaan, habitant du pays que les Juifs ont convoité depuis longtemps. Ce nom Cham, vient d'Égypte.

Nous notons qu'au cours de sa recherche, Diop s'est penché sur l'analyse linguistique. Il nous expose le nom de Cham, son étymologie. Il élabore une étude comparative linguistique de l'égyptien et du valaf, langue d'Afrique occidentale. Ainsi, il nous informe que "Kemit" signifie noir en égyptien et, c'est par ce nom que les Égyptiens nommaient leur pays. De fait, selon l'interprétation, « "Kemit" désigne la terre noire d'Égypte et non le noir. En hébreu, "Kam" signifie chaleur, noir, brûlé » (Diop, p. 46).

Ainsi, Diop avance que

« toutes les contradictions apparentes s'estompent et la logique des faits apparaît dans toute sa nudité. Les habitants de l'Égypte symbolisés par leur couleur noire, Kémit = Cham de la bible, seront maudits dans la littérature du peuple qu'ils ont opprimé. Nous voyons donc que cette malédiction biblique de la descendance de Cham a une tout autre origine que celle qu'on lui donne aujourd'hui ostensiblement et sans le moindre fondement historique » (Diop, p. 46).

Il semble que la malédiction chamanique demeurait dans le domaine théologique, sans lien avec une ethnie particulière destinée à la servitude. Toutefois, il existait un lien entre Cham et le Zoroastre, puisqu'il apparaît que Cham aurait enseigné la magie et aurait été appelé Zoroastre (Hervieux, p. 101). En ce qui a trait à l'astrologie, c'est, dit l'auteur, un usage non orthodoxe. Associer Zoroastre à Cham était « une filiation peu flatteuse » (Hervieux, p. 102).

Rappelons que les Zoroastriens avaient persécuté les chrétiens. Dans la lutte religieuse du christianisme contre le zoroastrisme, « on discerne aussi l'intérêt politique d'une telle manœuvre : discréditer tout ennemi de la chrétienté, légitimer la guerre et réduire le païen, fils de Cham en esclavage » (Hervieux, p. 102).

Cette situation nous amène à dire que le problème de la filiation demeure important pour l'esclave noir, d'autant qu'il sera coupé de tout lien, tant terrestre que physique. Pour

ceux qui considèrent qu'ils sont maudits, force leur sera de chercher une autre filiation que celle de Cham.

Selon Hervieux, un certain nombre d'histoires relatives à la culpabilité de Cham ont été écrites tant chez les Juifs, les chrétiens et les musulmans.

Dans la répartition du monde, il est dit que « tous les hommes présents sur Terre sont descendants des enfants de Nuh (Noé) : Sam (Sem), Ham (Cham) et Yafith (Japhet). (Hervieu, p. 103).

C'est à partir de la tradition orale, plus spécifiquement à partir des Hadiths (parole de Muhammad) que sont transcrites les informations. A l'instar de G. Hervieux, nous retranscrivons les informations telles qu'elles sont enseignées.

As Samurah rapporte que le Prophète a dit : « Sem (Sam) est le père des Arabes, Cham (Ham) est le père des Éthiopiens, et Japhet (Yafith) est le père des Grecs, (Littéralement : Romains) ».

Abu Umar Ibn Abdil al-Barr dit : « On rapporte des propos similaires du Prophète d'après Imran ibn Hussayn ». Le terme « Romain » désigne ici les premiers Romains qui sont les Grecs, eux-mêmes descendants de Rumi ibn Libti ibn Yunan ibn Yafith Nuh (Noé). On rapporte également de Sa'id ibn al-Mussayib que Nuh (Noé) eut trois enfants, que Sam (Sem) engendra les Arabes, les Perses, et les Romains, Yafith (Japhet) les Turcs, les Slaves et Ya'juj et Ma'juj (Gog et Magog) et que Ham (Cham) engendra les Coptes, les Noirs et les Berbers.

Dans Gn 21, il est écrit qu'Abraham a eu deux fils : Ismaël et Isaac. Le premier fut l'aïeul des peuples arabes, le second celui du peuple juif. Abraham est le fils de Sem. Hervieux résume la répartition comme « les Arabes et les Juifs descendent de Sem, les Européens de Japhet et les Africains de l'époque connue descendent de Cham ».

À lire la classification, il existe une distinction entre les peuples du Nord et du Sud et les autres. En effet, les peuples du Nord et du Sud sont exclus parce qu'ils « sont plus comme des bêtes que comme des hommes tels des canailles de Bija [...] les Sauvages du Ghana et la racaille du Zanj et leurs semblables » (Hervieux, p. 105). Selon l'auteur, cette classification n'est pas parfaite ni unanime.

Bien que la malédiction de Cham ne soit pas fondée, il n'en demeure pas moins que cette malédiction liminaire sera exploitée pour justifier la traite transatlantique et l'esclavage des Noirs.

5. La traite des Noirs par l'Atlantique.

Suite à la signature de la création de la Compagnie de Saint-Christophe (1626), des hommes sont partis aux Îles d'Amérique pour les peupler, cultiver la terre et ainsi, assurer le besoin de la main-d'œuvre. Faisaient partie du voyage, des engagés appelés « trente-six mois ». Ils ont été nommés ainsi, engagés ou « trente-six mois », car ils devaient servir durant trois ans afin de rembourser les frais de leur voyage à la Compagnie des Îles d'Amérique. Par la suite, ils furent remplacés par des Africains. En effet, Las Casas, Évêque de Chiappa dénonçait ouvertement « une barbarie espagnole réduisant les Amérindiens au moyen de ce qu'on appelle aujourd'hui un génocide » (Renault et Daget, p. 75). Toutefois, l'importation des Africains montrait que le travail d'un seul d'entre eux équivalait à celui de quatre Indiens. Cependant, les uns comme les autres étaient païens. Las Casas obtint des souverains espagnols la libération des Indiens, leur situation d'esclave ne pouvait être qu'en conséquence de « guerre juste », alors que pour les Africains, il s'agissait de les convertir de leur barbarie native à la civilisation chrétienne. Bien que la bonne foi de Las Casas ait été prouvée et, qu'il ait exprimé un certain repentir à l'égard des Africains, « toutefois, il léguait aux esclavagistes et à leurs fournisseurs négriers blancs un argument de morale religieuse qu'ils utiliseraient sans modification substantielle pendant trois siècles » (Renault et Daget, p. 75). De fait, l'Africain remplacera la main-d'œuvre autochtone.

5.1. Caractéristiques de la traite des Noirs par l'Atlantique.

La traite des Noirs mobilise deux principes. Le principe d'intérêt, lié à tous les partenaires blancs et noirs engagés dans des opérations économiques, et, le principe de violence qui implique tous les partenaires. Ce principe est exercé contre des individus arrachés de leur lieu de vie, de leurs racines psychologiques, sociales et culturelles, déportés contre leur gré et devant faire face à la terreur, à la souffrance et à la mort. Ce qui

caractérise cette traite, selon les auteurs, c'est « sa brièveté temporelle, densité de son produit physique, sélection sexuelle, ramification et aires de distributions interocéaniques et intercontinentales, adéquation des moyens techniques et matériels, et peut-être finalité » (Renault et Daget, p. 68).

Elle est moins longue que les autres traites. Du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle c'est une ponction démographique qui se chiffrait entre douze et quatorze millions d'Africains. La traite occupe des espaces à la dimension de la moitié de la planète, elle est la cause de profonds bouleversements (Renault et Daget, p. 68).

Deux grandes sphères sont impliquées, d'une part, le « monde occidental » c'est-à-dire les Empires coloniaux en Amérique et d'autre part, le monde africain, plus particulièrement l'Afrique occidentale (Renault et Daget, p. 68).

Le système négrier, dans les deux parties, nécessite une organisation et une production, c'est-à-dire « marchandises inertes et marchandise vivante », d'avoir du matériel en conséquence. Selon les auteurs, « les deux différences essentielles produites par la traite atlantique résident dans la sélection sexuelle des victimes, 2/3 hommes, et les aires où ils sont distribués, américaines » (Renault et Daget, p. 69).

Les captifs se caractérisent selon deux versants, ils sont des « gens de la terre » et la traite impose une traversée par la mer « interminablement présente et réelle » (Renault et Daget, p. 69).

La traite atlantique a pour objectif de fournir de la main-d'œuvre dans un but essentiellement économique. Cette main-d'œuvre contribue à l'économie générale de l'Europe occidentale. Les auteurs soulignent qu'"on ne confondra pas la traite et l'esclavage", bien que l'esclavage des Noirs aux Amériques soit issu de la déportation des Noirs d'Afrique.

5.1.1. L'histoire de la traite des Noirs

« L'histoire des colonies est bien connue, mais on aime à l'oublier parce qu'elle est triste » (Baude, 1948, p. 70). Elle n'est pas simple à dire ni à écrire. Selon les auteurs, « la façon de l'écrire dépendra et dépend encore de sensibilités liées à des préalables ou de conditions historiques ». Il existe différentes versions selon l'origine. « La traite des Noirs

constitue encore un sujet tabou, dont on a honte ou que l'on ignore quand on ne cherche pas à la justifier » (Baude, 1948, p. 70).

Selon les auteurs Renault et Daget, il y a trois périodes de traite : 1440-1640, « présence occidentale », 1640-1807, « ère négrière » et 1807-1870, « ère abolitionnisme ».

Au regard de notre recherche, nous ne nous intéressons qu'aux deux premières périodes, qui nous paraissent les plus significatives pour notre travail.

1440-1640 : « présence occidentale »

Durant la période de la présence coloniale qui s'étend de 1440 à 1640, les premières manifestations de la traite ne sont pas tournées vers les Amériques. En effet, l'Amérique n'est pas encore découverte. Il faut attendre 1502-1510 pour constater des contingents de déportés vers l'Amérique atlantique. Ils formeront les « premiers éléments d'un peuplement noir » (Renault et Daget, p. 72). Ces déportations de la côte d'Afrique sont effectuées par les Portugais qui, durant un siècle, en ont le monopole confirmé par les bulles papales. Cette situation est contestée par les nations européennes.

Afin de confirmer la découverte du littoral africain, les Portugais exhibaient des "Maures", ainsi, entretenaient-ils officiellement des subventions pour de nouvelles expéditions (Renault et Daget, p. 72). Plusieurs tentatives de razzias le long de la côte africaine restèrent infructueuses. Toutefois, en 1444, Dinis Trias accoste entre le fleuve Sénégal et le Cap Vert et ramène les quatre premiers Noirs capturés « dans leur propre pays par des chrétiens¹² ». Plus tard en 1445 Antaos Gonçalves en effectuant la première opération de traite, échange des marchandises portugaises contre « neuf Noirs et un peu de poudre d'or » (Zurara. 1960, p. 73.).

Ainsi en treize ans, 51 navires portugais introduisaient en Europe un millier d'Africains, dont un petit nombre de Noirs (Renault et Daget, p. 73). Ces prises officielles

¹² Maures est souligné par l'auteur. Au début de leurs colonisations, les Romains donnèrent le nom de « Maures » à la population de la région septentrionale de l'Afrique qu'ils nommaient Mauritanie, à prédominance berbère. L'origine vient du latin *Mauri* ou *Mori* qui, selon le Dr. P. Atgier (1903, p. 620), est employé dans le sens de « Noirs ». P. Atgier précise que les Berbères étaient bien plus métissés que ceux de nos jours. (Agier, p. 620).

étaient justifiées par la conversion des âmes infidèles, mais vendues au marché de Lagos. Une activité économique importante se développe alors dans l'île d'Arguin. C'est le début d'une traite durant laquelle chaque année un nombre important de Noirs arrive de l'île d'Arguin au Portugal. Selon Linstant, en effet, la traite des nègres naquit chez les Portugais. Plus tard, à leur tour, les Espagnols entreprirent le commerce (Linstant, p. 18).

Selon les auteurs, dans le dernier tiers du XV^{ème} siècle, une fois les obstacles naturels et techniques dépassés, les découvertes s'accélérent. D'importants événements obligent à aller au-delà des conditions d'enlèvements.

Il s'agit dans un premier temps, de la colonisation des îles atlantiques : Sao-Tomé, Cap Vert, Açores avec la culture de la canne à sucre. En 1452, un navire de Rouen introduisait du sucre de Madère en France (Renault et Daget, p. 73). Trois pays alimentaient la demande en main-d'œuvre : le Bénin, le Gabon, et le Congo.

Dans un second temps en 1482, c'est l'édification, par le Portugal, du château Sao Jorge la Mina (pays Fetu sur la côte ouest de l'actuel Ghana) avec le « consentement monnayé d'autorités africaines locales » (Renault et Daget, p. 73). À El Mina, « la mine » d'or, les Portugais vendaient des captifs aux riverains qui payaient en or. Ces derniers ont formé une traite d'Afrique en Afrique. Selon les auteurs, la traite avançait comme chiffre environ un millier d'individus par an. El Mina a formé le pivot stratégique de la « présence » portugaise.

Enfin, pour parachever le système, l'évènement se situe à l'échelle de la planète, avec la découverte du Nouveau Monde par les marins au service de la reine d'Espagne, Isabelle la Catholique. Il s'ensuit comme résultat, la partition de la planète en deux zones qui seront sous le contrôle de l'Espagne à l'ouest et du Portugal à l'est, d'une ligne (à 100 lieues à l'ouest des Açores et des îles du Cap-Vert) tracée par le Pape Alexandre VI en 1493. Cette partition est reconnue par ces deux puissances, mais non acceptée par le reste des pays européens.

Comme nous l'avons vu précédemment, le traité de Tordesillas sépare du reste de l'Amérique du Sud, le Brésil qui n'est pas encore découvert. Ce sont des mises en culture des terres fertiles qui produiront un rendement très élevé. D'un côté comme de l'autre de la ligne, c'est une exploitation avide, meurtrière, assumée et coordonnée par l'Espagne et le Portugal (Renault et Daget, p. 74).

L'Espagne avait mis en place la pratique de l'Assiento, formule qui avantagera à la fois la Couronne, l'économie et la morale. C'était un contrat entre la Couronne d'Espagne et les colonies. Nous ne nous attarderons pas sur ce fait, car ce n'est pas l'objet de notre travail de recherche. Il convient cependant de signaler que la « morale » était préservée, en effet, par la vente des contrats. La Couronne ne participait pas à la traite des nègres, « l'Espagne officielle avait les mains propres » (Renault et Daget, p. 76). C'était au profit de la religion puisque, devant l'interdiction d'introduire des païens dans le Nouveau Monde, les Portugais baptisaient les nègres en grand nombre sur les plages d'Afrique avant de les embarquer pour la traversée ou le « Middle passage ».

Selon Henriette et Pierre Chaunu (Renault et Daget, p. 76), sous le régime de l'*assiento*, la production négrière des chiffres s'inscrit comme suit, 1222 navires négriers espagnols entre 1551 et 1640, déportant 170 000 personnes. Pour la déportation aux Amériques, Ph. D. Curtin avance 645 000 personnes entre 1452 et 1650. Selon la synthèse de P. E. Lovejoy (Renault et Daget, p. 76), 345 000 à 391 000 personnes entre 1451 et 1600, plus 593 000 à 672 000 individus entre 1600 et 1650. Cela correspond environ à un million de déportés en deux siècles, uniquement pour la Couronne d'Espagne. Les auteurs signalent que les chiffres indiquent des difficultés de méthodes et de documents.

En ce qui a trait à la partition du monde en deux zones, les pays européens la contestèrent, comme François Ier qui n'accepta pas d'être exclu du partage du monde (Renault et Daget, p. 77). Mais par un effet de circonstance, le monopole papal perd de sa consistance, l'autorité s'effrite du fait que les nations du nord de l'Europe se détachent des communautés catholiques romaines, ou encore, qu'apparaissent des conflits politico-religieux. Un changement notoire rendra l'accès du Nouveau Monde aux nations du Nord de l'Europe. En effet, une grande partie des nations nord-européennes est touchée par la Réforme, qui est la scission entre l'église catholique et les Églises protestantes. C'est-à-dire que ces Nations, sur le plan politique, s'inscrivent dans une indépendance vis-à-vis de la papauté. C'est l'entrée de conflits entre les nations européennes. Ainsi, en 1539 et en 1564, un grand nombre de navires français touche la côte d'Afrique. Pour exemple, concernant la région havraise, entre 1571 et 1610, on compte 228 navires normands participant au trafic sur les « Côtes de Guinée ». Que faisaient ces navires sur les côtes d'Afrique dont les destinations étaient les « Indes du Pérou » ou le Brésil ?

L'ouverture du Nouveau Monde aux autres nations engendre des conflits de monopole de lieu. La côte occidentale de l'Afrique est le lieu de concurrence et de compétition.

Dans les années 1690, à l'est d'El Mina et de la Côte de l'Or, pour le seul comptoir de Ouidah, il faut compter 15000 Africains par an qui sont livrés aux navires négriers européens.

1640 – 1807, « ère négrière »

Au cours du XVIIIème siècle, la préparation économique et commerciale de la traite et de son développement font que cela représente l'un des marchés les plus demandeurs et consommateurs.

Deux lieux sont à considérer, le lieu européen et le lieu africain. De ce dernier lieu, la préparation technique et le développement quantitatif de la traite montrent que l'activité est la plus régulière et la plus consommatrice du XVIIème siècle. L'Afrique comme demandeur et consommateur de marchandise européenne, produit des hommes pour l'exportation. Les auteurs insistent sur la validité de la notion d'Afrique négrière (Renault et Daget, p. 84). Ils avancent que ces deux notions renvoient à « des termes interchangeables, demandeurs, producteurs, consommateurs ». L'Europe, quant à elle, comme demandeur de main-d'œuvre, consomme à la traite des marchandises dont elle est productrice (Renault et Daget, p. 84).

Durant la période négrière, un bon nombre d'organisations de la traite par l'atlantique est effectué pour des grandes compagnies ; beaucoup périssent, surtout du fait de mauvaises gestions. Dans les années 1725, la Compagnie des Indes garde son monopole durant deux à trois ans, puis continue difficilement. Pour ce qui est des autres pays, seule la *West Indische Compagnie* (Hollande) dure plus d'un siècle.

Entre 1707 et 1793, 3342 expéditions négrières françaises ont été effectuées.

La traite demande et consomme du capital. Ses origines sont diverses, cela va de la famille, du local/régional jusqu'à l'international. Ce qui est investi va dans ce qui est appelé « la mise-hors » c'est-à-dire la préparation pour la traite. La traite demande et consomme de la construction navale, de l'armement et, divers métiers collaborent. La traite consomme des marins et des capitaines, les auteurs insistent sur le terme « consommer » puisqu'en moyenne 20 % de l'effectif de départ de l'équipage meurent au cours de la traversée, c'est

un taux supérieur à celui des captifs. À bord du vaisseau L'Africain, il est possible en effet, de constater la perte de l'équipage et celle des captifs africains. Le rédacteur inscrit la mort de chacun, de part et d'autre sur le journal de bord. Souvent, la mort est attribuée à la maladie, à des infections, des fièvres. La traite demande et consomme des marchandises. Cela correspond à la part la plus élevée de la mise-hors : 60 à 70 % vont à la cargaison. Le négrier transporte également des produits proposés pour la troque. Il y a des armes à feu, de l'alcool, du vin, des matériaux, du textile et des pacotilles et bien d'autres choses encore pour composer les différentes catégories de marchandise dont se chargeaient les négriers.

Chez les Français, la valeur des marchandises varie entre 800 et 1800 livre-tournois (240 deniers ou 20 sous), c'est une moyenne située entre 1200 et 1300 livres. Dans le cas français, la traite mobilise un grand nombre de personnes au point qu'il était dit, que la cessation du commerce de Guinée mettrait six millions de Français à la ruine ou à la misère.

Sous cette ère négrière, durant la traversée de l'Atlantique, l'estimation est portée à près de (8 200 000) individus dont 2/3 sont des hommes et 1/3 des femmes et des enfants ; il faut inclure une mortalité de 15 %. Cette estimation correspond à 200 navires européens sur 3500 km de côtes.

Selon les auteurs, si de tels mouvements de populations ont été possibles, ce n'est pas seulement dû à l'organisation conçue par l'Europe occidentale, c'est parce que la côte africaine a aussi conçu une administration à la demande occidentale par une offre africaine de captifs (Renault et Daget, p. 94). Sans trop développer sur ce trafic interne, nous retenons cette situation qui demeure pertinente dans le cadre de notre travail en ce qui a trait à une recherche de filiation. Les captifs sont coupés de tout, mais plus particulièrement de tous liens affectifs.

Jusqu'en 1795, la pénétration des Occidentaux à l'intérieur des terres africaines leur est interdite. Ils ne peuvent donc pas être des producteurs directs de captifs voués à la traite. Cette part revient donc aux Africains eux-mêmes, « une offre intérieure répondant à la demande extérieure » (Renault et Daget, p. 95). « La production et la vente de captifs appartiendraient pour beaucoup aux mulâtres intimement liés aux sociétés autochtones » (Renault et Daget, p. 95). Selon Lovejoy, « les musulmans seraient fortement impliqués dans ces processus afin d'alimenter la traite par l'Atlantique » (Renault et Daget, p. 97).

Rapts et guerres forment les premières et principales modalités de la réduction de la personne à l'esclavage et il est de règle que l'individu capturé soit éloigné du lieu de la capture.

Suite aux rapts et razzias, c'est l'échange de marchandises, puis la traversée de l'océan Atlantique pour les Noirs. À l'instar des auteurs, nous pensons également qu'il faudrait un livre sinon plus pour évoquer la traite telle qu'elle se déroulait. Aussi, nous allons simplifier cette évocation.

Lorsque les navires arrivent à destination, ils jettent l'ancre : Sénégal, Guinée, Judas ou autres. Le bateau ancré devient son propre magasin, son comptoir, les marchandises sont exposées à l'attention de ceux qui font la troque, des échangeurs. Cet échange peut se décrire à partir d'une technique européenne qui se fait selon deux voies : la troque sous voile, la troque à terre. Pour la première, comme le nom l'indique, le trafic se passe sur le navire. Les modalités de traites ayant été versées, des pirogues arrivent. Après les marchandages, c'est une circulation de marchandise inerte et vivante entre la plage et le navire. Par petit nombre les Africains sont ramassés, avant que le navire ne touche un grand comptoir de traite. Cela ne veut pas dire que le ramassage se fasse rapidement, l'attente peut durer plusieurs mois.

En ce qui concerne le stockage, il se présente aussi sous deux formes. La première, la moins dure, les captifs sont stockés dans des entrepôts appelés « barracons » où ils attendent le ramassage. La pire, pour reprendre le terme des auteurs, les captifs sont stockés à bord. C'est, disent les auteurs, « une des causes vérifiables des autodestructions, des suicides collectifs – les femmes se jettent par paires à la mer : les squalés¹³ marins ont dans la traite un rôle passablement identique à celui des squalés humains : c'est aussi la cause d'épidémies aboutissant à des mortalités élevées » (Renault et Daget, p. 115).

La deuxième technique « troque à terre » consiste à faire toucher le navire aux forts ou aux comptoirs fortifiés sur les côtes. « Entre Sénégal et Angola, quarante-trois de ces installations sont réparties entre Français, Danois, Portugais, Hollandais et Anglais ». (Renault et Daget, p. 116). Les forts possèdent d'immenses caves pouvant contenir plus d'un millier d'individus, le renouvellement était permanent.

¹³ Le squalé est un terme qui regroupe l'ensemble des espèces de requins.

En ce qui a trait à la traite atlantique, et, à partir des Bases des données des Archives Nationales de France, il existe des « Journaux de bord des Campagnes de traite négrière française au XVIIIe siècle », comme la Campagne du Dauphin (1723-1724) et la Campagne de L'Africain (1724-1726).

Ils proviennent des campagnes de traites des esclaves, entreprises par les Français entre 1721 et 1757, plus précisément dans le second quart du XVIIIème siècle. Ces campagnes sont armées en général par la Compagnie des Indes. Les journaux de bord sont conservés aux Archives Nationales de la sous-série Marine 4JJ.

Ces journaux constituent un corpus riche et homogène sur la traite et son avancée, sans omettre les aléas des événements de la vie à bord.

La Compagnie des Indes constitua son dépôt à « Lorient en 1762 sous l'impulsion du marin et hydrographe de la Compagnie d'Après de Manneville auteur du Neptune oriental »¹⁴. Suite à la dissolution de la Compagnie en 1768, le dépôt de Lorient fusionne avec celui de Paris, après la mort de d'Après de la Manneville en 1780.

Ce sont les journaux originaux écrits par l'auteur (pilote) qui est à bord ; ils ont été conservés et numérisés. Ils font foi de ce que le « capitaine s'est acquitté au mieux des instructions reçues ». Il est possible, et nous en avons le récit, qu'un même journal accompagne le rédacteur dans plusieurs campagnes.

La traduction de ces journaux est en annexes.

Conclusion

Ce chapitre qui avait pour but de montrer l'évolution des traites négrières nous a permis de recontextualiser les événements historiques de la Traite et de l'esclavage. C'est l'émergence d'une réalité autre.

À la question pourquoi le Noir ? Il est possible de répondre : sa couleur. Nous avons vu que si le Noir au départ avait un statut noble, au fur et à mesure dans le temps, il connaît la déchéance, le mépris voire le déni ou le rejet par les autres peuples. Il semblerait que c'est d'avoir trop été dans la situation de serviteur, que sa couleur a été identifiée à la servitude. Sa nature d'homme noir devient objet justifiant l'esclavage, ainsi, le Noir devient

¹⁴ Base des données ARCHIM <http://www.culture.gouv.fr/documentation/archim/journaux-de-bord>

synonyme du terme esclave. Plus encore, il est possible dans ce chapitre, de suivre la construction d'une croyance. En effet, comment un préjugé, au fil du temps, peut-il devenir croyance ?

Ce préjugé traverse le temps. Nous avons vu, qu'au XV^{ème} siècle, c'est une répétition en acte du déni du Noir. La justification de mise en esclavage est autre. Ce chapitre nous montre comment le mythe de la malédiction de Cham relative à l'esclavage a été façonné. D'une part, et dans un premier temps, on retiendra, que si on retrouve l'histoire du déluge dans la Bible et dans la Thora, les contenus diffèrent, et d'autre part, il n'y aurait une idée commune qui serait le malheur du fils. Dans un deuxième temps, au regard de la version biblique, on relève que la bénédiction divine n'a pas été contredite par Dieu. Puis, la malédiction touche à l'ivresse de Noé en lien avec le sexuel touchant Cham. Enfin, nudité, castration, sodomie, ou encore procréation, sont des « interprétations mettant en relief un côté caché, voire un secret à ne pas dévoiler, qui vient s'y greffer d'emblée » (Nonone, 2013). Ainsi, ces éléments confirment la justesse de l'étude de la question de la malédiction de Cham et de l'esclavage en lien avec un refoulement.

Par ailleurs, en ce qui a trait à la déportation des Noirs d'Afrique, il convient de noter comme un retour de situation, comme une répétition durant laquelle violence, souffrance, humiliation, déchéance positionnent les captifs africains dans un état d'incertitude, d'insécurité. Cette condition favorisa certainement, un sentiment d'angoisse tel que l'atmosphère fut propice au développement d'un sentiment religieux. Cet élément vient corroborer la recherche du problème d'une quête de filiation (terrestre et/ou divine) en lien avec la métaphore paternelle.

Nous avons vu également que la traite est plurielle ; elle a pris diverses formes au regard des voies de communications empruntées. La plus courte en termes de durée mais, la plus intense fut la traite atlantique.

Cette déportation se justifiait par le fait religieux, puisqu'on les enlevait pour les instruire, pour les civiliser par la morale et l'éducation religieuse à l'aide de missionnaires.

Le contrat de la Compagnie de Saint-Christophe, mentionnait la présence des missionnaires pour l'instruction des païens. Des hommes de diverses obédiences, seront envoyés aux îles d'Amérique et ailleurs dans le monde, pour instruire les Sauvages dans un premier temps, puis, les Noirs d'Afrique dans un deuxième temps. Certains prêtres

accomplissent leur mission dans la compassion, dans le zèle et avec dévouement. Leur attitude généreuse à l'égard des Caraïbes et des Africains valait mille mots.

« Sache le monde qu'il y a encore la vérité, qu'il y a encore la crainte de Dieu, l'âme, la conscience, et que, comme on pourrait le croire, le vil égoïsme n'est pas le maître de tout ; sache le monde qu'il y a encore des hommes qui, pour l'amour de Dieu et de leur salut, oublient les intérêts de la terre »
(Carel, p. 129).

Partie 2. Instruction religieuse.

Plus de 435 ans auparavant, des moines ont été présents en ces lieux. En effet, la Bulle d'Innocent IV de 1288 précise que l'Ordre de Saint Dominique, selon la dénomination de Frères Prêcheurs répandra la foi aux contrées qui en sont le plus éloigné. Il semble que les religieux de Saint-Dominique soient les premiers arrivés aux Indes Occidentales où la première église fut un petit oratoire de roseaux et de joncs dans laquelle ils offraient le Sacrifice du Sang et du Corps du vrai Fils de Dieu Incarné (Chevillard, p. 9).

Les Archives du Couvent de Santo Domingo dans l'Amérique, ainsi que le P. Jean de Rechac historien général de l'Ordre, avancent que, le B. Louis Bertrand Profetz du Couvent du Missionnaire St. Vincent Ferrier de Valence en Espagne, après avoir vécu aux îles Cameranes, laissa vingt-quatre Pères, dont six se répartirent sur le territoire de Galibis, six aux Aloagues, quatre à l'île de Saint-Vincent et le reste demeura à Saint-Christophe, la Guadeloupe, la Martinique, allant d'une île à l'autre (Chevillard, p. 10).

La présence lointaine des missionnaires est confirmée par les plus anciens Sauvages, qui se souviennent, que les Religieux Blancs nommés Dominique ont été parmi eux. Ainsi, de par le monde, les Dominicains ont converti les âmes, et par la suite, ce fut les Jésuites.

Chapitre I. la christianisation des Noirs.

Le Contrat pour l'établissement des Français à l'île de Saint-Christophe en date du 31 octobre 1626, stipule que

« [...] ces présentes déclarent, reconnaissent et confessent qu'encore que le privilège et pouvoir, qui leur a été concédé par Monseigneur le Cardinal de Richelieu, chef grand Maistre et superintendant du commerce de France, pour aller peupler et faire habiter par les François les isles de St Christophle et la Barbade [...] qui ne sont possédées par aucun Roy ne prince crétien, et les tenir et posséder ensemble les habitans d'icelles sous l'autorité et obbéissance du Roy, y planter la foi catholique appostholique et romaine, et y trafiquer et négotier de toutes sortes de danrées et marchandises pendant le temps de vingt années privatisvement à tous aucunement, [...] » (Margry, 1863, p. 99).

Par la suite, désirant l'expansion des colonies, les Seigneurs de la Compagnie des Îles de l'Amérique (31-01-1635) décident d'envoyer une colonie française aux Îles d'Amérique sous l'autorité du bon roi, et, sous l'autorité de Sa Majesté très chrétienne, d'habiter ces Îles. Le cardinal de Richelieu cherche non seulement à étendre la domination française mais aussi la conversion des Sauvages et la culture des plantes. À ce sujet, pour la plus grande Gloire de Dieu et de ses créatures il convient donc d'envoyer des religieux.

Ces derniers viennent du Couvent du Noviciat au Faubourg Saint-Germain à Paris. « La Profession de fon Ordre qui porte la qualité de Freres Prédicateurs, eftant de s'employer par l'exemple d'une Doctrine Angélique, pour la confolation des Fideles, & pour la conuersion des Barbares » (Chevillard, p. 16). Saluant les premiers missionnaires à partir évangéliser dans le Nouveau Monde, il dit :

O que vous estes heureux ! Mes Peres, de ce qu'il plaift à la Divine Bonté vous appeler les premiers dans une contrée d'*Infidélité*¹⁵ pour la conuersion des pauvres Gentils : vous femerez avec larmes, mais ne perdez point courage ; la faifon sera favorable pour la récolte ; car c'est là que Dieu a deftiné l'employ de vostre Profession & la conformation de vos vœux, afin que dans la patience vous cueilliez le fruit de vos Ames (Pellerat, 1655).

« Les colons français et les sauvages convertis ainsi que leurs descendants devaient être regardés comme les Français de la métropole » (Margry, 1863, p. 70).

¹⁵ Nous soulignons.

Allant dans le même sens le Code Noir reprendra les exigences religieuses, dans l'Édit de mars 1685 ou « code Noir » (Niort. 2015), la plus ancienne version de l'Édit aux Archives Nationales. Les huit premiers articles sont en lien avec la religion, nous en rapportons trois se trouvant dans la rubrique *Ordonnance sur les esclaves des Iles de l'Amérique*,

Art. 2. Tous les esclaves qui seront dans nos Iles seront baptisés et instruits dans la Religion catholique, apostolique et romaine ; enjoignons aux habitants qui achètent des nègres nouvellement arrivés, d'en avertir dans une huitaine au plus tard, les Gouverneur et Intendant desdites Iles, à peine d'amende arbitraire, lesquels donneront les ordres nécessaires pour les faire instruire et baptiser dans le temps convenable.

Art. 3. Interdisons tout exercice public d'autre religion que de la Catholique apostolique et romaine ; voulons que les contrevenants soient punis comme rebelles et désobéissants à nos commandements ; défendons toutes assemblées pour cet effet, lesquelles nous déclarons conventicules, illicites et séditieuses, sujettes à la même peine, qui aura lieu même contre les maîtres qui les permettront ou souffriront à l'égard de leurs esclaves.

Art. 4. Ne seront préposés aucuns commandeurs à la direction des nègres, qui ne fassent profession de la Religion catholique apostolique et romaine, à peine de confiscation desdits nègres contre les maîtres qui les auront préposés, et de punition arbitraire contre les commandeurs qui auront accepté la dite direction.

Pour mettre en application cette conversion des Infidèles, force a été de mettre en place une organisation ecclésiastique à l'échelon planétaire, d'où l'existence ou la création des missions étrangères.

1. L'élan missionnaire
- 1.1. Mission d'évangélisation et de civilisation

Pour l'intelligence de ce qui suit, il convient de s'attarder, quelque peu, sur ce qui est appelé « mission ». Que sont ces missions et quels sont leurs buts ? Les missions sont-elles liées à la colonisation ?

Que désigne le terme « mission » ? Cette expression ne répond pas à une définition unique, mais aux dires de C. Prudhomme (2004), a connu plusieurs transformations depuis quatre siècles (Prudhomme, p. 11). Le mot mission au XIIe siècle se lisait « mession ». Le terme découle du latin *missio* en tant que « action d'envoyer ». Le terme latin *missus* le participe passé de *mitto* signifie « l'envoyé » et en particulier, l'envoyé de Dieu, le Messie.

(Benoist et Goelzer, 1938). Dans un sens plus large, il désigne ce qui peut être une charge, une commission, une missive, confier, charger quelqu'un d'une mission. Selon Prudhomme, « le mot mission, du latin *mittere*, « envoyer » est un terme traditionnel du christianisme (Prudhomme, p. 11). À l'origine, il est une conception théologique utilisée dans la version latine de la Bible (Vulgate), signifiant « l'envoi du Fils par le Père, puis celui des disciples par Jésus ; enfin celui de l'Esprit Saint par le Père au nom du Fils » (Prudhomme, p. 11). Ce n'est que bien plus tard, à l'époque moderne qu'il a pris « le sens actuel d'action pacifique visant à la diffusion organisée du christianisme par opposition aux croisades médiévales » (Prudhomme, p. 11).

Selon Prudhomme, Raymond Lulle (1235-1315) aurait été le représentant illustrant au mieux ce mouvement explorant de nouvelles directions pour « amener les infidèles et les incrédules à la vérité de la Sainte foi catholique ». Nous signalons que dans ce cas précis, il s'agissait de convertir des musulmans au christianisme. Cependant, souligne l'auteur, dans son « Traité de la manière de convertir les infidèles (1292) », il y apparaît la première tentative de théologie spécifiquement missionnaire, ainsi qu'une réflexion sur la formation des prédicateurs et la méthode à appliquer sur le terrain. Lulle parlera davantage de « Propagande de la foi », le terme mission étant réservé à la théologie. C'est avec la Compagnie de Jésus, étant « missionnaire par ses origines, que le terme "mission" est introduit à propos de l'évangélisation de population non chrétiennes » (Prudhomme, p. 12). Attesté en 1611 dans cette nouvelle acception, il appartiendra au vocabulaire catholique lors de la mise en place en 1622 de la Congrégation de la foi, organisation romaine (de *Propaganda Fide*). Cette organisation centralisée à Rome est chargée de diriger toutes les entreprises qui répandent la « vraie foi » parmi les schismatiques (orthodoxes), les hérétiques (protestants) et les païens (Prudhomme, p. 12), en tant que diffusion d'un message révélé à toute l'humanité.

Ainsi, les missions sont en lien avec l'histoire de l'Église catholique romaine. Elles correspondent à l'évangélisation des ordres religieux mendiants (Franciscains, Capucins, Dominicains) et à celle des Jésuites.

Nous retiendrons la définition de C. Prudhomme qui corrobore l'attitude au quotidien des missionnaires de la période esclavagiste et colonialiste. Ainsi, le missionnaire est

« Un personnage familier grâce à la littérature "édifiante et curieuse" dont la Compagnie de Jésus se fait une spécialité. Il est ce clerc exemplaire qui, au mépris de sa vie, cherche à gagner à la foi catholique des contrées lointaines et

sauvages, les populations païennes d'Amérique, d'Asie, d'Afrique ». (Prudhomme, p. 12).

Si au départ, la mission s'inscrit dans une extension du christianisme, elle a été distincte de la colonisation, au XVII^e siècle, il en sera autrement en associant mission et populations païennes.

Le christianisme est « missionnaire » par nature et son extension n'a pas toujours été en lien avec une expansion politique (Prudhomme, p. 8). En effet, à partir du XIII^e siècle, il y a association de mission et de population païenne. En 1658, un séminaire ouvre ses portes à Paris pour la formation de prêtres séculiers. Ces derniers seront envoyés dans les « missions étrangères » et, le mot « mission » sera celui employé pour les missions extérieures.

Selon C. Prudhomme, l'usage du concept de mission précise également le lexique lié à la colonisation. Il mentionne que le vocable colonie, dans son sens moderne, est associé à celui de mission : « Au XVI^e siècle, est un établissement fondé dans un pays étranger et qui est placé sous la dépendance du pays occupant » (Prudhomme, p.17). Sans entrer dans un débat, il importe de souligner le contexte. Selon Prudhomme, l'usage du terme colonial prend place dans des pensées évolutives au regard de la « réflexion économique et philosophique » (Prudhomme, p. 19). Les réalités ne sont pas les mêmes, selon qu'on se placera au début ou après la fin du déroulement colonial, soit au 16^e siècle ou au 20^e siècle.

Dans un souci de distinguer la mission de la colonisation et d'apporter un éclairage quant aux controverses sur les logiques propres à la mission et de son impact sur la société, Claude Prudhomme insiste sur l'apport des archives, la lecture des correspondances, la comparaison des sources et la découverte d'une réalité autre et plus complexe que celle mise en scène par les discours acceptés. Nous ajouterons, les idées véhiculées comme idées reçues et, en accord avec l'auteur, « en particulier par la littérature missionnaire de propagande ».

1.2. Conquête et évangélisation

C'est au nom de Dieu que les invasions se firent. Il importe d'éliminer les religions autres que le catholicisme comme « expression de la volonté divine » (Prudhomme, p. 24). C'est un emmêlement du politique, de l'économique et du religieux dans « l'accomplissement de la mission providentielle » (Prudhomme, p. 25).

La crédulité des indigènes sera utilisée contre eux. Colomb les présente ainsi à la couronne, mais ne s'en tient pas seulement à la religion, pour cause :

« Ils sont crédules ; ils savent qu'il y a un Dieu dans le ciel et restent persuadés que nous sommes venus de là. Ils sont très prompts à dire quelque prière que nous leur enseignons et font le signe de la croix. Ainsi Vos Altesses doivent se déterminer à en faire des chrétiens, et je crois que, si l'on commence, en très peu de temps, Vos Altesses parviendront à convertir à notre Sainte Foi une multitude de peuples en gagnant de grande seigneuries et richesse ainsi que tous les peuples d'Espagne, parce que sans aucun doute il y a dans ces terres de grandes masses d'or » (Prudhomme, p. 25).

Les Espagnols obtiennent du pape Alexandre VI, par la Bulle *Inter Cetera* en 1493, les terres fermes découvertes par Colomb ou à découvrir, selon une ligne de démarcation qui plus tard, sera déplacée, en vue de travailler à « l'exaltation et la dilatation de la foi catholique chrétienne ».

À son arrivée au Mexique (1517), le capitaine Herman Cortes convoque les chefs indiens, il se présente comme un envoyé de l'empereur. Il présente l'exposé de la doctrine chrétienne traduite par un interprète, et termine par une exhortation à abandonner les idoles. Le passage du paganisme à la foi chrétienne est marqué par la plantation de la croix et la célébration de la messe. Ces deux actes traduisent également « l'intégration des populations dans le royaume de Dieu sur terre » (Prudhomme, p. 27). Cette mise en scène s'appuie sur le *requerimiento* qui correspond à une procédure imaginée par les premières lois espagnoles sous prétexte de protéger les droits des Indiens (Lois de Burgos, 1512). (Prudhomme, p 28 ; M. Ecamilla-Colin, 1996). Ce terme vient du fait que les Indiens sont devenus vassaux sans le savoir ; ils sont requis d'accepter la souveraineté et la prédication chrétienne. Cette trame montre bien l'intention réelle de ces agissements qui sont l'obtention de la richesse de la population par la soumission de cette dernière.

Ainsi, sont choisis et envoyés pour accompagner Cortes dans le Nouveau Monde en vue de fonder une mission, douze religieux franciscains. Ce sont des « personnes capables de s'occuper de la conversion des idolâtres » (Prudhomme, p. 29).

La mission se situe dans le contexte de l'expansion de la « Bonne Nouvelle », en ce sens, qu'elle est dans la continuité du ministère de Jésus, Fils de Dieu envoyé par le Père et celle de la mission des apôtres envoyés par le Christ. Le premier fondement de leur

enseignement fut de leur faire comprendre, qu'ils étaient envoyés pour les convertir, qu'ils étaient sous la responsabilité du pape lui-même vicaire de Dieu sur terre, « car, le missionnaire n'est pas mû par une volonté terrestre » (Prudhomme, p. 30). Il leur était également expliqué que, les missionnaires ne désiraient qu'une seule chose, « le bien de leurs âmes et leur salut », et non la recherche d'un bien temporel.

L'argument le plus manifeste et de loin le plus efficace fut, sans nul doute, la preuve de la supériorité du christianisme. En effet, « la supériorité du Dieu chrétien sur les dieux aztèques est démontrée par la victoire des Espagnols : les dieux aztèques ont été impuissants à protéger les Indiens contre les envahisseurs » (Prudhomme, p. 31). Ainsi, la victoire militaire liait conquête et mission. Également, c'est dans un moindre effort que les missionnaires franciscains purent poursuivre leur mission. En effet, ils ont reconnu qu'ils devaient leur succès grâce au discours de Cortes. Les propos de Cortes eurent plus d'impact sur les Indiens que les paroles des missionnaires.

Tant en Amérique que dans les îles, les Indiens vivant sur les lieux ont connu l'invasion et la croix plantée. Nous avons vu l'attitude des Indiens face aux envahisseurs, ont-ils accepté le discours des missionnaires ?

1.3. Les missionnaires et les conversions

Il est communément admis que les captifs africains, avant de monter à bord des navires, étaient baptisés sur les plages d'Afrique. Cependant, les Français étaient accompagnés de missionnaires dans les îles en vue d'instruire, puis de baptiser les Naturels et les esclaves noirs d'Afrique, à la religion catholique chrétienne.

Dès les premières conquêtes, les missionnaires faisaient partie des expéditions. Lors des possessions des terres, ils étaient présents pour planter la croix.

Nous l'avons vu, Pierre Belain d'Esambuc, d'après les seize nouveaux articles constituant la signature de l'Acte de l'expansion de la Compagnie de Saint-Christophe, nommée : La Compagnie des Îles d'Amérique, continuait d'établir d'autres colonies occupées ou non par des princes chrétiens en plantant la croix, au nom du roi.

La conversion des Indiens à notre foi devant être un des objets principaux de l'établissement et comme la seule justification de l'occupation de leurs terres,

la Compagnie s'engageait à entretenir au moins deux ou trois ecclésiastiques à cet effet, en même temps que pour les besoins de l'émigration (Margry, pp. 49-50).

Aussi, les prêtres missionnaires sont au nombre du voyage dès la première colonisation en 1635.

C'est en 1640 qu'arrivent les Jésuites, appelés par M. Du Parquet à la Martinique. La première mission fut fondée par le père Bouton. Les Jésuites ont desservi les paroisses du Nord de l'île jusqu'à leur expulsion en 1760. Ils ont laissé leurs traces. Actuellement, à la Martinique, il existe un itinéraire pédestre appelé : « Sur la trace des Jésuites ».

Saint-Christophe et la Guadeloupe feront appel à eux, suite aux conflits avec les Capucins pour l'un et avec les Dominicains pour l'autre. La Guyane, à partir de 1674, leur fut pratiquement confiée. Ils y établirent une habitation dans laquelle un grand nombre d'esclaves travaillaient, sans fouet ni cravache¹⁶. Ils remplaceront les Capucins en 1705 dans la partie Nord de Saint-Domingue. En 1676, la maison des Jésuites était implantée aux Antilles.

« Le témoignage unanime des Gouverneurs et Intendants des îles, reconnaît, qu'à la différence des autres ordres religieux, les Jésuites ont une conduite irréprochable et témoignent d'un zèle particulier pour l'évangélisation des esclaves ». (Mongin et Chatillon, 1984, p. 4).

En 1696, (Mongin et Chatillon, 1984, p. 4) dans une lettre,

« L'Intendant Robert de la Martinique, attribue ces qualités au fait qu'ils sont soumis à une obéissance stricte à leurs supérieurs, que l'on n'envoie que des sujets de plus de 35 ans, partant moins soumis aux passions de la jeunesse, et qu'ils ne touchent indirectement ni pension ni casuel, ce qui n'est pas, dans les autres ordres, sans entraîner des pratiques répréhensibles ».

Pour faire suite à ces témoignages, à la lumière de ces ouvrages, nous avons eu le sentiment que cet ordre des Jésuites, en quelque lieu qu'il ait été, a toujours pris en considération l'humanité des esclaves, qu'ils aient été Indiens ou Noirs d'Afrique¹⁷. Sans

¹⁶ En Guyane, à l'habitation Loyola, « S'il faut en croire les sources écrites traitant de ce sujet, le marronnage, conséquence fréquente d'ateliers trop peuplés, n'a jamais concerné cet établissement ». In Situ. Revue des patrimoines. 20 (2013) : Les patrimoines de la traite négrière et de l'esclavage. Yannick Le Roux. Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française.

¹⁷ Les Jésuites certainement mettaient en application leurs connaissances autres que religieuses, à ce titre on remarque dans le site archéologique, « Adossé à la cheminée, un mur de refend sépare la cuisine d'une pièce attenante, de 12 mètres de long, à usage d'hôpital. Cette disposition permettait de diffuser la chaleur de la cuisine dans l'hôpital ; elle est à relier aux croyances médicales anciennes qui attribuaient à la chaleur des vertus

comparaison avec un De Sandoval ou un Claver, tous les missionnaires ont eu une attitude de compassion pour les esclaves, qu'ils considéraient dans leur humanité. Qu'ils aient été en Chine, aux Indes, en Amérique Latine, en Guyane ou ailleurs, ils étaient animés du même « zèle apostolique ».

Ils avaient une intervention proche des esclaves, ils étaient soucieux de leur situation de misère. À l'égard des colons, leurs relations demeuraient correctes, les conventions restaient de « règle absolue ». Aucun rapport, par exemple avec le père Labat qui aimait la vie coloniale, la « bonne chair ». Bien qu'il ait été missionnaire, cela ne l'a pas empêché de fouetter les esclaves tout comme le faisaient les colons.

Nous sommes de l'avis de M. Chatillon au regard du sentiment qu'il a quant aux témoignages des R. P. Dutertre et Labat, qui sont souvent cités. En effet, la lecture d'ouvrages étudiés, nous interpellent par l'écart qui existe entre l'intervention des missionnaires proches des esclaves, soucieux de leur situation et les missionnaires comme les R. P. Dutertre et Labat.

Il semble bien que des prêtres, aient sacrifié leur vie pour venir en aide aux plus démunis, pour réveiller la foi chrétienne dans une abnégation, sans pour autant avoir reçu de si grands bénéfices. Ces prêtres ont œuvré auprès des Naturels, des Indiens, des Sauvages ou des esclaves noirs, toujours avec le même souci de conversion, de sauver les âmes. Certains étaient nommés « missionnaires des nègres » ou « curés des nègres ». En tout lieu, ils furent paternalistes, dans le sens de la bienveillance du père, en témoigne la compassion qu'ils avaient pour leurs « chers nègres ». Nous citerons le Révérend père Raymond Breton de l'Ordre des Frères Prêcheurs. Le père Breton a vécu parmi les Caraïbes, ainsi que le Père Jacques Bouton, l'un des premiers missionnaires de la Martinique.

1.4. Un des premiers missionnaires aux Antilles, le père Raymond Breton

En vue de fonder une colonie aux Antilles, plus particulièrement à la Guadeloupe, le Cardinal de Richelieu demande au Père Carré, prieur du noviciat, quatre religieux pour les envoyer en qualité de missionnaires. Ainsi, le 25 mai 1635, quatre missionnaires accompagnent Pierre Belin d'Esnambuc ainsi que Messieurs Duplessis et l'Olive, aux Antilles

thérapeutiques ». In Situ. Revue des patrimoines. 20 (2013) : Les patrimoines de la traite négrière et de l'esclavage. Yannick Le Roux. Loyola, l'habitation des Jésuites de Rémire en Guyane française.

: « le Révérend Père Pelican docteur en théologie, religieux du couvent de Chartres, le Révérend Père Nicolas Breschet de Saint Dominique, du couvent de Troyes, le Révérend Père Raimond Breton, de l'Ordre des Dominicains, du couvent de Beaunes, et le Révérend Père Griffon de la Croix, du couvent de Reims qui tous avec plusieurs autres s'étaient retirés au noviciat pour y embrasser l'Observance régulière » (Margry, p. 77).

1.5. But de la mission

La mission est principalement d'instruire les « infidèles sauvages », et, il importe donc de connaître leur origine et leurs mœurs. Aussi, le R.P. Breton durant deux années a conversé avec les Sauvages, et, il a donc pu s'instruire de leurs coutumes et de leurs cérémonies. Ceci était pour la Dominique, puisque, selon le R. P. Meslan de la Compagnie des Jésuites, il en a été autrement dans leurs « rêveries » des Sauvages de la Martinique.

« Pendant son long séjour à la Dominique, le père Breton avait appris si parfaitement la langue des naturels, qu'il la parlait comme la sienne propre » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 143)

« Pendant trois mois et demi que le P. Breton demeura à la Dominique, il s'appliqua à l'étude de la langue des sauvages. Il en rassemblait tous les jours le plus grand nombre qu'il pouvait, leur enseignant l'Oraison dominicale, le Symbole des Apôtres et leur prêchant l'Évangile le plus intelligemment qu'il lui était possible, se servant du jargon que les naturels employaient avec les Français pour s'en faire mieux comprendre. Lorsqu'il leur parlait du bonheur dont Dieu récompenserait les justes et des tourments éternels qu'il infligerait aux impies, ils entraient dans de profonds étonnements et lui demandaient s'il ne mentait pas, si ce qu'il leur enseignait était véritable. Ils l'écoutaient toujours avec une grande attention » (Breton. 1895, p. 142).

Durant son séjour aux Antilles, le père Breton rédigea plusieurs ouvrages sur la langue caraïbe. Ils furent publiés à son retour en France bien plus tard, grâce à M. Claude André Leclerc qui avait déjà séjourné à la Dominique et qui avait un zèle pour la conversion des Sauvages. Il se chargea lui-même des publications des ouvrages en 1664. Il s'agit du *Petit catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne. 1664*, du *Dictionnaire caraïbe-français mêlé de quantité de remarques historiques pour la langue. 1665 -1666*. En deux volumes. Et de la *Grammaire caraïbe*, 1667.

« Le Catéchisme et le Dictionnaire sont précédés d'une très remarquable préface dans laquelle le P. Breton donne de curieux détails sur la composition de ses deux ouvrages, ainsi que sur la langue caraïbe.

Le Dictionnaire est un important travail qui renferme la traduction, avec notes explicatives détaillées, de plus de huit mille mots.

Ces trois volumes sont d'autant plus précieux qu'il n'existe pas d'autres ouvrages nous donnant la langue caraïbe telle que les indigènes la parlaient avant l'arrivée des Européens » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 146).

« Ce fut en France qu'il mit la dernière main à ses ouvrages caraïbes, pour servir aux missionnaires qui voudraient continuer ses travaux et son zèle. Le catéchisme contient une épître dédicatoire aux Caraïbes de la Dominique (Mongin et Chatillon, 1984, p. 146).

« Ses travaux sur la langue des Caraïbes, en conservant son nom à la postérité, classent parmi les écrivains qui nous ont laissé les meilleurs ouvrages de linguistique américaine » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 148).

« Le P. Breton conserva quelque temps le manuscrit auprès de lui, et en communiqua des extraits aux personnes qu'il intéressait. Plusieurs les insérèrent dans leurs histoires sur ces îles, mais sans indiquer le P. Breton, qui en fait la remarque dans la préface de son Dictionnaire » (Breton. 1895, p. 147).

2. De la religion des Sauvages ou de leurs superstitions

Selon le P. Breton, il est préférable de dire que les Sauvages n'ont pas de religion, ne connaissant pas le mot, pas plus que la prière ou d'un lieu d'adoration. Toutefois, ils reconnaissent une divinité à qui ils rendent quelques devoirs, davantage par crainte que par amour. Ils lui offrent les débuts de leurs banquets. Ils croient que les dieux se nourrissent de ce qu'ils leur présentent, ils croient également qu'il existe des hommes et des femmes parmi les divers dieux. Ils les consultent assez souvent, tant pour le succès des guerres que pour combattre la maladie. Cependant, tout le monde ne peut pas consulter les dieux. Certains hommes et femmes, dès leur jeune âge, sont dévoués et sont consacrés à ces Dieux. Ils peuvent les faire venir et leur parler. Mais, pour se faire, il convient de jeûner assez longtemps. Ils se nomment *Boïé* ou *Boïaïko*. Chaque Boïé a son Dieu, et parfois deux.

Dans leur rituel, en cas de la mort d'un proche, ils ensevelissent le corps. Ils creusent une fosse ronde dans la maison afin que le corps soit couvert. Ils procèdent au lavage du corps, l'enduisent de rocou, lui graissent les cheveux d'huiles, puis les coiffent. Ils drapent le

corps ayant la position du fœtus, dans un linceul. Le corps est ainsi placé droit, les pieds vers le bas et la tête appuyée sur les genoux. Pour finir, la fosse est recouverte d'une planche. Les femmes sont assises autour et pleurent en poussant des soupirs mêlés de cris. Les enfants du défunt ou la femme se coupent les cheveux en signe de deuil.

Il arrive qu'ils jeûnent durant un à deux mois. À la question du père Breton quant à l'utilité du jeûne, ils répondirent que cela ne sert en rien au mort. Mais en revanche, le fait de ne pas jeûner accélère le temps du vieillissement ou empêche la fermeté des pieds, de voir le poisson dans l'eau ou encore peut laisser l'ennemi vous surprendre.

De leur croyance, ils pensent que l'homme a trois âmes : une à la tête qu'on sent battre aux tempes, une au bras se manifestant par le pouls. Ces deux âmes deviennent Mapoya c'est à dire de mauvais esprits qui viennent les tourmenter. On leur attribue toutes les frayeurs. Pour le père Breton, ce sont de mauvais songes, par exemple, il fut témoin d'un homme qui était couché sur le côté gauche et, selon lui, cela pressait la rate et occasionnait des mauvais songes. Enfin, une autre âme se situe à l'endroit du cœur, faisant sentir son mouvement. Elle va droit au ciel pour être bien-heureuse.

Les Sauvages ont des superstitions comme, la croyance de mauvais esprits qui rôdent au bord de la mer. Ils sont responsables des naufrages appelés *Oumokou*. *Touvalik* sont les mauvais esprits vivant au fond de la terre où ils supplicient les hommes.

2.1. Le père Breton et la conversion des Sauvages

Dans leur souci d'instruction, profitant des rassemblements, les pères pratiquent une forme d'apprentissage par des prières pour les Sauvages et les nègres, en plus de l'instruction particulière.

Comme nous l'avons mentionné en amont, le père Breton, conversait avec les Naturels. Il faisait en sorte d'entretenir une relation harmonieuse avec les indigènes. Aussi, il arrivait qu'il soit sollicité par des responsables caraïbes. Ainsi, le 20 mars 1646, le Père Supérieur recevait un avis du capitaine Baron, une autorité caraïbe, qui « *mandait le Père Breton à venir à la Dominique afin de lui apprendre à prier Dieu* »¹⁸. Il importait de prendre au mot

¹⁸ Souligné par nous. On notera, que les Sauvages déjà, demandaient l'instruction.

l'avis et d'envoyer le père Breton. Bien que ce projet déplût à certaines autorités qui risquaient d'empêcher cette rencontre et d'aller à l'encontre de la protection de l'Église, le Père Supérieur passa outre, et dû « donner son obéissance au Père Raymond et le faire partir dans la pirogue du Baron le 25 avril » (Breton et Rennard, 1929, p. 197).

Le père Breton se rendait à la Dominique en réponse au capitaine Baron qui désirait l'instruction, mais, il s'y rendait également pour se perfectionner dans la langue des Sauvages. De plus, il baptisa également des nègres et des négresses de la Dominique et ceux de la terre ferme. Toujours à la Dominique, le père baptisa un petit enfant que les parents lui avaient apporté croyant qu'il mourait. Mais, il n'en fut rien et la mère promit lorsqu'il sera grand, de le confier aux Français pour l'instruction. De même, la veille de la Pentecôte vingt-deux personnes tant nègres que négresses furent baptisées, le lendemain, deux petites Sauvages de la terre ferme de la nation des Symacottes le furent également.

Le père Breton retourna à la Dominique aux fêtes de Pâques 1647. Sa présence auprès des Naturels, lui permettait de perfectionner la langue des caraïbes. Il avait bien avancé dans la langue « et a traduit en icelle le symbole, l'Oraison Dominicale, l'Avé Maria, les Dix Commandements de Dieu et dressé un petit catéchisme » (Breton et Rennard, 1929 p. 111). Ces travaux devaient être utilisés pour aider les Sauvages dans leur instruction, le souhait majeur du père. De ce travail, deux questions sont soulevées : quelle espérance de réussir et quelle apparence d'en venir à bout ? Il y aurait eu une double réponse, celle vue sous l'angle des Sauvages, et celle du point de vue des religieux.

« Certes du côté des sauvages, il n'y a pas tant d'obstacles qu'on croirait bien. Car, comme nous avons dit, ils ne sont pas trop opiniâtres pour se raidir ni trop stupides pour ne pas comprendre nos mystères. Les lois de leur pays ni même leurs rêveries (hormis en peu de points, comme de leurs rioches, multitude de leurs femmes et quelques semblables) ne sont pas contraires au Christianisme. Avec le temps et l'assistance du ciel, on pourra les désabuser et si on ne gagne rien sur les vieux, on instruira au moins les jeunes. Toute la plus grande peine qu'on a et aura est de leur persuader que nous n'allons pas parmi eux pour avoir leur terre et les en chasser, comme on a fait à la Guadeloupe, Saint Christophe et ailleurs » (Breton et Rennard, p. 111).

Du côté religieux, le père cible le travail avec lequel il faudra une « extrême patience à supporter leur importunité incivilité, barbarie et principalement leur maigre chère ». Les

prêtres devront faire preuve d'une grande fidélité à Dieu, de ne point se rendre indignes d'être les instruments de Dieu.

Pour conclure le père avance que

« Les îles esuelles on peut travailler et les habitants desquelles ont une même langue sont la Dominique où les Sauvages sont bien quatre ou cinq mille, la Grenade, Saint Vincent des îles où ils sont sans nombre, et la Martinique où les *Pères de la Compagnie de Jésus ont déjà commencé de travailler heureusement*¹⁹ ».

2.2. Mission de Jacques Bouton à la Martinique

Dans ce récit du Père Jacques Bouton de la Compagnie de Jésus, datant de 1635, nous nous intéressons principalement à l'approche qu'avait le père Bouton vis-à-vis des Sauvages et des nègres qui étaient déjà sur l'île de la Martinique. En effet, il y arrive avec les premiers convois envoyés aux îles d'Amérique.

Le P. Bouton partit de Nantes le vendredi 25 novembre 1634, le jour de la Sainte Catherine. Après un voyage relativement tumultueux, ils arrivèrent à la Martinique.

Il est possible de dire que l'appropriation de l'espace s'est faite avant même l'arrivée sur le lieu-même ; nous remarquons que les lieux nommés par le Père Bouton sont précédés d'un pronom possessif : "notre Martinique ». P. Bouton décrit la Martinique ou Martinino comme une île des Antilles surnommée Camecanes qui est dans la zone torride par quatorze et quinze degrés septentrionaux. Les habitants de l'île sont des Caraïbes, « ainsi s'appellent nos Sauvages » précise le P. Bouton.

Monsieur Jacques Du Parquet était le gouverneur de l'île de la Martinique. Il a succédé à Pierre Belain d'Esambuc qui était son oncle. Il fut nommé lieutenant général à la date du 2 décembre 1637.

Le Père est ravi du jour de leur arrivée, un Vendredi Saint, au Diamant, commune de la Martinique, mettant ainsi fin à leur douloureuse traversée qu'il nomme les travaux de mer ; cela correspond, dit-il, presque à la même heure à celle durant laquelle Jésus termina les siens en l'arbre de la Croix.

¹⁹ Nous soulignons. Le père écrit en 1647, en effet, les Jésuites arrivent à la Martinique en 1640 avec le père Jacques Bouton.

À la période durant laquelle l'ouvrage est écrit, P. Bouton précise qu'il y a environ mille français sur l'île de la Martinique. Le souhait est que le nombre grandisse. Il importe qu'il y ait bon ordre, que les îles deviennent utiles, la plantation de coton, la production de sucre et autres denrées « dont la traite fera de plus grand profit que celle du petun » (Bouton, 1640, p. 96).

À son arrivée, le prêtre Bouton trouve trois prêtres en un quartier de l'île, les autres sont nommés soit au Prêcheur, à Case Pilote et au Fort de Fort Royal. Selon lui, le peuple était « presque abandonné de tout secours spirituel, fans Meffe, fans Prestre, fans Predicateur, Fans Sacrement, dan sune trop grande licence, liberté, & impunité » (Bouton. p. 96).

Il importe de préciser que parmi les Français il y avait des Noirs ou des Maures du Cap Vert. Aux dires du P. Bouton, les Noirs valaient mieux que le serviteur français : le trente-six mois, présent pour trois ans,

« a besoin d'habits, demande des gages, n'est pas fi accoutumé aux chaleurs : là où les noirs font pour toute leur vie, n'ont besoin que de quelque linge pour couvrir leur honte, n'ont rien que leur vie, encor bien misérablement, se contentant de caffaves et de pois, & font faits à l'air » (Bouton, 1640, p. 99).

Ils sont grossiers et hébétés. Ils ne savent ni lire ni écrire. Quelques-uns sont baptisés. Ils sont cependant ignorants des mystères de la foi. Peu ont été admis à la Sainte communion. « Leur mariages se font aussi sans les cérémonies requises; Il y aura de la peine à racommoder tout cela, ais peu à peu on en viendra à bout, & on les instruira » (Bouton, 1640, p.100). Ils acceptent difficilement les coups. Ils peuvent se laisser mourir face à un châtement injuste.

Pour P. Bouton, « cette misérable nation femble n'être au monde que pour la fervitude & esclavage, & dans leur pays même ils font la plus part esclaves du Roy ou d'autres on les vend aux européens à assez bon marché » (Bouton, 1640, p. 102). Aussi, selon P. Bouton, c'est un bonheur que d'être avec les Français, de plus, ils apprendront ce qu'est leur salut, ils persévéreront dans la foi. Autrement, ils sont si inconstants et si indifférents en ce qui a trait à la religion, qu'ils risquent de retourner dans leur ignorance ou chez les Sauvages, lesquels n'ont de soucis ni pour le salut ni pour la religion. Cependant, P. Bouton informe que, « quelques-uns néanmoins, bien dévots et (étaient) affectionnés aux choses de leur salut ; un entre autres qui « nourut » il y a quelque temps chez monsieur le gouverneur, qui pria

souvent, et ne demandait rien tant que d'être instruit et que l'on parlait de Dieu et des choses spirituelles »²⁰ (Bouton, 1640, p. 103).

Peut-on penser que P. Bouton considère que les Sauvages sont des Français : « Il y a encore parmi les françois quelques Sauvages de la terre ferme, mais peu » (Bouton, 1640, p. 104). Sont-ils, des sujets reconnus comme sujet du roi, des régnicoles ?

Des Sauvages vivant sur l'île, P. Bouton rencontrait quelques difficultés à connaître exactement leur nombre, tant ils étaient en perpétuel mouvement, allant-venant, faisant des visites aux îles voisines comme celle de la Dominique. Le P. Bouton dépeint les Sauvages comme des gens défiants, inconstants, cruels, trompeurs, sans foi, sans loi, sans appréhension de la justice divine (Bouton, 1640, p. 136).

La religion et les Naturels

On ne leur connaît pas de religion. Toutefois, ils ont quelques croyances en l'immortalité de l'âme, « d'autant qu'ils donnent aux ames des défuncts, comme les Canadois, des hardes, des viures durant quelques iours, & des meubles pour les fervir : mais de fçavoir ce que ces ames deviennent, je croy qu'ils ne s'en mettent pas en peine ». (Bouton, 1640, p. 106). Ils croient, par expérience, qu'il existe des esprits. Ainsi, le diable, qu'ils appellent "maboïa", les bat parfois cruellement jusqu'à en mourir.

Ils connaissent par expérience et à leur dépend, l'existence des esprits « puisque le diable appelé « maboïa » les bat quelque fois iufques au mourir » (Bouton, 1640, p. 106). « Il n'a pas de puiffance sur eux, lors qu'ils font avec les François ; mais au retour il les tourmente cruellement en punition de ce qu'ils y ont eûté » (Bouton, 1640, p. 107). Ils sont en adoration devant la Sainte Croix, qui, croient-ils, le fait fuir. Dans leur case existe une porte par laquelle il entre et sort. Aucune cérémonie, ni sacrifice ni honneur, ne lui est rendue. Il existe une autre entité appelée « chemin » qui prédit les choses futures. Certains peuvent être en communication avec lui puisque l'avenir ne peut se savoir que de lui (Bouton, 1640, p. 107). De même, aucun rituel, aucun honneur.

Des enfants seront retirés à leurs parents dès leur plus jeune âge, afin de les instruire. Par la suite ils serviront d'otages (Bouton, 1640, p. 146) ; de plus, Dieu aurait jeté les yeux

²⁰ « quelques-vns neanmoins bien deuots & affectionnez auz chofes de leu falut : vn entr'autres qui nourut il y a quelque temps chez monfieur le gouverneur, qui prioit fouuent, & ne demandoit rien tant que d'effre infruit, & que l'on parlast de Dieu & des chofes fpirituelles ».

sur cette « infortunée nation », certains font le signe de la Sainte Croix et, à l'imitation des français, ils prononcent les saints noms de Jésus et de Marie.

En ce qui a trait à notre recherche, il est pertinent de mentionner cette réflexion du P. Bouton dans laquelle il mentionne « que la patrie nous lie et oblige plus étroitement à ceux qu'elle a nourri & élevé avec nous. Ils nous font particulièrement alliez » (Bouton, 1640, p. 132). Cette citation est en lien avec l'idée que nous nous faisons d'une quête de filiation, d'autant plus que, le R. P. Bouton dit plus loin : « si nous devons avoir de la compassion pour les Sauvages d'autant qu'ils sont abandonnés »²¹ (Bouton, 1640, p. 132).

Les nègres seraient ordinairement inconsistants et infidèles à la religion. Du fait de retourner dans leur pays les conduirait à retourner à leurs « infidélités ».

La présence des Noirs-Maures est utile pour les français. Le P. Bouton précise que quelques-uns sont déjà régénérés et *blanchis*²² dans les eaux baptismales. D'autres désirent être baptisés de même, certains ont reçu l'instruction de ceux qui l'avaient reçue du R.P. Bouton.

Plantes et vertus

Le P. Bouton est surpris par la santé des Sauvages, tant ils se portent bien dit-il. Ils auraient des secrets, qu'il n'est pas possible d'obtenir d'eux. Toutefois, cela peut se faire à la longue. Les Sauvages ont la santé certainement grâce à leur plantes, florissantes sur l'île, et dont ils gardent le secret des vertus, les utilisant à bon escient. Ces plantes sont des herbes médicinales, ainsi que des fruits ayant eux-mêmes des vertus. Un grand nombre de maladies en France sont inconnues dans les îles (Bouton, 1640, p. 45).

Le père Bouton reconnaît la richesse et les bienfaits de certaines plantes puisque certaines remédient promptement et efficacement aux blessures, même mortelles. Les français les ont eux-mêmes essayé, il précise : « Ils ont vne herbe qui diffout les taves des yeux : ils guarissent les fieves avec vne goutte ou deux du jus d'vne herbe qu'ils diffillent dans l'œil » (Bouton, 1640, p. 46).

²¹ Citation originale du P. Bouton : « si nous devons avoir de la compaffion pour les Sauvages d'autant qu'ils font abandonnez » (Bouton, 1640, p. 132).

²² Le terme blanchi étant pris dans le sens d'être lavé et purifié comme un effet du baptême, nous l'entendons également, comme allant dans le sens de l'intégration dans la société coloniale blanche, autrement dit dans le sens d'une blancheur.

Ces remarques nous interpellent, il semble que là où certains pourraient rapprocher cette médecine à la magie ou autres, le P. Bouton explique qu'il s'agit de plantes médicinales qui guérissent ou soulagent l'enfantement.

Le P. Bouton entretint de bonnes relations avec les Sauvages, il pria pour eux et pour ceux qui contribueraient à leur conversion, pour la plus grande gloire de dieu.

Ces deux références montrent avant tout les rapports des missionnaires et des Sauvages, nous sommes au début de la colonisation. Les esclaves ne sont pas encore en grand nombre. D'autres ont pris la relève, comme les pères de la Compagnie de Jésus. Aussi, avant d'entrer plus dans les détails, il importe d'apporter des précisions relatives à la Compagnie de Jésus, source dans laquelle, plus particulièrement, nous puiserons notre matériel analytique.

Conclusion

De l'évangélisation des infidèles, et plus particulièrement des Sauvages et des esclaves, il y a eu deux aspects. Le premier est celui des premiers missionnaires venus aux Antilles, et rencontrant les Naturels. Les choses n'ont pas été faciles pour eux, en étant le plus souvent l'intermédiaire entre les représentants civils et les Sauvages, et en même temps, en cherchant à leur transmettre la foi chrétienne. L'autre aspect correspond aux missionnaires venus pour la conversion des esclaves.

Montrer l'imperfection d'une croyance pour en transmettre une autre ne fut pas évident, le doute persistait quant à la véracité des propos du prêtre. Mais une fois que les eaux baptismales avaient fait leurs effets, les coups nocturnes de maboya disparaissaient, ainsi dans la crainte de l'un, on demande la conversion pour l'autre.

Ce phénomène était présent tant chez les Sauvages que chez les esclaves. Qu'en est-il exactement ? Le père Breton constatait que suite à une mauvaise position, le corps en pâti, mais la croyance en maboya persiste.

Cependant, l'attitude bienveillante des missionnaires à l'égard des esclaves porte des fruits dans le sens où un mot, un geste de compassion valent mille mots. Les esclaves sont touchés par ce nouveau langage traduisant une relation autre, bien différente du comportement des maîtres. On notera, la patience, l'attention, le zèle des missionnaires à l'égard des esclaves.

L'intérêt qu'ils obtiennent des Sauvages et des esclaves. Ainsi, ce volet a permis d'avoir une vue autre de l'instruction de ces derniers.

Chapitre II. Les Jésuites, évangélistes et moralisateurs des esclaves noirs

La Compagnie de Jésus, ayant pour berceau Montmartre, un faubourg de Paris, fut fondée le 15 août 1534 par sept hommes de nationalités différentes. Ces sept hommes dont le meneur était Ignace de Loyola, furent les sept premiers pères de la Compagnie de Jésus. Ils venaient d'Espagne, du Portugal, de la Savoie, aucun n'était de France.

Chacun prêta serment :

« Pour obéir aux ordres de Dieu tout-puissant, sous l'étendard de la croix et en la compagnie de Jésus, je fais vœu perpétuel de chasteté, pauvreté et obéissance! Je promets en outre, en la présence de la Vierge Marie, de toute la cour céleste et de ceux qui m'entendent, de combattre désormais, perpétuellement et en quelque lieu que ce soit, pour la cause de Dieu et par l'ordre de notre Saint-Père le pape, son vicaire et représentant sur la terre, auquel je promets de plus d'obéir comme à Dieu même ». « Que mon vœu soit donc enregistré dans le ciel ! Et si je dois y manquer, que ce pain de vie que je réclame devienne pour moi un pain » (Boucher, 1845, p. 8).

Le groupe a eu comme devise « *Jésus hominum salvator* » (Jésus sauveur des hommes). De ce fait, ils devinrent les Compagnons de Jésus, de Jésus Sauveur. Leur lieu d'évolution fut le monde !

La Compagnie a été approuvée par le Pape Paul III en 1540, confirmée par la suite en 1543 par le même Pape ainsi que par son successeur Jules III en 1550.

« Le temple étrange et formidable dont la clef de voûte est à Rome et les fondements partout » (Boucher, p. 11) s'est réparti sur la terre et, c'est à partir de la moitié du XVI^e siècle que la Compagnie se répandra aux confins de la terre. Elle ira sur les terres de Chine, du Japon, du Niger, du Canada prenant part aux fondements de la Nouvelle France, au Brésil, au Paraguay, en Allemagne, au Portugal, en Angleterre, aux Antilles et en Guyane. Toujours, les Jésuites appliquent leurs vœux, souvent au mépris de leur vie. Pour beaucoup d'entre eux, pris dans leur dévotion et dans leur zèle, ils succombent à leur difficile tâche d'évangélisation, mais sans attendre, d'autres prennent la relève.

Quel que soit le lieu de leur mission, ils ont amené un grand nombre de personnes au christianisme. Il ne nous appartient pas ici de relater leur mission, mais il importe de mentionner quelques figures illustres de missionnaires. Quelques-uns ont été canonisés. Nous nous attarderons sur le père Jean Mongin qui passera dix-neuf ans aux Antilles, à la Martinique puis à Saint-Christophe et Pierre Claver qui séjourna durant toute sa vie à Carthagène.

1. Pratiques et méthodes des missionnaires

Au cours de notre recherche, nous n'avons pas trouvé de travaux spécifiques relatant la transition qui s'est opérée entre l'introduction du christianisme et les croyances traditionnelles des esclaves africains dans un dessein de « civilisation ».

Malgré la richesse des témoignages que l'on trouve dans les ouvrages des historiens traitant de l'esclavage des noirs, peu relatent leur évangélisation, les méthodes que les missionnaires appliquaient pour les instruire, l'attitude que les esclaves avaient face à cette instruction, et les rapports qu'ils entretenaient avec les missionnaires.

En revanche, on retrouve des détails sur les relations entre l'Église et les colons, puis les rapports entre les missionnaires et les colons. Sur la vie des missionnaires, sont souvent cités les pères Labat ou Dutertre malgré les erreurs que l'on peut lire dans leurs témoignages (Mongin et Chatillon, 1984) aux dires de certains auteurs.

Au regard de l'évangélisation, les missionnaires en général répondaient à leur mission, à savoir qu'ils s'appliquaient au quotidien. Ils répondaient aux exigences de leur ordre et cherchaient plus particulièrement à sauver les âmes. Certains allant jusqu'à tenter d'adoucir la misère des esclaves, et d'autres, comme le prédécesseur du père Mongin, leur désœuvrement

1.1. Le père Mongin de l'ordre des Jésuites

Nous avons connaissance des actions du père Mongin grâce aux nombreuses lettres par lesquelles il expliquait ses activités. Dans son introduction, l'auteur de la présentation des Lettres, M. Chatillon (Mongin et Chatillon, 1984) reprend quelque peu, les commentaires de G. Debien (1967) quant au relief du religieux à l'époque annoncée. En effet, il est dit que les Blancs ont déserté la foi, la venue aux Offices est davantage un moment d'échange qu'un temps consacré à la dévotion. Le baptême n'aurait pas été pris sérieusement sauf par quelques prêtres.

Le but premier du père Mongin, et, cela resta sa vie durant, fut « la conversion des païens qui risquent de mourir sans connaître la vraie foi » (Mongin et Chatillon, p. 6). Appelé « Curé des nègres », il consacrait du temps à ses « chers nègres ». Les missionnaires Jésuites s'opposaient à la cruauté infligée aux esclaves. Ils rappelaient à l'ordre les maîtres qui

outrépassaient leur droit. Ils tentaient, dans la mesure du possible, d'adoucir leur vie face à la cupidité d'une société qui se disait civilisée. Sa motivation était entretenue par l'amour voué à Jésus-Christ. Il sait n'être que l'instrument du Seigneur, car ce n'est que par la grâce de Dieu qu'on obtient des résultats. Offrir ces âmes à Jésus-Christ était sa récompense.

Nous pensons que c'est ce qui diffère également des autres ordres. Certainement, les esclaves avaient perçu cette différence.

Le père Mongin ne fait pas partie des tout premiers contingents de missionnaires aux îles, mais il trouve la mission sur place fondée par le père Bouton. Les Jésuites avaient été appelés par M. Du Parquet en 1640.

C'est en 1676, quarante ans après la possession de l'île que le P. Mongin arrive à Saint-Pierre à la Martinique alors que la Mission Jésuite y est déjà implantée.

Après plusieurs occupations, il fut envoyé à Saint-Christophe, ayant pour responsabilité les Noirs au nombre de 2500 âmes.

Contrairement aux pères Labat et Dutertre, il n'était pas un Jésuite mondain. Son souci demeure constant : convertir les païens, leur faire connaître la vraie foi. Comme beaucoup de prêtres, il œuvrait avec le même zèle.

C'est à partir des lettres adressées, pour la plupart au Père Provincial de Toulouse et à un gentilhomme du Languedoc, qu'il a été possible de faire une étude de la société de la Martinique 1635-1685. Ces lettres ont été copiées plusieurs fois, elles ont eu des utilités diverses, entre autres, elles ont servi aux lectures spirituelles dans les couvents en vue d'initier les futurs missionnaires à la méthodologie de la Compagnie.

Dans ces lettres, le père Mongin précise que la mission des Antilles n'a pas une belle réputation. On préfère demander les missions d'Asie. Des reproches sont évoqués. Par exemple, il y aurait trop de maladie, mais c'est un fait pour toute mission, ou encore, que la vie aux Antilles serait trop douce pour les missionnaires. Mais pour le père Mongin, « l'exercice de ces fonctions curiales découlent de l'absence de séculiers et qu'en tout cas, les Jésuites ne touchent jamais de *casuel* » (Mongin et Chatillon, p. 9). Enfin, les Antilles ne sont pas un vrai pays de mission, tout le monde y était baptisé. Le missionnaire aspire à exercer dans des pays païens où il est difficile d'officier, il n'était guère possible de mourir martyr dans le sens défini par Sainte Thérèse d'Avila, « comme de gagner à si bon compte le bonheur éternel ». Mais, dans ces lettres, le père Mongin montre que les Antilles ont tous les critères

répondant à un pays de mission. Le missionnaire qui réalise sa tâche fidèlement se trouvera réellement dans un travail de mission. Tout au long de ces lettres, on y lit la description d'un travail sans relâche.

Dans sa présentation des lettres, M. Chatillon informe que « la lettre est donc un rapport aussi exact que possible et nous pouvons lui faire confiance » (Mongin et Chatillon, p. 10). Pour l'étude de ce qui nous intéresse, nous présenterons essentiellement, les soins apportés aux esclaves, la méthodologie de l'évangélisation des Noirs avec ses règles.

1.2. La méthodologie du père Mongin

Avec la méthodologie de l'évangélisation, les mêmes règles se retrouvaient, comme la connaissance exacte de tous ceux dont ils ont la charge ; ce sera l'établissement des « catalogues des âmes », ou encore un recensement qui est revu chaque année afin de suivre les éventuels changements.

Cette méthodologie, et plus particulièrement le registre des âmes, répond aux demandes du Concile de Trente. Très peu de registres ont été retrouvés, pour cause, c'était un document très confidentiel, seules les autorités ecclésiastiques pouvaient en prendre connaissance.

En ce qui concerne le père Mongin, il applique le registre, mais, y apporte des modifications relatives aux spécificités antillaises. Il tient compte des ethnies, de l'âge, de la situation civile, du niveau d'instruction, de la connaissance des prières. Il avait un système de lecture propre à lui, sous forme de « notation numérique » connu de lui seul, renforçant ce qui doit être secret. Dans sa pratique quotidienne, il maintenait sa position de confident. Ainsi gardait-il secret tout ce qu'il lui était confié. Souvent, les esclaves devaient avoir et garder toute confiance en lui. Pour ce qui a trait à notre recherche, il importe de souligner le signifiant « confiance » dans une telle relation du lieu d'où l'on parle.

À l'instar des autres missionnaires, comme P. Claver, J. Bouton, le père Mongin travaille avec méthode. Dans la lettre du 10 May 1679, le père décrit la mission de la Martinique au R. P. Antoine Pager à Toulouse.

À son arrivée, l'île de la Martinique connaissait déjà une population multiple. Des Européens, des Africains de la côte occidentale de l'Afrique, des Américains se côtoyaient sur l'île. Toutefois, les Africains y étaient très nombreux. Les croyances y sont également

diverses, il nomme « des Athées, des Idolâtres, des Juifs, des Luthériens, des Huguenots et des Catholiques ». Les couleurs aussi variaient, sur la palette insulaire, il y avait « des Blancs, des Noirs, des Bruns qui sont les Créoles nés en ce pays de parents européens, des Tanez, fils d'un blanc et d'une noire ; des Rouges qui sont des Caraïbes ou Sauvages originaires de ce pays » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 50). Pour le reste, seules la religion catholique et la Nation Française dominant « et la couleur noire est plus considérable pour le seul nombre, car c'est la couleur des esclaves »²³ (Mongin et Chatillon, p. 50).

Le père Mongin considère pour sa part que la diversité ethnique et religieuse qu'il rencontre sur l'île reflète bien l'idée qu'on se fait d'une mission étrangère. La tâche est ardue, beaucoup y laisse leur vie, soit par leur zèle épiscopale, soit massacrés par les Sauvages. Cependant, la mission est de convertir. En effet, aux îles, les nègres sont une « moisson assurée » pour certains, à peine ont-ils connu les mystères religieux qu'ils demandent le baptême (Mongin et Chatillon, 1984, p. 51). Cependant, par la suite,

« Il y a quelque peine à l'égard de plusieurs pour les faire vivre en bon chrétiens, par ce que le mauvais traitement de quelques-uns de leurs maîtres, les obligeant à être fugitifs dans les bois ou à dérober pour vivre, et que la difficulté qu'on force habitants d'acheter des hommes ou des femmes pour faire le mariage de leurs nègres quand il leur en manque, jointe à la grande communication qui est entre les nègres qui sont d'ordinaires nus, particulièrement pendant la nuit dans les travaux des sucreries, sont une occasion de grand désordre » (Mongin et Chatillon, p. 51).

Outre, cette situation, le père Mongin est touché « par des actions généreuses qui se pratiquent parmi ces gens-là et une sensibilité admirable qu'ils ont pour les choses de Dieu ». Face à la souffrance, à la dépendance forcée pour toute chose, aux plaisirs volés, le père Mongin conscient de l'état des esclaves Noirs reconnaît « qu'il faut une très grande grâce de Dieu et une vertu héroïque pour résister à toutes ces attaques ».

Et, il précise que « Dieu s'est voulu servir de nous pour se faire connoître à ces gens-là qui, sans ce bonheur étaient perdus sans ressource » (Mongin et Chatillon, p. 52). Faisant

²³ En effet, tels étaient les préjugés, puisqu'en 1788, Ottobah Cugoano écrivait que « les protecteurs et les fauteurs de l'esclavage soutiennent, pour excuser leur brigandage, que la loi de Moïse et la pratique constante de tous les siècles autorisent la servitude ; et ils ajoutent que les Africains, par leur caractère et leur couleur, sont particulièrement destinés à porter le fer ». Cugoano, O. D. E. (2009). *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*. Paris : Zones, p. 48.

allusion à la disposition des nègres pour le christianisme, le père souligne que le R. P. Dutertre en a donné des idées fausses (Mongin et Chatillon, p. 52). Aussi, il indique que chaque année, aux fêtes solennelles, un grand nombre de baptême se fait par les missionnaires. De plus, il précise « avec quelle facilité, quelle application et quelle douceur » les missionnaires s'emploient à leur tâche.

La facilité est traduite selon deux critères : la langue et le respect. La langue utilisée est la langue française puisque c'est la langue des maîtres. Bien que le groupe des Noirs soit composé de plusieurs ethnies africaines, il n'en demeure pas moins qu'en peu de temps, ils ont appris suffisamment pour entendre et se faire entendre. Le respect est considéré comme une source de facilité. La « qualité humiliante d'esclave » instaure le respect des nègres à l'égard des missionnaires (Mongin et Chatillon, p. 55). Pour exemple, le père explique que fréquemment, rencontrant les missionnaires en chemin, faute de les « saluer de parole », ne la maîtrisant pas encore, « ils le font par leur geste, se mettant à genoux, baissant la tête et faisant le signe de la croix » (Mongin et Chatillon, p. 56).

La situation géographique des Noirs, la vie dans les plantations, permettent difficilement une instruction religieuse dans les églises. Aussi, « ces instructions au milieu des champs où l'on assemble les nègres est d'une grande utilité pour leur salut, étant difficile de les instruire suffisamment dans les églises aux catéchismes les jours de fête ou de dimanche, où ils ne se peuvent pas tous trouver et où l'on ne peut pas leur dire les choses si familièrement que lorsqu'ils sont un petit nombre » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 56). Les rencontres peuvent être individuelles, nous explique le père puisqu'« on les prend même seul à seul quand on le juge à propos ». Devant l'hostilité des maîtres qui considère que les missionnaires détournent leurs esclaves du travail, ils obtinrent une ordonnance défendant aux maîtres, sous certaines peines, de s'opposer à cette pratique. Ceci montre également l'autorité des missionnaires à l'égard des maîtres catholiques. Chaque père est l'arbitre des différends. Dans les conflits, on a recours au père.

Enfin, la docilité et d'autres bonnes dispositions contribuent à la facilité de leur tâche.

1.3. Le père Mongin et ses « chers nègres »

C'est à travers la répartition du temps de leur tâche, que le père Mongin s'appuie sur les jours de fêtes et les « jours ouvriers », pour expliquer l'emploi de leur temps.

Un jour de messe, dès le début de la journée un nombre important de nègres viennent voir le père, jusqu'à l'arrivée des Blancs qu'il confesse. Il enchaîne avec la grand-messe. Par deux fois, il monte en chaire pour le double sermon, celui des Blancs puis le sermon des Nègres, qui remplissent l'église après la sortie des Blancs. Notons que des messes ont été écrites spécialement pour les esclaves par les Jésuites (Chatillon. 1982, p. 39).

Devant la dévotion des Noirs, le père dit sécher difficilement ses larmes. En voyant un millier assemblé dans l'église, le père considère « des gens qui connaissent Dieu et que ne l'eussent jamais connu sans ceux que la miséricorde leur a envoyé *quo-modo crederent misi mittantur* » (Mongin et Chatillon, p. 64).

Cependant, il s'emploie à aider les Noirs à trouver le salut. Le père Mongin qui, craignant pour son propre salut disait : « J'ai prétendu embrasser un état où je puisse diminuer l'effroyable incertitude de mon salut éternel et venir mourir dans un emploi qui étant de soi le plus pénible de tous ceux de la Compagnie, a paru aussi le plus propre à me faire espérer que Dieu me fera miséricorde à la fin de ma vie » (Mongin et Chatillon, p. 64).

2. Le christianisme des Noirs.

Lettre du Père Mongin. Mai 1682 de Saint Christophe à une personne du Languedoc (Mongin et Chatillon, p. 73).

Si à la Martinique le père Mongin avait à charge tantôt des Blancs, tantôt les Blancs et les Noirs ensemble, à Saint-Christophe il n'a à charge que les esclaves et « par conséquent, il est mieux informé de tout ce qui les regarde » (Mongin et Chatillon, p. 74).

Après avoir expliqué par quels moyens arrivaient les Noirs aux îles, le père présente leur misère puisqu'ils ne gagnent rien de leur travail et que les enfants qui naissent appartiennent également aux maîtres. Ils sont vêtus de peu de vêtements. Ils dorment sur une planche, leur demeure est une cabane de feuilles et de roseaux, comprenant plusieurs séparations. Mais, selon le P. Mongin, la misère de l'esprit est bien plus grande. À l'égard du

sang de Jésus Christ versé pour le rachat, le père considère les esclaves assez « précieux » pour, non pas en donner des écus mais, bien plus. Malgré les choses rebutantes qui accompagnent leur misère, les esclaves donnent volontiers leur sueur et leur sang pour leur salut.

À la période du père Mongin, il existe quatre missions à la Martinique, une à la Guadeloupe, deux à Saint-Christophe et une à Cayenne, pour les Français, les Nègres, les Indiens.

2.1. La méthode pour l'évangélisation des esclaves.

En 1680, le père Mongin commence sa mission à Saint-Christophe. Il succédait à un missionnaire qui avait œuvré sept à huit ans et jugeait les esclaves trop dans la débauche pour recevoir le sacrement du baptême. Le père Mongin pensait bien autrement.

Dans un premier temps, il eut recours à la prière. Puis, il mit en place un travail d'ordre et de méthode. Ainsi, il put aller au plus pressant, à savoir le baptême des adultes.

Le père Mongin était lui aussi accompagné par un « nègre des plus spirituels ». Ainsi, apprenait-il à connaître ces gens et à dresser la liste dans le « catalogue des âmes ». Inscrivant ceux ayant fait leurs Pâques et reçus des sacrements. D'autres articles étaient ajoutés au catalogue, la condition et l'état des nègres, le nom et le surnom de chacun ainsi que celui de l'épouse et des enfants, leur situation, bon ou mauvais ménage, veufs, filles, garçons, frères et sœurs, orphelins, les nègres, les mulâtres, union d'un blanc et d'une noire.

Ensuite, venait l'inscription des pays, l'âge, le plus exact possible. Le père distinguait les baptisés de ceux qui ne l'étaient pas, ou fait sans préparation, à l'article de la mort.

Ces listes étaient faites sous le nom de chaque maître. Le contenu du catalogue n'était connu de personne, pour cause, le père Mongin recueillait toutes les informations lui-même, interrogeant l'un après l'autre. Ce n'est que suite à ce travail méticuleux qu'il a été possible de faire l'état des lieux et des esclaves du quartier dont il était responsable. Il y avait alors 2400 esclaves dont 261 adultes n'étaient pas baptisés ; 720 étaient mariées dont 200 vivaient en mauvais ménage ; 760 en âge de se marier, 655 concubinaires, 900 connaissaient les premiers principes de la Foi, mais pas les premiers prières, 676 ignoraient les premiers

principes. 1200 commençaient à se confesser, 780 communiaient, 22 ne venaient ni à la messe ni au catéchisme. Enfin, 26 étaient sorciers.

Suite à ce classement, le père comprend qu'il importe « d'entrer par la porte du christianisme » et d'assurer en priorité le sacrement du baptême. Convertir l'infidèle, selon le père Mongin, c'est « faire changer de religion » qui est une disposition primordiale. Ceci se fait « en lui faisant connaître les imperfections de celle qu'il a » et bien évidemment, « les raisons de la perfection de celle qu'on veut lui faire prendre » (Mongin et Chatillon, p. 84).

2.2. Les croyances des esclaves noirs.

Mais, une question se pose. Comment convaincre des gens dépourvus de raisons ? Le père va à l'encontre des préjugés, des idées reçues au regard de l'ignorance des Noirs. Selon le père, c'est de l'ordre du miracle que se fait cette conversion. À ce titre, nous relevons des éléments qui nous semblent importants pour la suite de la recherche. Dans notre contexte, ces éléments apportent du poids à notre analyse de signifiants de conversion. En effet, le père rapporte que « [...], l'estime qu'ils ont des blancs, l'assiduité des missionnaires, l'autorité de leurs maîtres aident beaucoup sans nulle violence à leur faire demander le baptême et jamais la foi n'a été plus aveugle ni moins sujette à la tentation que dans ces gens » (Mongin et Chatillon, p. 84).

Une raison, entre autres, de la facilité de la conversion « est qu'ils n'ont pas besoin de changer de religion pour embrasser la nôtre, car ils n'en avaient quasi jamais eu aucune » (Mongin et Chatillon, p. 85). Peut-être pour ceux venant de la partie septentrionale de l'Afrique sont-ils plus ou moins du mahométisme étant voisins du Maroc et de la Barbarie (Mongin et Chatillon, p. 85).

Mais, réellement ? N'avaient-ils pas de religion ? Certainement au regard des dogmes de l'Église catholique romaine, car, il semble que des croyances, ils en avaient. En témoigne, les fétiches qu'ils portaient comme des billets sur lesquels des inscriptions en arabe servaient de protection contre les maladies. Il importe également de comprendre que selon le lieu d'origine, les croyances diffèrent. En avançant dans leur croyance, le père Mongin apprend un récit en lien à l'histoire chamanique. Ainsi, « Reboucou avait trois enfants – une fille et deux garçons. L'aîné avait trouvé son père découvert d'une manière indécente, durant son

sommeil, il avait appelé les autres pour s'en moquer, ces derniers l'avaient recouvert d'une toile. À son réveil « Reboucou avait appelé son cadet, le faisant son successeur et punissant l'aîné en le faisant esclave du premier » (Mongin et Chatillon, p. 85). Il n'est rien dit au sujet de la fille.

Comment ne pas reconnaître un lien avec la structure du récit mettant en scène Cham? La réflexion du père Mongin eu égard au mythe de Cham nous interpelle, particulièrement, le détachement que révèle sa pensée. Nous citons : « Ceux qui croient que la noirceur de ces gens vient de la malédiction que Cham s'attira dans une pareille occasion pourront dire que les nègres n'ignorent pas tout à fait l'origine de leur couleur » (Mongin et Chatillon, p. 85). Cependant, avec les invasions qui datent bien avant la colonisation européenne, il est possible de croire que le mythe de Cham aurait eu des répercussions en Afrique et, dans un souci de justification, autorisait les rapt, les traites et la mise en esclavage des Noirs d'Afrique²⁴.

À ce titre, les pères Bouton (1640), Dutertre (1667-71), Pellerat (1655) et le Frère Maurille de Saint-Michel (1652) ont eu le même argument à l'égard des esclaves africains. Ils prétendent que c'est un grand avantage d'être dans un pays chrétien. Les esclaves reçoivent l'instruction et peuvent être baptisés tout en leur reconnaissant une grande disposition pour la religion. Sinon, ils seraient privés de cette grâce dans leur pays.

Rappelons que la traite débute avec la présence occidentale qui s'écoule de 1440 à 1640²⁵ et que selon Hervieux, « les discours de Cham, qui accompagnent le texte comme justification de l'esclavage n'apparaissent qu'avec les traites transsaharienne et transatlantique, lesquelles sont postérieures aux écrits des textes »²⁶. En revanche, il est fort probable que, face à leur ignorance, il a été possible de leur faire croire qu'ils étaient les descendants de Cham²⁷ (Gisler, 1965, p. 160) et qu'ils ont reçu un héritage double : la couleur

²⁴ « Les personnes qui croient à la Bible disent que Cham et toute sa prospérité ont été maudits de Dieu ; elles ajoutent que l'Afrique a été vraisemblablement peuplée par les descendants de Cham. Mais elles fournissent aux protecteurs de l'esclavage de vains moyens de défense ». Cugoano, O. (2009). *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*. Paris : Zones. p. 51.

²⁵ Cf : Chapitre II. I- 4. 1.1. *L'histoire de la traite des Noirs. 1440-1640 : « présence occidentale »*.

²⁶ Cf : Chapitre II. 3. 2. *La malédiction de Cham. II. 3. 3. La malédiction des Noirs est-elle justifiée ?*

²⁷ Le Pers (in Charlevoix, t. 2, p. 498), « relevant occasionnellement que l'accès des noirs au christianisme était lié à leur transfert aux Antilles, ou mettant à leur compte la tradition de Cham : "les plus spirituels, comme ceux du Sénégal, ont appris par une tradition qui se perpétue parmi eux, que ce malheur est une suite du péché de leur Papa Tam, qui se moqua de son père" ». Citation reprise textuellement.

noire et l'esclavage, Dans ce contexte, l'un n'allant pas sans l'autre. De plus, comme l'a souligné le père Mongin, aux îles, la couleur noire est synonyme de l'esclavage.

Il lui en fallut bien peu pour traduire la « religion » des nègres. Du reste, ici, le terme religion, est-il synonyme de croyances, de superstition ou autres ?

Cela dit, selon le père Mongin, presque tous les esclaves noirs sont ignorants hormis ceux venant du Congo, étant voisin d'une mission des Jésuites à Loanda, ils ont été baptisés avec « une prise de sel » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 86). Les Espagnols et les Portugais baptisaient des groupes de nègres juste avant de les embarquer et sans aucune instruction, alors même qu'un baptême était invalide. Aussi, il n'en fut pas de même pour les prêtres français. En effet, ils ne baptisaient pas les captifs, sachant qu'ils ne restaient pas suffisamment au lieu de la mission. Effectivement, la durée d'une instruction nécessite du temps et des dispositions.

2.3. Les dispositions au baptême et la nomination comme filiation.

En ce qui a trait au sacrement du baptême, il a souvent été question de l'instruction religieuse, voire de la méthode de cette instruction. Rares ont été les informations relatives aux détails de l'administration du sacrement du baptême.

Nous avons trouvé des informations précises écrites par les missionnaires eux-mêmes. Deux ouvrages ont été recensés : *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus* du Révérend père P. Pellerat et *Voyage des Îles Cameranes en l'Amérique. Qui font partie des Indes occidentales* par le Frère Maurile de Saint-Michel (1652).

Aussi à cette étape de notre exposé, nous proposons de présenter quelques détails de l'administration du sacrement du baptême.

Dans *Relation des missions de P.P. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale*, le père Pellerat (p. 13) précise que l'île de la Martinique avait été choisie comme étant la plus avantageuse à la conversion des Sauvages.

Le père Pellerat était accompagné du père Denis Méland qui, ne maîtrisant pas suffisamment la langue des Sauvages, « il s'occupait au Baptême des petits enfants qu'il trouvoit en danger de mort dans les vilages qu'il vifitoir » (Pellerat, Partie 2. p. 4)

Nous sommes informés que de grandes précautions étaient apportées aux Sauvages qui demandent le baptême (Pellerat, p. 99), de crainte d'avoir des apostats dans l'Église. Cependant, le sacrement ne leur était pas refusé dans le cas d'une extrême nécessité comme le danger de mort.

Le père Pellerat baptisait sur la fin du mois de septembre 1653. Il baptisa une femme qui se trouvait en danger de mort. Elle avait reçu l'instruction religieuse par le père Méland, mais ce dernier ne l'avait pas baptisée. Il trouvait qu'elle n'était pas suffisamment fervente. Le père Méland avait donc demandé au père Pellerat de baptiser cette femme dans le cas où elle se trouverait en danger de mort.

Aussi, peu de temps après le départ du père, la femme tomba gravement malade. Le père Pellerat nous informe, que dès qu'il fut averti : « *ie la baptizay, & luy donnay le nom de Marie*²⁸ : à peine eut elle reçu ce Sacrement qu'elle commença à prendre de la nourriture, ce qu'elle n'auoit peu faire depuis plusieurs jours » (Pellerat, p. 100) .

Dans *Voyages et travaux des missionnaires de la Compagnie de Jésus* (p. 97), le Père Pellerat présente une autre situation dans laquelle il administre le sacrement du baptême, et raconte:

« Un François ayant enlevé au mois d'avril de l'an 1653 quelques Indiens de la rivière de Coupenam dans la Guyane, et les ayant menés à la Martinique pour les vendre, nous jugeâmes que si nous les ramenions en leur pays nous y serions favorablement reçus par leur moyen. Parmi ces captifs il se trouvoit deux femmes de la nation des Galibis; nous les achetâmes avec une petite fille de deux à trois ans, dont l'une de ces deux femmes étoit la mère, et l'autre la grand'- mère.

Dieu, qui vouloit sauver cette petite créature, permit qu'elle tombât dans une maladie qui l'affoiblit si fort qu'on ne croyoit pas qu'elle eût un jour de vie. Je n'osois pas la baptiser sans le consentement de ces deux femmes, de peur qu'elles ne dissent en leur pays que le baptême avoit fait mourir leur fille ; et je ne pouvois demander ce consentement, parce que je ne savois pas leur langue. Il m'étoit d'ailleurs impossible de lui conférer ce sacrement sans qu'elles s'en aperçussent ; elle étoit toujours entre leurs bras. Comme j'étois en cette perplexité, Dieu me fit naître l'occasion de la baptiser à leurs yeux, sans qu'elles s'en donnassent de garde. Car la mère ayant apporté un vase plein d'eau de la rivière, pour laver la jeune malade, je fis l'officieux, et prenant l'eau avec la main, comme pour la laver de concert avec elle, *j'en versai sur la tête, prononçant tout bas les paroles sacramentelles. Je lui donnai le nom de Marie*²⁹, pour reconnaître la faveur que j'avois obtenue dans cette rencontre par l'intercession de la sainte Vierge. Peu d'heures après, ce petit ange s'envola au ciel ».

²⁸ Souligné par nous.

²⁹ Souligné par nous.

Dans *Voyage des Îles Cameranes en l'Amérique. Qui font partie des Indes occidentale*, Frère Maurile de Saint-Michel (1652) tente de répondre à un certain nombre de questions qui se sont posées quant à l'administration du baptême. Par exemple :

« On a proposé en l'Amérique plusieurs demandes auxquelles ie répódray esperant que le Lecteur ne s'ennuyeras pas de les lire. 1. Sçavoit fi on peut iustement forcer un infidele de recevoir la foy & se faire baptifer ? Le côcile de Toledé dit que non. c. 56. pource qu'il y a trop grande crainte qu'il apoſtafié ». (Préface au Lecteur) »

2. Si un esclave de son consentement peut estre baptise', bien que son maistre ne le veile pas ? Ouy, car on ne peut oſter la liberté à l'homme de fervir à Dieu, auquel dit l'e'criture, il vaut mieux obeïr qu'aux hommes ». (Préface au Lecteur) »

3. Si un Payen peut baptifer validentement ? Ouy, moyennant qu'il applique *les trois conditions requises à baptême : ſçavoir l'eau naturelle qui eſt la matiere ; ces paroles qui ſont la forme Ego te baptiſo in nomine Patris (et) Fily (et) Spiritus Fancti ; & qu'il ait l'intention de pratiquer ce que l'Eglife pratique dans le baptême...*

4- Si deux perſonnes, dont l'une verſera l'eau, & l'autre dira *Nous vous baptiſons (et) c.* en peuvent baptifer une ſeule ? L'Ange de l'école S. Thomas dit que nó : pource que la perſonne qui dit *Nous vous baptiſons* : ne lave pas, & par conſequent ne baptiſe pas, car *baptiſer ſignifie laver*³⁰. Au reſte le baptiſant doit repreſenter *Ieſus-Chriſt qui n'eſt qu'un*³¹. Mais un ſeul en peut baptiſer pluſieurs, diſant *Ego vos baptiſo (et) c.*

S'agissant du baptême administré pour des groupes de personnes, la façon de donner l'eau bénite est importante. Il est possible de rebaptiser sous certaines conditions :

« On fe ſoit bien prendre garde de cette forte de baptême, depeur qu'un chacun ne reçoive pas de l'eau. Car Suarés dit que l'attouchement de l'eau à une ſeule petite partie du corps n'eſt pas ſimplement ablution, & par conſequent n'eſt pas baptême: moins encore fi l'eau tombe ſeulement ſur l'habit. Voire il veut qu'on rebaptiſe ſous doncitions l'enfant, dont on n'aurait lavé que le pied, le corps eſtant encore dans le ſein de la mere. Voilà pour le baptême des Infidèles » (Préface du lecteur).

Enfin, dans son ouvrage, Agnès Renault (2012) apporte quelques informations. Elle précise qu'à Santiago de Cuba durant la période allant de 1791 à 1825, les esclaves recevaient un prénom chrétien et deux parrains à leur baptême.

³⁰ Souligné par nous

³¹ Autrement dit, Jésus-Christ représente le Père ainsi que l'Esprit Saint.

Ces informations sont pertinentes dans le cadre de nos travaux de thèse. En effet, apportées par les missionnaires, elles nous montrent que le baptême ne fut pas une chose menée à la légère. Il fut administré selon les normes ecclésiales, selon « *ces paroles qui font la forme ...* » De même, une attention particulière est portée sur le baptême collectif pour que chacun reçoive l'eau bénite. Enfin, l'octroi du nom chrétien a également son importance, car celui-ci marque l'affiliation au Père céleste.

Cependant, outre l'administration du baptême en cas de danger de mort, une certaine disposition était demandée.

En effet, avant l'administration du baptême, certaines conditions s'imposent.

Trois dispositions sont essentielles pour être candidat au baptême : l'intention, la foi et le repentir. « Sans la première, le baptême est nul ; sans les deux autres, il n'est pas licite ». S'il manque une des trois, « on ne peut administrer le baptême sans un grand péché » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 87).

Devant le nombre important, il était impossible d'instruire chacun en particulier. Arrive ici, l'importance du catalogue, il permettait de voir qui était à baptiser, et aussi, il était possible au père Mongin de leur parler de leur travail, dans les champs « pour les instruire, les examiner et les choisir pour le baptême » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 87).

De l'affleurement de l'intention du baptême, selon le père, « je n'avais pas de peine à la leur faire naître, car aussitôt qu'ils commencent à avoir la moindre connaissance de notre religion, ils le demandent avec grand empressement, paraissant tout persuadés que sans cela, ils n'iraient pas là-haut avec le Bon Dieu ». De plus, certains affirment qu'avant d'être baptisés, le maboya (démon) les rouait de coups toutes les nuits.

Aux dires du père, la foi, seconde disposition, n'est pas aussi facile que la première de par leur étourdissement. Ils doivent connaître le mystère de la Trinité et de l'incarnation dans un premier temps, puis viendront l'oraison dominicale, la salutation de l'ange, la croyance puis les commandements de Dieu.

Quant au repentir des péchés, la troisième et dernière disposition, c'est avec beaucoup de difficultés que le père tente d'y parvenir, à cause du nombre important de concubinage. Nonobstant tous les obstacles, à partir de son savoir-faire, il obtint quelques amendements.

Alors que le père refusait le baptême à un esclave parce qu'il n'était pas sage, celui-ci lui répondit « et comment moi sage, si pas chrétien. Moi vouloir être chrétien pour devenir sage ! » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 87).

Le sacrement du mariage ne tardait pas dès lors qu'ils avaient reçu le baptême « à cause de la difficulté qu'il y a à bien les disposer pour la confession ». Le mariage, selon le père, étant un remède nécessaire à la débauche. Le libertinage des nègres aurait été la « plus véritable cause de leur obstacle », ils désiraient être libres de prendre et de quitter femme à leur aise sans obligations familiales. Était-ce là, la seule raison ? Les maîtres n'utilisaient-ils pas leur droit de cuissage à l'égard de toutes les femmes de la plantation ou encore les nègres n'étaient-ils pas considérés comme des animaux pour les employer comme étalons, les privant, justement, de jouissance intime, et par là, les obligeant à vivre une castration d'emblée ?

De plus, les maîtres ont de la difficulté à vendre les nègres mariés. S'ajoute à la liste, le fait que certaines maîtresses ayant instruites quelques négresses, s'opposent à leur mariage, elles ne désirent pas se priver des services que celles-ci rendent en tant que nourrices.

Enfin, une des grandes difficultés résulte du fait que les lois interdisent aux esclaves de maîtres différents, de s'unir, ce qui toutefois, est toléré par les missionnaires afin d'éviter séparation, divorce, adultère. Contrairement à quelques ecclésiastiques qui mariaient les esclaves dans les champs, les concubinaires dans le même temps et le même lieu, dès qu'ils avaient leur consentement, le père Mongin respectait « la sage conduite de l'Église ». En effet, dit-il « ces choses extérieures sont nécessaires pour donner de la dévotion aux nègres ». Sans ces *choses extérieures* plusieurs n'avaient aucune considération pour ce sacrement, d'autres ne croyaient pas être mariés, « vivant séparément dans de grandes débauches, sous prétexte qu'on les avait mariés d'une manière différente de celle des blancs³², sans bans, sans messe, sans bague, sans bénédiction et sans église » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 93). Par la suite, ayant constaté la cérémonie de ce sacrement, nul besoin d'exhortations, les esclaves se rendaient d'eux-mêmes auprès du père. Ainsi, le mariage est enregistré selon toutes les formes. Suite à la bénédiction, ce sont les réjouissances ; à ce titre, le père mentionne qu'« ils dansent avec des marques d'une joie extraordinaire, car c'est une chose surprenante de voir

³² Citation textuelle. Souligné par nous. À notre avis, c'est une façon de s'identifier aux blancs.

l'empressement qu'ils ont pour ces réjouissances, eux qui sont les plus misérables et tous les tourments de tous les hommes » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 94).

Selon le père Mongin, le principal effet du mariage des Noirs fut la fin des débauches. Cependant, « les sacrements sont plus efficaces de tous les remèdes », de plus, le baptême, la confession, les communions et les mariages produisent de grands biens.

Pour faire suite à ce témoignage de son instruction auprès des nègres esclaves, nous relatons l'histoire de faits réels survenus en 1840 à la Martinique³³. Des esclaves de plusieurs habitations, suite à une instruction religieuse et après une retraite de huit jours devaient recevoir la communion. Il importe pour notre analyse de retranscrire les dires de l'auteur, ainsi il écrit :

« Ces zélés néophytes se montraient dignes du bonheur auquel ils aspiraient par toute leur manière d'être qui attestait les grands avantages qu'ils retiraient de ces saints exercices. Tout le monde était édifié de leur assiduité à l'église, de leur extérieur plein de modestie, de la décence qui présidait à toutes leurs actions ».

S'il est de coutume d'entendre les nègres à travers les paroles des autres, ici, ce sont eux qui rapportent leurs sentiments, et si « des larmes de joie coulent de leurs yeux » parce qu'ils « ont le bonheur de recevoir Dieu », ils étaient dans une plénitude de bonheur de posséder leur Créateur et leur Sauveur, ainsi est-ce à Marie « cette reine des cieux » qu'ils demandent de « les offrir elle-même à Jésus-Christ, son divin fils » :

« O Marie ! S'écriaient-ils, ô notre tendre mère qui nous voyez à vos pieds, nous nous mettons à vous sans réserve, et pour toujours nous nous mettons sous votre puissante protection. O Marie ! ô mère compatissante ! Ô mère généreuse ! Daignez nous bénir, nous qui sommes vos enfants, et nous obtenir la grâce de persévérer dans nos bonnes et saintes résolutions ».

Les colons témoignent de leur satisfaction en couvrant les tables d'abondance et, comme le mentionnait plus haut le père Mongin, dans le même sens, l'auteur du récit reprend : « la joie, la consolation et le bonheur animaient tous les cœurs ». Ce sentiment de

³³ *Une première communion d'esclaves nègres à la Martinique*. In *Le tour du monde*. Archives départementales de la Martinique N° 5344 (8) 1J41.

bonheur fut traduit par les paroles offertes « à celui qu'ils aimaient tant à appeler du doux nom de père », responsable de leur instruction :

« O père ! qui avez pris tant de soins de nous, qui nous avez instruits de grandes vérités de la religion et préparés à bien faire notre première communion, que votre bonté pour nous est grande ! Croyez à toute notre reconnaissance ; non, jamais nous n'oublierons vos bienfaits. Toujours, père, oui, toujours votre nom demeurera gravé dans nos cœurs ; nous aimerons à le répéter, parce qu'il nous sera toujours cher... O père ! que nous aimons, daignez nous bénir ! »

Toutefois, l'auteur ne manque pas de souligner la satisfaction des maîtres, « convaincus de la toute-puissance de la religion pour inspirer aux esclaves le respect et la soumission, l'amour de l'ordre et du travail ».

3. Pierre Claver : Apôtre des nègres

Nous avons retenu le missionnaire P. Claver de la Compagnie de Jésus qui à notre avis, illustre le mieux ce pourquoi il est possible de parler de conversion. À travers ce récit, c'est l'émergence du matériel permettant l'analyse de conversion. En effet, ce prêtre s'est consacré totalement aux esclaves, il fut « à tout moment au service des esclaves les plus méprisables, pendant plus de quarante ans avec un courage plus qu'humain » (Fleuriau, p. 1). Selon le P. Fleuriau,

« La vie du Père Claver présente en même temps le défenseur le plus ardent et le plus intrépide de la foi de JÉSUS-CHRIST, le restaurateur le plus zélé et le plus infatigable de la piété chrétienne, le père le plus généreux et le plus tendre de tous les malheureux, le modèle le plus parfait des pénitents, des religieux et des apôtres ».

Il avait coutume de dire « que ce qu'on apprend de bonne heure ne s'oublie jamais, et qu'on retrouve toujours à la mort ce qu'on a sucé avec le lait » (Fleuriau, p. 9). Toute sa vie fut le reflet de cette maxime. De l'attitude du Père, on en retiendra un abrégé tiré d'un petit livre :

- 1° Chercher Dieu en toutes choses, et tâcher de le trouver en tout.
- 2° Faire tout pour la plus grande gloire de Dieu.
- 3° Employer toutes ses forces pour parvenir à une obéissance si parfaite, qu'on soumette sa volonté et son jugement au supérieur comme à la personne même de JÉSUS-CHRIST.

4° Ne rien chercher en ce monde que ce que JÉSUS CHRIST lui-même y a cherché ; c'est-à-dire, sanctifier les âmes, à travailler, à souffrir, à mourir même pour leur salut en vue de JÉSUS-CHRIST » (Fleuriau, p. 14).

L'auteur avance que toute la vie du P. Claver est enfermée dans ce peu de paroles. Et lors de ses premiers vœux, il ne se considéra plus que comme un esclave entre les mains de la souveraine Majesté (Fleuriau, p. 17). Il se dépouilla de tout à l'extérieur mais son attachement intérieur fit, qu'il n'aimât que les pauvres et les esclaves.

Suite aux examens de fin d'études de théologie, et devant la satisfaction de tous à l'endroit de ses réponses, il s'adressa à Dieu : « faut-il donc tant de théologie pour recevoir les saints ordres, et pour catéchiser de pauvres nègres » (Fleuriau, p. 38).

Le P. Claver fut envoyé à Carthagène. Lieu de rendez-vous de plusieurs nations venant trafiquer. Son action de grâce fut d'offrir à Dieu, « sans réserve, ses peines, ses travaux, son sang, toute sa personne, pour le salut des âmes qui devaient lui être confiées » (Fleuriau, p. 33). C'est dans ce lieu lointain que P. Claver rencontra des nègres pour lesquels il manifesta des sentiments de zèle et de tendresse qu'il conserva toute sa vie. Le soir, il les réunissait autour de lui, et, se sentant incapable du ministère de la parole évangélique, demandait à un prêtre de faire le catéchisme aux esclaves.

Ce sont diverses ethnies de nègres qui y vivaient. Ils occupaient différents travaux : les mines, la culture de la terre, les ouvrages les plus pénibles. C'est au prix de leurs sueurs et de leur sang que la richesse des maîtres s'est établie. Ils ont été achetés sur les côtes de la Guinée, d'Angola, et du Congo, jusqu'à l'intérieur de l'Afrique. C'est une guerre perpétuelle entre Africains, les vainqueurs vendent les captifs pour du vin, de l'huile ou autres provisions (Fleuriau, p. 41). Ils sont achetés pour quatre écus et revendus deux cents et plus à Carthagène. De diverses ethnies, ils diffèrent également de caractères et de langage, aussi, selon leurs caractéristiques, on les jugeait traitables ou pas à embrasser le christianisme.

Le traitement infligé aux captifs durant la navigation ne laissait pas indifférent.

« On les entasse pêle-mêle au fond des vaisseaux, sans lit, presque sans nourriture, chargés de chaînes et plongés dans leurs ordures. Tout cela, joint à la chaleur du lieu obscur où on les renferme, et à la mauvaise qualité des aliments qu'on leur donne, leur cause des maladies, des plaies et des ulcères qui augmentent leur infection naturelle à un tel point, que souvent ils ne la peuvent supporter eux-mêmes » (Fleuriau, p. 42).

L'auteur s'exprime en faisant remarquer qu'« il n'est point de bêtes maltraités comme ces malheureux » (Fleuriau, p. 42). Devenus inutiles, ils sont abandonnés sans le moindre secours. Aucun soin ne leur est accordé, ni pour leur âme, ni pour leur corps.

« La peine que se donnent les marchands qui les vendent et les maîtres qui les achètent consiste à leur ordonner de se faire chrétiens ; et comme la crainte aussi bien que l'ignorance de ce qu'on exige d'eux les empêche de résister, on prend occasion de leur silence pour les baptiser, sans précaution et sans ne les avoir instruits ni de ce qu'ils reçoivent, ni de ce qu'ils doivent croire et pratiquer en conséquence. Aussi le baptême n'est-il pour la plupart qu'une pure cérémonie à laquelle ils ne comprennent rien ; et, faute d'une connaissance suffisante de leur état, avec le caractère de chrétiens ils conservent des mœurs païennes et toute sorte de superstitions » (Fleuriau, p. 43).

Ces informations demeurent pertinentes pour la recherche. Elles ne reflètent en rien une conversion voulue. Ici, on comprend bien que c'est par la force que les choses se sont passées. Mais, en a-t-il été véritablement ainsi ? Que s'est-il passé pour que les esclaves se convertissent de leur plein gré ?

3.1. La rencontre du P. de Sandoval

Revenons au Père Pierre Claver ; tel était l'état de Carthagène à son arrivée. Il se mit à l'œuvre afin de trouver ce qu'il était nécessaire en vue d'aider les nègres, tout en tenant compte « soit des esclaves grossiers et indociles, soit de la part de leurs maîtres toujours durs et intéressés » (Fleuriau, p. 44). Il mit tout en œuvre pour aller de l'avant sans tenir compte des contradictions, des insultes. « Il ne put voir tant d'âmes prêtes à périr, sans employer toutes ses forces pour les sauver » (Fleuriau, p. 44). C'est avec l'aide du père Alphonse de Sandoval qu'il commença son ministère qui lui aussi, armé du zèle apostolique, souffrait de la misère des esclaves pour qui il se consacra tout entier.

Dès lors, ces malheureux esclaves furent le principal objet de ses missions aux environs de Carthagène. Il les traitait avec douceur, les instruisait avec zèle, les consolait avec charité dans leurs travaux, les assistait avec soin dans leurs maladies : mais l'expérience lui apprit qu'il fallait surtout en avoir soin, parce qu'on les envoie presque aussitôt travailler, soit aux mines, soit dans des habitations éloignées, sans qu'on sache bien s'ils ont été baptisés ou non (Fleuriau, p. 46)

Le père de Sandoval, choisissait des interprètes de différentes langues selon les cinq nations des nègres, il inscrivait dans un registre leurs noms d'esclaves et celui de leur maître et leur habitation.

Chaque année il offrait un présent aux interprètes et aux maîtres, en vue d'obtenir d'eux, « la liberté de les assembler en certain temps, et d'exercer auprès d'eux toutes les fonctions de son ministre » (Fleuriau, p.46).

Il avait également d'autres registres, entre autres, celui sur lequel il y notait les quelques baptêmes des nations qu'il faisait en ajoutant un signe distinctif. Il avait deux autres registres dans lesquels chaque nation avait sa place. Par ce moyen, il pouvait savoir qui était baptisé et qui ne l'était pas ; et dans le dernier cas, il s'appliquait à achever leur instruction. Dans son ministère, il ne manquait pas de porter sur lui un flacon d'eau afin de les baptiser. « On rapporte qu'en sept ans, il en baptisa plus de trente mille » (Fleuriau, p. 47).

Dès qu'un navire arrivait, le père accompagné d'un interprète s'y rendait. Il s'occupait en priorité des malades, « il pensait d'abord à sauver leurs âmes : il baptisait les uns, il confessait les autres » (Fleuriau. p. 46). S'il n'y avait pas d'urgence au niveau des malades, « il les consolait, les soulageait, leur donnait mille petits rafraîchissements qu'il avait apportés avec lui ; après quoi, il prenait soin de leur conscience » (Fleuriau. p. 46). Aux autres, il les préparait à recevoir le saint baptême :

« Quant à ceux qui étaient pleins de santé, il les préparait à loisir à recevoir le saint baptême. Jour et nuit il était occupé de ses chers esclaves : ni la rigueur des saisons, ni les fatigues et les maladies n'étaient capables de l'arrêter : il se croyait obligé à prodiguer par charité une vie qui lui avait été rendue par un miracle » (Fleuriau, p. 46).

Les travaux du missionnaire étaient félicités tant par l'Église que par l'État. Des demandes ont été faites d'être associé à son ministère. C'est ainsi que le père Claver pu le rejoindre. Il ne fut qu'un an sous l'autorité du père de Sandoval. Mais dans ce laps de temps « il reçut avec plénitude le double esprit de son maître, et devint bientôt en état de le surpasser » (Fleuriau. p. 47). Il était pris du même zèle. La conduite qu'avait le père Claver à l'égard des nouveaux esclaves arrivant à Carthagène était traduite par des actions de grâce. Il s'agenouillait pour remercier Dieu, puis s'informait de la langue des nouveaux esclaves en vue de trouver des interprètes. Comme le père de Sandoval, il était muni de biscuits, de conserves, d'eau-de-vie, de tabac, de limons et d'autres provisions dont ces sauvages font

leurs délices. On rapporte que les Noirs craignaient qu'on les mît en captivité pour les manger, aussi le P. Claver après les avoir rassuré, leur disait que c'était un artifice du démon, « qu'on les avait fait venir pour les délivrer de son esclavage et les conduire à une félicité éternelle », que d'autres avant eux pouvaient en témoigner. Et lui plus particulièrement, « il leur servirait toujours de protecteur, d'avocat, de maître et de *père*³⁴ ». Il importe, pour notre analyse de prendre note de cet élément "père" en tant que signifiant en lien avec une filiation.

3.2. La méthode du père Claver

Après leur avoir fait montre de charité, il cherchait à les tourner vers Dieu. Ainsi, à l'arrivée du navire, il s'informe des nouveaux nés durant le voyage, leur conférant le baptême. Il se renseignait sur les malades afin de leur administrer soit le baptême soit le sacrement de pénitence, selon qu'ils étaient déjà ou pas chrétiens. L'auteur nous informe qu'il arrivait que juste après avoir reçu la grâce, certains mourraient. Son affection semblait dans toutes ses manières était plus convainquant que tous les discours et l'auteur de dire : « je ne sais quelle sympathie qui se trouvait entre son cœur et celui de ces pauvres gens, les lui attachait tous, presque dès le premier abord » (Fleuriau, p. 49). À croire que la parole était dépassée par le langage gestuel. Il savait certainement comment amener les nègres à lui. Dans son désir de sauver leur âme, il se mettait en quête de provisions. En parlant du navire il disait : « un vaisseau chargé de nègres, il faut un hameçon pour les prendre ». Ainsi, à l'arrivée du navire, par ses marques de charité, il travaillait à les gagner à Dieu.

Ceux-là purent en profiter, d'autres non. Et, cela n'a pas toujours été, puisqu'après l'Ancien Régime, ce sont des prêtres séculiers qui prirent la place des missionnaires.

« Ces faveurs l'animaient à un nouveau travail. Persuadé qu'il ne pouvait acheter trop chèrement un si grand bonheur, il prenait soin de tous les malades les uns après les autres : il nettoyait leurs ordures, pansait leurs plaies, leur portait lui-même la nourriture à la bouche. En partant, il les embrassait avec tendresse, et les laissait si étonnés, si charmés d'une charité à laquelle ils ne s'attendaient pas, que leur servitude de Carthagène leur paraissait préférable à la liberté dont ils jouissaient dans leur pays ».

³⁴ C'est nous qui soulignons. Il nous semble que cette attitude répondait à ce besoin de protection des esclaves qui se sont retrouvé démunis de tout.

Dans son travail à conquérir les âmes à Dieu, son souci premier était d'avoir de bons interprètes. Avec l'aide de personnes pieuses, il put avoir le nécessaire, se procurer des interprètes. Cela fait, il secourait les pauvres et les malades. Il visitait tous les esclaves, allant de l'un à l'autre. Il en achetait quand cela lui était possible. Il payait des ouvriers, obligés de travailler à la place des interprètes, durant le temps qu'il les utilisait à l'instruction religieuse.

Il se rendait dans les cases, ou plus précisément de grands magasins ou encore de longues prisons humides, obscures, où les nègres sont entassés par centaines, les uns sur les autres sur la terre ; cela ne change guère de leur situation durant la navigation. L'air est irrespirable tant il est chaud et empesté.

Avant de se mettre en route, le missionnaire se mettait dans les grâces de la divine miséricorde. Puis il partait avec à la main un bâton surmonté d'une croix, un crucifix sur la poitrine et sur l'épaule un sac renfermant un surplis, une étole, les saintes huiles, des biscuits, des flacons d'eau-de-vie et d'eau de senteur, avec le nécessaire en vue de dresser un autel ou de soigner des infirmes (Fleuriau, p. 51).

À son arrivée, il s'occupait des malades en leur lavant le visage avec de l'eau odoriférante, il leur donnait un peu de vin ou d'eau-de-vie pour les fortifier, quelques biscuits, puis il leur conférait les sacrements qu'ils pouvaient recevoir et il ne les quittait qu'après les avoir consolés.

Par la suite, il se rendait au quartier des valides, et, après les avoir tous rassemblés dans un lieu spacieux, il disposait un autel sur lequel était placés « des tableaux propres à donner à ces esprits grossiers quelque idée de nos mystères. Au lieu le plus remarquable était un tableau de JÉSUS-CHRIST en croix » (Fleuriau, p. 52). Tableau de Jésus-Christ d'où l'on voit le sang ruisselé et récupéré dans une coupe par un prêtre qui en baptise un nègre attendant à genoux ; des nobles assistent à la cérémonie, « adorant avec joie la miséricorde d'un Dieu » (Fleuriau, p. 52).

Ces images tant expressives, étaient plus persuasives que certains discours. Le langage imagé valait plus qu'une explication orale.

Tout était préparé pour la commodité des esclaves, « il disposait lui-même des sièges pour les interprètes ». Il préparait également des sièges autour de l'autel pour les esclaves afin qu'ils puissent convenablement entendre la parole divine.

« Il faisait tout cela d'un air si content, avec une ferveur si aimable, que ces pauvres esclaves ne savaient comment lui marquer leur reconnaissance. Il plaçait les hommes d'un côté et les femmes de l'autre, il pourvoyait à tout ; on eût dit

qu'il n'avait point-là d'autre emploi que celui de servir et d'être l'esclave des esclaves mêmes » (Fleuriau, p. 52).

3.3. Les travaux du père Claver.

Avant de commencer le catéchisme, il s'assurait que chaque nègre était baptisé. Il distinguait l'un de l'autre par une médaille de plomb sur laquelle étaient gravés les saints noms de JÉSUS et de Marie. Il les avertissait de la porter tant en signe de reconnaissance de la grâce qu'ils ont reçue que de la sûreté contre les périls qu'ils pourraient rencontrer. Pour les autres, dont les réponses pouvaient laisser un doute, il leur recommandait de prendre un signe particulier de reconnaissance et les baptisait à un autre moment sous condition. Après ses préparatifs il pouvait commencer ses instructions.

Prenant en main le bâton monté d'une croix, il s'agenouillait au milieu des esclaves et « il priait quelque temps, le visage enflammé du feu de l'Esprit-Saint ; puis, d'un air capable de tirer des larmes des cœurs les plus durs, il faisait le signe de la croix, répétant deux ou trois fois chaque parole et chaque action, afin que tous pussent le suivre » (Fleuriau, p. 53). À l'aide des interprètes, il s'approchait de chaque nègre afin de leur faire faire le signe de la croix, félicitant les uns, blâmant avec douceur les autres. Il ne passait pas à autre chose sans l'assurance de l'apprentissage parfait de ce premier article. De même, enseignait-il les mystères.

« Mais il ne se bornait pas à leur proposer ce qu'il devait croire, il leur apprenait encore à le pratiquer. L'exposition de chaque mystère était suivie d'un acte de foi qu'il avait soin d'imprimer fortement dans leur esprit ; il excitait leur espérance par la vue du bonheur et de la gloire que la miséricorde et le sang même d'un Dieu avait préparés aux chrétiens ; et de cette vue naissaient comme naturellement des actes réitérés d'amour pour un si grand et si bon maître, qui voulait les tirer de leurs ténèbres pour les appeler à la lumière, qui d'esclaves du démon les rendait enfants de Dieu, et qui, après les avoir délivrés de la damnation tant de fois méritée par leurs crimes, leur proposait une félicité éternelle qu'ils pouvaient mériter par l'observation de sa loi. Ces différents actes partant d'un cœur rempli de foi, d'espérance et d'amour, le feu dont il était embrasé se communiquait à ceux qui l'entendaient ».

P. Claver leur recommandait de faire comme le serpent qui se dépouille de son ancienne peau pour en prendre une autre : « plus belle et plus brillante » (Fleuriau, p. 54). Les esclaves lui montraient leur compréhension et, « qu'ils voulaient se dépouiller de leurs anciennes

superstitions, pour être entièrement renouvelés dans les eaux salutaires du baptême » (Fleuriau, p. 54).

3.4. Le baptême des nègres

Suite à leur instruction, le jour de l'administration du baptême, il rangeait les esclaves par groupe de dix, leur attribuant le même nom à chaque dizaine afin qu'ils s'en souviennent. Dans l'ordre, il baptisait les enfants, les hommes enfin les femmes.

Avant la cérémonie, il s'agenouillait, présentait une vive prière à Dieu en faveur des âmes. Il les lui offrait toutes et le conjurait de les purifier de son sang. Puis, il se levait, aidé d'un interprète suivi d'un nègre et d'une négresse déjà chrétiens servant de parrain et de marraine.

Le futur baptisé était à genou, les mains jointes sur la poitrine, et le P. Claver, en lui montrant un vase contenant de l'eau lui disait : « Voilà cette eau salutaire qui, en vertu des mérites de JÉSUS-CHRIST, purifie l'âme et la rend brillante comme le soleil ; voilà la source de la grâce qui fait *les vrais enfants de Dieu* ³⁵ et leur donne droit au royaume de sa gloire » (Fleuriau, p. 55). Mais pour obtenir cette grâce, il importe de se repentir de ses péchés, « pour obtenir une telle faveur, il faut se repentir de ses péchés, il faut renoncer au démon et aux maximes du monde. Ne le faites-vous pas de tout votre cœur ? Ne croyez-vous pas en JÉSUS-CHRIST ? Ne voulez-vous pas entrer dans son Église et recevoir le baptême ? » (Fleuriau, p. 82). L'individu n'était pas baptisé tout de suite, seulement après avoir répondu aux paroles du Père. Par la suite, il lui mettait au cou la médaille avec la gravure des noms de Jésus et de Marie.

Aux dires de l'auteur, il arriva que plusieurs esclaves meurent après avoir reçu le baptême : « aussitôt, il se mettait en prières, remerciant Dieu d'avoir bien voulu se servir de lui pour sauver ces malheureux » (Fleuriau, p. 55). Après la cérémonie, il rappelait aux baptisés l'importance de ce qu'ils avaient reçu, leur présentant les obligations leur fidélité à la loi de Jésus-Christ « dont ils étaient devenus membres », plutôt mourir que de violer la loi par un seul péché. Ils furent instruits par la suite de la manière de recevoir chrétiennement le sacrement de pénitence.

³⁵ Nous soulignons.

Pour marquer davantage l'horreur du péché, P. Claver leur montrait l'image³⁶ double d'une âme damnée dans des châtiments éternels que Dieu réserve aux pécheurs et de l'autre, le portrait d'une âme bienheureuse, et toute brillante de gloire.

Il est pertinent de rapporter ici, les paroles que le père leur apprenait, voyant leur disposition à Dieu :

« JÉSUS-CHRIST, fils unique de Dieu, *vous êtes mon père, ma mère mon trésor, tout mon bien.*³⁷. Je vous aime de tout mon cœur, et j'ai une extrême douleur de vous avoir offensé ; oui, je vous aime de toutes mes forces et de toute mon âme. Enfin, les regardant comme purifiés dans le sang de l'Agneau et *comme de vrais enfants de Dieu*, il les embrassait avec tendresse ; et dans tout cela il montrait un cœur si touché, un air si aimable et si transporté de joie, que ces pauvres esclaves, charmés de tant de bonté, et animés de ce nouvel esprit que donne le baptême, ne savaient comment répondre à tant d'amour.

Pour lui marquer leur consolation et leur joie, ils levaient les yeux au ciel, ils battaient des mains, ils se jetaient à genoux, à ses pieds afin de baiser du moins le bas de sa robe, ils poussaient des cris d'allégresse mille fois redoublés et chacun, en son langage et à sa manière, le comblait de mille bénédictions.

Partout où ils le retrouvaient ensuite, c'étaient toujours les mêmes démonstrations d'amour et de respect : ils couraient en foule au-devant de lui, se prosternaient à terre, l'appelaient leur maître, leur protecteur, leur père, et ne pouvaient se lasser de lui témoigner leur reconnaissance ».

Enfin, P. Claver obtint « *par ses prières, sa patience et sa douceur, ce que les menaces et les châtiments de leurs maîtres ne pouvaient obtenir*³⁸ ».

3.5. Être bon chrétien

Il ne s'agissait pas seulement de baptiser les esclaves, il fallait également qu'ils soient de bons chrétiens. Pour ce faire, P. Claver se rendait tous les jours dans leurs lieux d'existence, « les consolant dans leurs afflictions, les secourant dans leurs besoins, les soulageant dans leurs maladies » (Fleuriau, p. 58).

Il lui arrivait de passer des heures entières sur la place publique afin de récupérer des denrées, des provisions ; il les mettait dans un panier qu'il portait lui-même à ses chers nègres. Par la même, il leur expliquait les enseignements de Dieu et de l'Église.

« Il leur enseignait à prier, à bien entendre la messe, à s'approcher chrétiennement des sacrements de pénitence et d'Eucharistie, à faire saintement

³⁶ Une image vaut mille mots.

³⁷ Souligné par nous. Il nous semble que cela répond à ce besoin de filiation.

³⁸ Souligné par nous. Il en a été ainsi, dans les habitations gérées par les Jésuites aux Antilles et en Guyane.

toutes leurs actions ; il leur rappelait encore les récompenses promises aux justes et les châtiments terribles destinés aux pécheurs impénitents ; et il terminait toujours ses visites en leur faisant produire des actes de contrition et d'amour de Dieu » (Fleuriau, p. 58).

Le jour des fêtes, il allait lui-même les chercher et pour assister à la messe, au grand mépris de la gente espagnole à qui il répondait que ces esclaves étaient eux-mêmes chrétiens, qu'ils devaient satisfaire aux préceptes de l'Église, qu'il était leur pasteur et leur chapelain, et enfin qu'il lui revenait de leur dire la messe et de leur faire entendre.

Dans ses visites, il avait toujours une parole salutaire, aussi bien pour les jeunes que les moins jeunes. Les avertissements qu'il prodiguait faisaient leur effet et la terreur des châtiments de Dieu servait soit à les maintenir dans la vertu, soit à leur retirer du vice.

Il serait long de retracer toute l'attention, le zèle que P. Claver eut pour ses pauvres nègres.

Toutefois, il est difficile de passer sous silence à quel point Pierre Claver, dans un désir d'identification, fut marqué par la condition des esclaves. En fait, il entérine de sa signature d'être non seulement au service des esclaves mais aussi de l'être lui-même à la suite du Christ (serviteur souffrant et esclave). Ainsi, après avoir prononcé la formule ordinaire des vœux de profès, il signa ainsi : « Pierre, esclave des nègres pour toujours » (Fleuriau, p. 63). Il s'identifiait à Jésus Christ, en ce sens, qu'il se faisait lui-même esclave des esclaves. Dans son ouvrage, le père Fleuriau explique que :

« Après ses premiers vœux, il s'était regardé comme l'esclave de son Dieu ; après les seconds, il voulut devenir pour Dieu l'esclave des esclaves mêmes. Il savait que plus il aimerait ces malheureux, plus il témoignerait d'amour au Seigneur, en l'aimant dans ce qu'il y avait de moins aimable aux yeux des hommes : aussi firent-ils dès lors, plus que jamais, ses plus chères délices ».

Et, dans le même ordre d'idées, nous avançons que le père Claver a été un modèle pour les esclaves.

Rappelons, qu'il se considérait comme la mère la plus tendre pour les nègres. Autres points, durant le carême, on rapporte qu'il confessait plus de cinq mille nègres.

Cela n'allait pas dans le sens des maîtres qui se plaignaient qu'en rendant les esclaves plus dociles, plus laborieux et plus fidèles, ce n'était que prendre sur leur temps de travail. Il en était de même aux Antilles.

À sa mort, « Les nègres voulurent aussi lui prouver leur reconnaissance ; et en lui baisant les pieds qu'ils arrosaient de leurs larmes, ils s'écriaient qu'ils perdaient leur protecteur et leur père » (Fleuriau, p.198).

4. Une critique d'agrément de style

Avant de fermer le volet correspondant au père Claver, nous présentons une critique documentaire relative à un commentaire de l'éditeur d'un des ouvrages se rapportant à la vie du père.

En effet, dans la présentation de *la vie du vénérable Pierre Claver, de la Compagnie de Jésus*, l'éditeur présente l'ouvrage du Père Bertrand Gabriel Fleuriau (1751), également jésuite. Dans son commentaire, l'éditeur fait allusion aux « agréments du style » de certaines descriptions relatives aux livres qui content la vie de certains prêtres ayant eu une vie exemplaire.

Il est possible de penser que, du fait d'être de la même Compagnie de Jésus, le père Fleuriau pourrait manquer d'objectivité dans son ouvrage à l'égard du père Claver, et être tenté d'enjoliver le contenu de la vie du père Claver. Bien que le terme « agrément » ait plusieurs significations, dans le contexte qui nous intéresse, il est employé comme une qualité donnant de l'attrait, un côté agréable au style d'écriture par le fait d'enjoliver des détails descriptifs des arguments.

Est-ce que dans la présentation faite par le père Fleuriau, on détecte un agrément de style ? Si la réponse est affirmative, cela soulignerait, comme nous l'avons dit, une non-objectivité de ses propos, sachant qu'ils appartiennent tous les deux à la même Compagnie. Qu'en est-il exactement ?

En se penchant sur l'ouvrage de Matilde Bourdon, *L'Apôtre des Nègres ; ou vie du B. Pierre Claver*, datant de 1859, soit un siècle plus tard, on y lit des détails sur la vie du père Claver avec autant de descriptions attrayantes.

Il est vrai que, le père Claver passa une quarantaine d'années dans le même lieu, s'occupant du même groupe d'individus.

« Pour lui l'avenir était comme le présent, toujours plein des mêmes calamités, toujours apportant au même rivage la même ignorance, les mêmes terreurs et les mêmes maladies. Les Nègres seuls se renouvelaient [...] Les

travaux et la chaleur avaient bientôt décimé les esclaves : on les remplaçait par d'autres, et son oeuvre recommençait » (Cretineau-Joly, 1844, p. 235).

Certes, il n'a pas parcouru le monde, bravant les guerres, les hostilités, et autres péripéties que certains missionnaires ont pu vivre. Mais il n'en demeure pas moins que sa vie ne se déroula pas dans la quiétude. Aussi, comment peut-on enjoliver un style narratif sur le commentaire de la vie d'un prêtre qui selon les apparences, semble monotone, alors que ses actions pourraient aussi être l'image d'une répétition qui durant presque un demi-siècle « se consacre sans ménagement au service des esclaves les plus méprisables » (Fleuriau, p. IX).

D'autres auteurs ont dit aussi qu'il fut « au service de la classe la plus dégradée qui soit parmi les hommes » (Bourdon, p. 10). Claver exigeait que dans l'église des Jésuites, « l'égalité des hommes règne comme au ciel ou dans la tombe ». De plus, à l'égard des esclaves, il disait « qu'achetés par les hommes, les Nègres n'en sont pas moins enfants de Dieu ». De cet état de fait, les Noirs purent donc comme les Blancs, prier dans le sanctuaire, et ils purent se mêler aux Européens (Cretineau-Joly, p. 232).

A-t-on besoin d'un agrément de style pour mentionner que P. Claver a signé un document dans lequel il se reconnaît comme « esclave des esclaves ». Tel fut le titre qu'il se donna (Bourdon, p. 11). Déjà, à l'école il servait avec « une humilité d'esclave et une tendresse de mère » (Fleuriau, p. 79). Durant quarante ans, il eut la même attitude avec « ses chers Nègres ».

Certainement que la description des qualités du père Claver, simplicité du cœur, docilité et obéissance absolue à Dieu, autorise une écriture attrayante. Mais, cette simplicité, cette attitude innée, dirons-nous, sont inscrites par le père Gaspard qui avait été novice avec lui. En le retrouvant à Carthagène, le père Gaspard fait la remarque suivante : « Je retrouve ici le Père Claver aussi novice que lorsque je le vis à Tarragone ». (Bourdon, p. 15).

Pour conclure, il nous semble que ces « arguments de style » ne font que mettre en valeur :

« Cet esprit apostolique, ce zèle ardent et inépuisable qui de tout temps a été le caractère distinctif de l'illustre compagnie de Jésus, qui l'a rendue constamment l'objet de l'amour et de la vénération de gens de bien, celui de la haine de tous les ennemis de l'Église » (Fleuriau, p. VII).

Conclusion

Ce chapitre consistait à présenter la méthode de certains missionnaires, plus particulièrement, la méthode des prêtres jésuites. Ces prêtres, avec leur organisation et leur dévouement exemplaire, certainement, ont apporté un baume dans le cœur de ces personnes assujetties.

Leur souci était de venir en aide à ces gens. Les gestes, les attentions, une parole réconfortante remplaçaient des mots. Mais leur préoccupation première fut de sauver les âmes de leurs « chers nègres ».

La conduite du P. Claver a retenu notre attention. En effet, il avait le souci du prochain. Cette charité inconditionnelle attire l'autre ; le P. Fleuriau le dit également : « je ne sais quelle sympathie, qui se trouvait entre son cœur et celui de ces pauvres gens, les lui attachait tous, presque dès le premier abord » (Fleuriau, p. 49).

Dans un souci d'évangélisation, le souci premier du père était la recherche d'interprète. À ce sujet, le P. Fleuriau nous informe : « Après s'être mis à genoux pour remercier Dieu, il s'informait de la langue que parlaient ces nouveaux esclaves, il cherchait des interprètes » (Fleuriau, p. 48). Mais, nous dit le P. Fleuriau, quoi qu'on pût leur dire de sa part, son affection, qui, paraissait dans toutes ses manières, était plus éloquente que tous les discours de ses interprètes.

À ce qui a trait au langage, il importe de prendre en considération cette notion chez le P. Claver. En effet, il insiste sur « un langage du corps, avant d'emprunter le langage oral » (Fleuriau, p. 49). De plus, nous l'avons déjà écrit, comme il apportait de petits rafraîchissements cela rapprochait les Noirs du père, et, c'est ainsi « qu'il avait coutume de dire à ce sujet, qu'il fallait leur parler avec la main avant de vouloir leur parler avec la bouche » (Fleuriau, p. 49).

Chapitre III. Fonction et champ de la parole et du langage

Notre travail se rapporte en premier lieu à une analyse psychanalytique. À ce titre, il y aura certainement de l'étonnement à ce qu'une analyse soit faite au sujet de problèmes relatifs au social car, habituellement, on pense que la psychanalyse ne se rapporte qu'à des problèmes individuels. Ceci est probablement dû au fait que l'analyse se déroule en séance particulière. Tel que décrit, vraisemblablement, il n'y aurait aucun lien. Or, dès 1920, le fondateur de la psychanalyse, Sigmund Freud a particulièrement porté ses recherches vers le social afin d'étudier le comportement des hommes en groupe. Voir *Malaise dans la civilisation* (Freud, 1983). Ainsi Freud explique-t-il que,

« Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément, une psychologie sociale dans ce sens élargi, mais parfaitement justifié » (Freud, 2001, p. 137).

Les traces de ce qui a pu être dit étant des éléments constituant un matériel important, il importe dans notre travail de définir la fonction et le champ de la parole et du langage. Ils y ont une place centrale.

Aussi au regard de la parole, Jacques Lacan précise qu'il

« [...] convient de méditer que ce n'est pas seulement par une assomption symbolique que la parole constitue l'être du sujet, mais que, par la loi de l'alliance, où l'ordre humain se distingue de la nature, la parole détermine, dès avant sa naissance, non seulement le statut du sujet, mais la venue au monde de son être biologique » (Lacan, 1971, p. 353).

La connaissance de la fonction de la parole dans notre contexte a son importance, de ce fait, Lacan avance que « [...] la méconnaissance de l'origine des termes engendre le problème de les accorder, et où l'effort de résoudre ce problème renforce cette méconnaissance » (Lacan, 1971, p. 243).

Nous avons vu précédemment que le P. Claver se souciait de trouver un bon interprète, certainement qu'il se rendait compte des conséquences de ne pas connaître la langue d'origine des Africains. Les premiers missionnaires des Antilles ont également eu ce souci d'interprétariat.

La parole dispose de « pouvoirs »³⁹, d'autres diront des vertus qui peuvent influencer le comportement de l'Homme. Entre autres, la parole apporte le soulagement psychique et physique, dans divers champs comme la médecine, la religion, la magie, le chamanisme.

Selon Lacan, la fonction primordiale de la parole est de faire surgir un effet de vérité.

Nous ne tentons pas de dire que notre travail révélera la vérité, mais, nous pensons qu'en ayant accès à ce qui a été écrit, tant sur les missionnaires que sur les esclaves dans le contexte qui est le nôtre, nous aurons le matériel nécessaire qui nous permettra de soutenir notre thèse.

1. « Toute parole appelle réponse » (Lacan, 1971, p. 246).

Le petit d'homme ne comprend pas ce qu'il entend, cependant il comprend que l'on s'adresse à lui, son être est en réponse à l'appel de l'autre, à l'appel maternel. De cette relation surgit une angoisse qui sera par la suite compensée par l'entremise de la fonction paternelle.

Dans le contexte esclavagiste, la relation est autre, quand bien même l'esclave comprend qu'on s'adresse à lui, l'angoisse qui surgit de sa situation n'émane pas d'un lieu affectif, mais bien d'un effroi ; et, c'est à son corps défendant qu'il tente de répondre aux maîtres sans pour autant désirer combler un manque.

Aussi, peut-on se demander, comment et que pouvait comprendre les esclaves des volontés de leur maître à partir de ce qu'ils leur disaient ? Si cet obstacle a été pris très au sérieux par les missionnaires, comme nous venons de le montrer avec la méthode du père Claver, qu'en étaient-ils des maîtres ?

D'emblée, l'indétermination de ce que veut l'autre a dû produire des conséquences. Aussi, il nous semble que le seul fait d'une parole - de missionnaires et de leurs interprètes - qui puisse être entendue a pu conduire à une différence déterminante. Fondamentalement, trouver un lieu qui parle et à qui on peut adresser un dit constitue les bases pour un apaisement de cette angoisse et de cette inquiétude.

Néanmoins, il nous semble tout de même qu'un manque, qu'un vide tente à être comblé, du seul fait de la parole des missionnaires qui, certainement, apaisa cette angoisse et

³⁹ Ce terme est utilisé dans l'anthropologie de la culture africaine. Dans un chapitre prochain, nous nous y attarderons.

cette inquiétude issues tant de la « déportation ou transfert forcé de population » que de la mise en servitude.

La parole implique l'Autre (ou grand Autre qui, selon Lacan, désigne le lieu de la parole). Dans ce paradoxe religieux, la parole s'adresse aux esclaves. Cette adresse, dès lors, engendre un transfert, dynamique dans laquelle le sujet s'identifie à une personne de son entourage passé ou présent. Nous reviendrons sur cette dynamique dans un autre chapitre. Ici, la parole est le lien entre les esclaves et les missionnaires. Il est possible de la considérer comme « parole bonne », celle qui « *ren-force* celui qui la prononce et celui qui la reçoit » (Thomas et Luneau, 2012, p. 52), elle « introduit l'ordre et la paix » (Thomas et Luneau, 2012, p. 52). Il semble également que ce qui lie ne passe pas uniquement par les mots mais, également par le corps. Effectivement, à défaut de ne pouvoir « saluer de parole », les esclaves s'expriment en se mettant à genoux et se signent.

Ainsi, il est possible de penser que le discours, ou encore les paroles des missionnaires, par une résonance, soulèvent dans leur for intérieur des souvenirs archaïques de la culture traditionnelle africaine.

Les esclavagistes ont privé les Noirs africains de parole. Ils ont été dispersés afin d'éviter les rébellions. Ils se sont retrouvés isolés dans tous les domaines, les familles ont été dissoutes, les cassures des liens sociaux ont provoqué des coupures de tout lien familial et de filiation. En outre, ils ont été dépourvus de repères culturels et religieux. Toutes les références ancestrales ont été gommées, à quelque exception près dirions-nous si le lien de langue - maternelle- redevenait possible. Ce fut une recodification de toute chose.

Alors, si la parole est humanisante, si elle est en lien avec les générations, si elle s'inscrit dans un rapport de filiation dans laquelle l'humain trouve sa place, comment l'esclave noir africain a-t-il pu se situer ou se re-situer ?

2. Le créole comme outil de la *relation*⁴⁰

Nous savons maintenant qu'à l'arrivée des Espagnols, les îles étaient occupées par des hommes et des femmes. Nous savons également que la plupart ont été exterminés ou chassés à des fins de productions économiques. Par la suite, dès 1635, date de l'appropriation des îles

⁴⁰ Nous empruntons l'expression à Feu É. Glissant.

notamment Guadeloupe et Martinique, il a fallu faire appel, dans un premier temps aux engagés appelés trente-six mois, puis dans un deuxième temps à une main-d'œuvre servile : les Noirs d'Afrique.

Nous avons vu que les membres de chaque ethnie avaient été dispersés, non que la parole leur fût interdite, mais ils ne pouvaient pas communiquer faute de se comprendre. Nous avons le témoignage du Père Mongin dans la lettre de mai 1682 resituant les faits. En effet, le père confirme le lieu de la parole puisque, dépendant du maître et du commandeur,

« qui leur parlent toujours en français, et pour de très bonnes raisons leur étant défendu de parler leur langue naturelle. Ils auraient même de la peine à s'entendre autrement y ayant quelque fois dans une case des nègres de dix ou douze langues. Leur pays est d'une si grande étendue, qu'il y a parmi eux un très grand nombre de langues... »

3. Les repères symboliques culturels⁴¹.

Lors des premières conquêtes aux Îles d'Amérique, il est fort probable que les Indiens aient perdu leurs repères du fait que les colons ont renommé les lieux et les choses. Colomb explique les modifications qu'il fit lorsqu'il découvrait une île.

Dans la Lettre à Santangel, il écrit :

« J'ai mis le nom de San Salvador à la première île que j'ai découverte, en l'honneur de sa Divine Majesté, qui a fait le miracle de permettre tout cela : les Indiens l'appelaient Guanahani. J'ai appelé la deuxième île Sainte Marie de La Conception, l'Isabelle ; la troisième, l'île Fernandine ; la quatrième, l'Isabelle ; la cinquième, île Juana ; et ainsi de suite, j'ai donné un nom nouveau à chacune d'elles... »

Colomb a utilisé le pouvoir de la parole et, il pose « les fondements d'une société où le Verbe préside (vieux prodige ancré dans la culture chrétienne) à l'apparition du réel ». (Prudent, 1980 p. 20). La parole du colon considérée comme pouvoir, Colomb lui a donné sens, ce qui fera dire à J. Bernabé, (Prudent et Bernabé, 1980, p. 319) « la parole coloniale vient d'acquérir un poids symbolique qu'elle ne perdra plus jamais sous nos cieux ... ».

⁴¹ Le terme symbolique ici, est pris dans le sens où l'entend C. L. Strauss. À savoir, « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres... » Introduction à l'ouvrage de M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. (1997). Paris : PUF.

De fait, c'est une transformation des lieux, des caractéristiques, des choses. Pour sa part, Prudent insiste sur le fait que,

« Colomb ne s'amuse pas innocemment : chacun de ses actes de baptême, régulièrement enregistré devant notaire de leurs Majestés, est une prise de possession non seulement de la terre, de ses richesses et de ses habitants, mais aussi et surtout un gommage radical de la culture et de la langue des aborigènes » (Prudent, p. 21).

Il ne nous appartient pas ici d'aller plus en avant, mais, notons que le mécanisme linguistique enclenché par Colomb porte le terme de glottophagie⁴².

En effet, l'appropriation du lieu de l'autre a altéré « le fonctionnement normal et humanisant de la parole ». Par la suite, les esclaves africains ont été également privés du processus de symbolisation. N'étaient-ils pas considérés comme « rien », comme une chose qu'on utilise à son gré ?

Devons-nous rappeler que les colons sont arrivés avec leurs repères symboliques culturels. Colomb lui-même mettra en place « le nouvel ordre linguistique antillais », avec l'ordre de la parole, celui de l'étranger, et enfin, l'ordre du conquérant (Prudent, p. 20). En effet, Prudent décrit l'inauguration d'une « tradition traumatique qui perdure encore, celle du découvreur-démiurge étranger à la peau pâle, venu d'un vieux continent par la Grâce de Dieu ». Le dimanche 14 octobre 1492, C. Colomb écrivait dans son *Journal de bord* que les gens des îles sont très simples. Il avait fait enlever sept indigènes qui devaient l'accompagner en Europe afin d'apprendre la langue de son pays et il devait les faire revenir par la suite. Colomb expliquait qu'il était également possible de les maintenir en esclavage dans leur propre île, « car, cinquante hommes suffisent amplement pour les tenir en respect et leur faire faire tout ce que l'on voudrait obtenir d'eux » (Prudent, p. 20).

Dans son analyse Prudent nous apprend que, chaque fois qu'il y a conquête ou rapport de force opposant les Européens aux Indiens, les premiers tenteront le linguicide. Autrement, au regard de l'exploitation coloniale, à chaque fois qu'il y a prise en compte de la "culture indigène", ce sont des compromis (Prudent, p. 21). Ainsi, « ce sont les peuples qui ont résisté militairement un tant soit peu, qui se sont vu reconnaître une grammaire »⁴³.

⁴² Ce terme a été créé par Louis-Jean Calvet dans *Linguistique et colonialisme, petit traité de glottophagie* (1974), il illustre la disparition réussie d'une langue au profit d'une autre. (p. 81). Cité par Prudent (1980).

⁴³ Prudent cite deux exemples l'Université au Pérou dès 1550 et la rédaction de la grammaire du quechua en 1660, alors qu'il n'existe aucune entreprise dans la sphère arawak (Grandes Antilles).

Comment les choses ont-elles évolué dans les îles ? Comment les différents personnages ont-ils pu entendre, se faire entendre ; comprendre et se faire comprendre ?

3.1. La mise en place d'un processus linguistique.

Des études sur la créolisation ont été faites. Cependant, elles n'ont pas été sans controverses. Chaque colonisation ayant ses particularités, les créoles se sont développés de façons différentes.

3.2. Le créole aux îles françaises d'Amérique.

« Le créole apparaît dans une société en voie de construction et de consolidation » (Prudent et Bernabé, 1980, p. 324) dans laquelle plusieurs langues se côtoient dans la sphère coloniale et où les rapports économiques et sociaux s'inscrivent dans un rapport de violences.

De ce *melting pot* (Revert, 1951 p. 16), il en ressort, non pas un mélange pour désigner la créolisation, mais « une catalyse » affirme R. Chaudenson (2003). Selon l'auteur, « la créolisation conduit à l'émergence de systèmes culturels nouveaux (dont les langues) qui ne résultent nullement d'un simple « mélange » d'autres systèmes et dont les caractères se limiteraient à la simple addition d'éléments préalables » (Chaudenson, p. 36). Selon R. Chaudenson,

« la créolisation (la vraie) est liée à des contextes sociohistoriques qui sont tout autres que ceux que nous vivons ; les évolutions culturelles et linguistiques majeures du passé, de la diaspora des Indo-Européens aux conquêtes arabes ou aux colonisateurs européens, du XVIe au XVIIIe siècle en passant par l'Empire romain sont engendrées par des invasions et des conquêtes, dans des conditions socio-historiques ». (Chaudenson, p. 36).

Selon l'auteur, le mot « créole » est réservé aux idiomes issus de langues européennes et, qui se sont formés dans les sociétés coloniales entre le XVIe et le XVIIIe siècle. Le terme s'est appliqué « d'abord aux individus et non aux langues ». La définition initiale se trouve dans un des premiers dictionnaires espagnols. La définition est en latin : « *Criollo, Indus patria, Hispanus genere*. Indien par la patrie, Espagnol par le sang » (Chaudenson, p. 39). L'auteur précise que dans le premier dictionnaire français de Furetière (1690), « Crioles »,

c'est le nom que les Espagnols donnent à leurs enfants qui sont nés aux Indes⁴⁴. L'auteur ajoute que le terme « Criole » est en français une forme plus ancienne que « créole » (Chaudenson, 1974, p.609-610). Ce terme s'applique aux personnes nées de parents européens, mais également aux métis et mulâtres. Par la suite, l'emploi du « créole » est multiple. « L'élément sémantique majeur de « créole » devient donc très vite l'*indigénéité* » (Chaudenson, 1974a). C'est un terme qui exprimera l'opposition entre ce qui est du *péi* (= local < pays) vs *déor* (= importé < de dehors).

Ainsi « créole » exprime le caractère local et/ou indigène et non un « mélange » ou un « métissage ». Un autre terme est utilisé pour inscrire les langues locales, ce sont des *patwa*.

Le terme « créole » a été un adjectif pour qualifier, puis un substantif pour « désigner des idiomes utilisés durant la colonisation européenne insulaire, de la zone amérindo-caribéenne et l'océan indien. Aussi, est-il possible de « postuler que les langues sont des hybrides linguistiques », les Blancs étaient en très faible minorité (Chaudenson, 2003, p. 54).

Il est impropre d'étudier le développement d'une langue sans tenir compte de la situation socio-historique et socio-économique du lieu où elle se fonde. Ainsi, une approche plus précise de l'ensemble des faits et le recours aux documents anciens permettent d'éviter des erreurs (Chaudenson, p. 445).

L'auteur insiste sur le fait que, « dès le départ, la structure démographique ne ressemble en rien à ce qu'elle présente quelques siècles plus tard ». En effet, « dans toutes les colonies naissantes, les Blancs sont nécessairement et inévitablement plus nombreux que les Noirs » (Chaudenson, p. 78). Ainsi, la conséquence linguistique est, qu'il n'y a pas présence de situation formant un pidgin, puisqu'il y a apprentissage de la langue du maître. À l'origine, les Noirs sont en nombre inférieur. De plus, ce sont le plus souvent de jeunes noirs pris isolément dans les maisons des Blancs. Ainsi, apprennent-ils rapidement la langue française.

Au départ, le nombre de Blancs est supérieur à celui des Noirs. Par la suite, un équilibre démographique tend à se mettre en place avec le développement économique. Ceci est un fait dans toutes les sociétés coloniales. Le moment où cesse l'immigration est un moment crucial, sur le plan sociolinguistique car il entraîne le « passage de la diglossie créole ».

⁴⁴ C'est ainsi que s'appelait la zone amérindo-caribéenne. Par la suite, elles seront appelées Indes occidentales pour les différencier de la région indo-pacifique dite « Indes orientales » (Chaudenson, p. 39).

4. Le créole pour l'obéissance aux Blancs, pour l'ouverture à la religion

Au départ, explique Chaudenson, les Noirs sont en nombre restreint. Ce sont surtout des jeunes dans des maisons isolées. Dans l'habitation, les Noirs sont très fortement intégrés à la famille des maîtres. En Martinique, en 1664, soit une trentaine d'années après l'occupation d'Esnambuc, sur 684 habitations, 529 ont moins de 6 esclaves (Chaudenson, p. 98). Cette proximité favorisera l'apprentissage de leur langue, ils seront « Francisés » en moins de temps.

Durant cette période qui précède la période de la production agro-industrielle, maîtres et esclaves vivent les mêmes conditions matérielles, dans un total dénuement (Chaudenson, p. 98). Ils travaillent également ensemble aux champs.

Devant le fait que les Noires africaines subissent la domination sexuelle des maîtres parce qu'il manque de femmes européennes, et, compte tenu de la population métissée qui résulte de ces copulations, cette situation aurait pu amener les femmes noires à transmettre leur propre langue à leurs progénitures. Selon Chaudenson, « tous les faits démentent absolument une telle idée », ces femmes « sont soucieuses d'intégration dans la société coloniale ». Il poursuit : « on imagine mal que, dans de telles conditions, elles puissent même songer à un instant à compromettre, au plan linguistique, le statut et l'avenir de leurs enfants, en leur transmettant des langues qui sont les stigmates mêmes de leur condition passée » (Chaudenson, p. 99). Ainsi, dans la première phase dite d'installation, l'organisation du système de communication colonial est « centripète », dans le sens où il y a un français comme idiome usuel et/ou comme la langue-cible de tous.

Dans la deuxième phase, dite d'exploitation, c'est-à-dire la société de plantation, il y a une explosion du nombre d'esclaves, étant la conséquence du développement agro-industriel. En effet, la demande de main-d'œuvre devient importante. En Martinique, en 1664, il y a moins de 6 esclaves par habitation. En 1787, soit un siècle plus tard, il faut en compter 15.

Au plan linguistique, les choses diffèrent. C'est un changement social notoire. Les Blancs laissent aux esclaves créoles la fonction subalterne avec encadrement. Ils sont moins en contact avec les nouveaux Noirs. Ces derniers ne sont pratiquement pas en contact avec la famille du maître.

Ce ne sont plus les maîtres français qui instruisent les nouveaux venus, mais les esclaves créoles pratiquant des « variétés de français ». Pour illustrer ce propos, le père Pellerat (1655) a laissé des traces de ce qu'il a vécu durant sa mission.

Dans le chapitre *Instruction des Nègres et des Sauvages esclaves*, le père Pellerat (Pellerat, p. 50) précise, d'entrée de jeu, que les Français ne se servent pas de bœufs ni de chevaux, mais seulement d'esclaves noirs qui viennent d'Afrique.

Dans le récit du Père, il est possible également de lire que les Nègres qui arrivent aux îles viennent de divers lieux d'Afrique. Comme les autres auteurs, le père emploie communément le terme Nation pour situer l'ethnie des Africains comme Angola, Sénégal, Cap-Vert, Guinée et d'autres ethnies. Le père compte environ treize ethnies présentes.

On remarque que pour l'accommodement au langage, les Africains s'expriment par l'infinitif du verbe, pour exemple : « moy prier Dieu, moy aller à l'Église... » (Pellerat, p. 53). Il est à noter que le moment de l'action est précisé, soit avenir, soit passé. C'est ainsi que la communication se fit, et, par cette méthode de compréhension, il a été possible de transmettre l'enseignement (Pellerat, p. 53.)

Devant la difficulté pour certains de comprendre le français, les prêtres s'accompagnent d'interprètes dans l'enseignement de la croyance catholique, mais cela ne va pas sans problème, surtout celui de la bonne compréhension des choses dont parlent les prêtres. Souvent il est difficile pour les esclaves de trouver dans leurs langues la traduction d'un mot, il est nécessaire d'apporter une gestuelle appropriée ou encore de répéter maintes fois la même chose.

Le Père Mongin (Mongin et Chatillon, 1984), quant à lui en date de mai 1682, explique la situation mentionnée plus haut

« Quand les vaisseaux nous ont mis à terre ces pauvres gens, ce qui arrive plusieurs fois l'année, et qu'ils ont été distribués dans les cases des habitants, le Père missionnaire du quartier où sont ces nègres nouveau-venus, s'informe de quel pays d'Afrique ils sont : et si par exemple il trouve que celui qu'il voudra instruire est d'Ardes ou de Juda, royaume de Guinée, il dira à quelque nègre de son pays, qui est déjà chrétien, qu'il apprenne au nouveau-venu les principes du christianisme, et lui promettra récompense pour cela ».

Cela était d'une grande aide aux missionnaires qui, devant le nombre important de langues africaines était confronté à une complexité majeure, voir à une « chose infinie » consistant à devoir apprendre une multitude de langues Ce fut, en fait un avantage pour eux,

de convertir les nègres et de ne point avoir à apprendre leur langue. En ce qui a trait à la conversion des Indiens ordinaires de l'Amérique, il en est autrement, les pères « sont obligés d'apprendre leur langue, mais elle est très aisée et composée de mots faciles à prononcer ».

En témoigne la réflexion du Père Bouton qui précise que les Naturels ont déjà rencontré des étrangers de divers pays. De fait, leur langage en est imprégné et ils s'expriment, dès lors, à partir d'un certain baragouin qui, selon Prudent correspond à l'apprentissage d'un idiome « mixte » développé par les Caraïbes. Le R. P Bouton (1640) constate qu'il ne sera pas difficile de les instruire :

« Ils ont vn langage particulier que ie croy qui est fort difficile à apprendre ; mais en outre ils ont vn certain baragouin meflé de François, Espagnol, Anglois, & Flament, le trafic & hantise qu'ils ont eu avec ces nations leur ayant fait apprendre quelques mots de leurs langages; de sorte qu'en peu de temps on peut & les entendre & se faire entendre à eux, qui nous fera vn grand aduantage pour les instruire » (Bouton, p. 130).

Il poursuit en précisant que l'ancien nègre s'en acquittera jusqu'à ce que le nouveau nègre ait appris le français ; c'est ce qu'il fait assez rapidement.

5. Parole du « Juste » des Évangiles dans le contexte esclavagiste

Il est pertinent de préciser qu'en 1634, le père Raymond Breton entra au noviciat général fondé par le Cardinal de Richelieu. Un an plus tard, il embarque à Dieppe pour les missions d'Amérique. Il est accompagné de trois autres religieux de son ordre. Il s'agit des pères Pierre Pellican de Chartres, Nicolas Bruchi de Troyes et de Pierre Griffon de Reims. Le père Bruchi et le père Breton « arborèrent la croix » au quartier de M. Duplessis pour l'un et au quartier de M. de l'Olive pour l'autre.

En janvier 1641, le père Breton est envoyé sur l'île de la Dominique où il y demeura jusqu'en 1653, il écrit :

« J'y ai jeté les premières semences du christianisme. Mais je n'y ai baptisé que quatre personnes, dont trois moururent bientôt après, n'osant pas entreprendre davantage, d'autant que je ne voyais pas les moyens de les maintenir dans la créance que je tâchais de leur inspirer. Le R. P. Alexis d'Auxerre, capucin, vint le 24 de septembre 1646 pour m'aider, mais il fut rappelé le 8 novembre suivant. Dieu m'a fait la grâce que, tandis que j'ai été avec eux, ils n'ont point eu de guerre avec les nôtres, parce que, sachant de quelques vieillards leurs

mécontentements, je les faisais connaître à M. Houel, notre gouverneur, qui leur donnait toute satisfaction » (Breton. 1877, p. VIII).

Le Père Breton dû retourner en France à cause de problèmes de santé. Mais, il le précise dans sa lettre aux Caraïbes, si son corps n'est plus présent, son cœur y est toujours. Pour cause, et pour aider des missionnaires qui ont quelques notions de la langue, il a rédigé une Grammaire Caraïbes « qui comme la clef vous ouvrira le commerce avec ces pauvres Insulaires, vous apprendra leur langue pour leur apprendre votre foy, Votre charité, & votre patience, & répandra les Thrésors des graces... ».

L'auteur de la publication de la Grammaire de 1788 souligne que la langue caraïbe est sur le point de devenir une langue morte (Breton, 1877p. IX). Le père Breton s'est appliqué « à faire entrer cette langue sauvage tantôt dans le moule de la grammaire latine, tantôt dans celui de la grammaire française, et qu'il ait pris ainsi comme à tache de violenter un idiome qui ne se prête point à l'emploi des procédés aryens » (Breton, 1877 p. IX).

Le catéchisme caraïbe

Est également appelé *Sommaire des trois premières Parties de la doctrine Chrétienne* (Breton, 1664, p. 9).

Ce catéchisme a été gardé plus de dix ans en France. Il a été composé à l'Île de la Dominique, il a été conféré avec les anciens Sauvages ainsi que des Français les plus proches de la langue des Caraïbes afin de vérifier la traduction. C'est un document qui devait être en usage par la suite (Breton, 1664, p. 6). Cet ouvrage recueille l'ancien catéchisme du Diocèse de Paris, pratiquement mot pour mot.

Dans la Collection Linguistique Américaine, il est possible de lire : « Les ouvrages de ce religieux, l'un des premiers missionnaires aux Antilles, sont devenus fort rares. Ils sont d'autant plus précieux que la langue Caraïbe est aujourd'hui presque perdue, et que ce sont les seuls livres qui nous la donnent telle qu'elle était parlée avant l'arrivée des Européens » (Breton, 1664, p. 78).

Le père Breton a pu composer une chanson dans leur langue, c'est dire qu'il maîtrisait la langue des Caraïbes (Breton, 1664, p. 7).

Le père considère la langue des Caraïbes stérile pour le commerce. De ce fait, elle n'a pas de support pour la religion et encore moins pour la foi. Aucun terme ne peut exprimer

morale, vertu, vice sainteté, sacrement, péché, grâce, bref tout ce qui est en lien avec le christianisme (Breton, 1664, p. 6).

Ce manque d'équivalence de termes en Caraïbe pose un problème au père Breton. Il ne lui est pas possible d'écrire la quatrième partie du catéchisme.

À cet égard, L. V. Thomas (Thomas et Luneau, 2012) souligne que

« L'étude d'une langue africaine (mais à vrai dire, de toute langue) contraint donc celui qui en fait l'apprentissage à un certain exode culturel en l'obligeant à critiquer sa propre terminologie et à élaborer des systèmes, tant au plan de la morphologie que de la syntaxe, qui n'ont aucun répondant dans sa propre langue ».

Thomas précise que la recherche des structures socio-religieuses présente les mêmes difficultés. À cet effet, il donne l'exemple d'un missionnaire qui s'indigne qu'il n'y ait dans la langue bambara « aucun mot pour désigner le péché, la culpabilité, le regret, la pitié, la malédiction, le ciel et l'enfer » et qu'il n'y ait pas non plus de termes « pour désigner cette voix intérieure qu'est la conscience ».

Revenons au père Breton qui constate que cette « disette » empêche la rédaction de la quatrième partie qui concerne les sacrements, les vices et les vertus. Le père dit ⁴⁵:

« Je me suis servi (quoique rarement) de mots équivalents dans ces trois premiers que je vous donne : et que je ne prétends pas avancer toutes ces expressions pour des mots orthodoxes : puisque le Barbare de cet idiome n'est pas assez instruit pour comprendre des termes expressifs de nos mystères ».

Dans un souci de bien faire, et de partager le contenu de l'ouvrage, le père insiste sur des détails importants comme la prononciation, ou l'écoute attentive des sons afin de se former au langage ou autrement : « ils ne vous entendront pas, ou ils fe raillerontt de vous ». (Breton. 1664, p. 8).

Pour la recherche de ce qui suit, nous avons relevé le fait que, le père Breton insiste sur la notion d'amour, il écrit : « Surtout, je vous conjure de tout mon cœur d'aimer ces pauvres âmes : pour lesquelles Jésus-Christ a versé son sang ; de vous employer à leur *conversion*⁴⁶.

⁴⁵ « ie me fuis fervi (quoy que raremēt) de mots équiuallêts dans ces trois premieres que ie vous donne : et que ie n epretend pas auancer toutes ces expreffions pour des mots ortodoxes : Puifque le Barbare de cēt iodiome n'eft pas affez inftruit, pour cōpofer des termes expreffifs de nos myfteres ».

⁴⁶ Nous soulignons. « Sur tout ie vous coniuere de tout mon coeur d'aymer fes pauvres ames : Pour lefquelles Iefus-Chrift à verfé fon fang ; de vous employer à leur converfion ».

Nous soulignons ce terme de conversion, qui, à notre sens, demeure le maître mot de la conversion religieuse, aussi bien celle des Sauvages, que la conversion des noirs d'Afrique. En effet, en dehors des prêtres qui fouettaient leurs esclaves autant que les maîtres ne le faisaient, nous avons retenu le zèle et le dévouement des autres. Pour la plupart, ils ont pris en compte la « misérable situation » de ces « pauvres gens ».

À notre connaissance, nous n'avons pas lu ce verbe « aimer » dans un autre recueil, ou, peut-être a-t-il été mentionné intrinsèquement dans l'ouvrage concernant le père Claver.

Nous reproduisons intégralement *La Lettre* du père Raymond Breton adressée aux Caraïbes de la Dominique et auxquels le père précise « Mes chers amis ». Il s'agit d'une lettre écrite en français et traduite en caraïbe.

« Aux Caraïbes de la Dominique.⁴⁷

MES chers amis.

Plusieurs années se sont écoulées depuis mon départ de votre île, pendant tout ce temps-là, mon corps a été éloigné de vous, mais non mon esprit ni mon cœur, parce que vous êtes (comme nous) l'ouvrage de Dieu à son image et ressemblance. C'est le désir de salut de vos âmes qui m'avait porté à demeurer le premier avec vous. Et comme je ne puis plus vous instruire des mystères de notre foi (sans laquelle il vous est impossible d'aller au Ciel) par moi-même à cause de mes infirmités, j'ai traduit l'abrégé de notre croyance du Français en votre langue, afin que nos Pères et les vôtres qui iront les voir, puissent vous rendre ce bon office. Je vous conjure par notre ancienne amitié de bien les recevoir, lorsqu'ils iront à vous, de les écouter, lorsqu'ils vous enseigneront, et de leur obéir en ce qu'ils vous commanderont. Ils vous aimeront comme je vous ai aimés, ils souffriront vos faiblesses et vous feront volontiers plaisir. Je supplie JÉSUS mon Dieu, et le vôtre de vous en envoyer beaucoup, de vous toucher le cœur : et d'exaucer les prières continuelles que je fais pour vos *conversions*⁴⁸ : n'ayant autre désir que d'être toujours,

Mes amis,

Votre serviteur

Père Raymond.

⁴⁷ Texte original. « Aux Caraïbes de la Dominique.

MES chers amis Plusieurs années se font écoulées depuis mon départ de votre Île, pendant tout ce temps là, mon corps a été éloigné de vous, mais non pas mon esprit ny mon coeur, parceque vous estes (comme nous) l'ouvrage de Dieu à son Image & femblance. C'est le desir du falut de vos ames, qui m'auoit porté à demeurer le premier avec vous : Et cōme ie ne puis plus vous instruire des myfteres de nostre foy (sans laquelle il vous est impossible d'aller au Ciel) par moy mesme, à cause de mes infirmités, j'ay traduit l'abbregé de nostre croyance du François en vostre langue, afin que nos Peres, & les vostres qui vous iront voir, puissent vous rendre ce bon office. Je vous coniure par nostre ancienne amitié de les bien recevoir, lors qu'ils iront à vous: de les écouter, lors qu'ils vous enseigneront. Et de leurs obeyr, en ce qu'ils vous commanderont. Ils vous aymeront comme ie vous av aymé, ils souffriront vos foibleffes, & vous feront volontiers plaifir. Je supplie IESVS mon Dieu, & le vostre, de vos en enuoyer beaucoup, de vous toucher le cœur : & d'exaucer les prieres continués que ie fais pour vos cōuerfiōs : n'ayant autre desir, que d'estre toufiours.

Mes amvs,, Vostre seruiteur, Pere Raymond ».

⁴⁸Souligné par nous.

Dans cette lettre, nous retenons deux choses. Premièrement, le père mentionne que, bien qu'il soit éloigné, de ses amis, il supplie Jésus son Dieu d'exaucer ses prières pour leur *conversion*. La deuxième chose, le père « porte la parole » à travers l'utilisation de mots qui sont porteur de sens, et d'un certain langage, dans le sens où Lacan précise que l'analyste « porte la parole ». Et, de ce fait, il est possible d'avancer que cette parole fut perlocutoire et performative (Austin, 1970), dans le signifiant de la foi.

Mais, qu'est-ce que la parole ?

5.1. Les notions des parlers et l'apparition des créoles.

Chaudenson porte l'attention sur les stratégies de la colonisation qui consistent à déplacer quelques habitants (des exploitants agricoles) pour s'établir sur une autre île, en vue d'instruire les nouveaux colons de cultures différentes (Chaudenson, 2013, p. 3). En 1635, nous avons l'exemple de P. Belain d'Esnambuc qui quitte l'île de Saint-Christophe avec trois cents hommes, des gens d'expériences « accoutumés à l'air, aux travaux et à la fatigue du pays », pour s'installer à l'île de la Martinique. Aux dires de l'auteur, ces stratégies ont une incidence sur le plan linguistique. En effet, « ce sont des idiomes qui se sont constitués sans interventions de populations issues d'une autre colonie, antérieurement établie » (Chaudenson, 2013, p. 4). Ce fut le cas de Saint-Christophe. Ce sont les parlers de « première génération ». Dans un parler de deuxième génération, il est possible qu'un idiome d'un parler de première génération venant d'une ancienne colonisation ait pu jouer un rôle. C'est le cas du créole martiniquais, introduit à Saint Barthélémy par les achats d'esclaves faits à la Martinique, c'est un créole constitué.

Selon l'auteur, le créole n'existe pas avant le développement de la société de plantation.

Il y a à distinguer deux sociétés : la société d'habitation et la société de plantation.

Lorsqu'on parle de société d'habitation, c'est faire « référence à la domination locale ancienne de l'unité de production initiale des sociétés coloniales » (Chaudenson, p. 88). Ainsi, « Habitation » est « l'unité de production agricole » et « habitant » est « l'exploitant agricole ». Ce terme ne fait pas référence au lieu d'habitation. Cela viendrait du fait que les « habitants » ne sont pas propriétaires des terres, qui sont le bien des Compagnies. Se référant à F. Lautret-Staub (2001, p. 63), le mot viendrait du Moyen-Âge, « l'*habitatio* » médiévale

désigne « l'ensemble des obligations pesant sur les occupants d'un territoire ». F. Lautret-Staub poursuit,

« Dans la mesure où le concept d'*habitation* découlerait de l'*habitation* médiéval, il conviendrait de noter que dans les contrats coloniaux, l'accent est mis sur les droits de seigneurie. Il s'agit donc de baux et non d'actes de propriété que la Compagnie délivre pour l'occupation précaire de parties de son domaine ».

Pour ce qui est de la société de plantation, il s'agit d'un concept émanant des travaux d'anthropologues et d'économistes, souvent américains.

Ce terme de « plantation » caractérise la prospérité de la production agricole, c'est-à-dire les agro-productions coloniales, mais surtout l'augmentation la population servile. Selon Chaudenson, les deux phases dites « phase d'installation » pour la première et « phase d'exploitation » pour la deuxième représentent deux modes de vie et d'organisation sociale opposés.

6. Figure du « Juste » et « Parole de Dieu »

« C'est dans la parole que se trouve le germe de tous les changements » (De Saussure, 1995, p. 138).

La parole des prêtres transmise aux esclaves est la transmission de la « Bonne Parole », de la parole du « Juste » qui devient un élément important pour le christianisme selon Sachot (2007, p. 163). Ce rapport à la justice se retrouve indirectement dans la présentation freudienne de la religion.

S. Freud associe à la religion une triple fonction (Freud. 1971, p. 212). D'abord, la religion satisfait la curiosité humaine en fournissant des réponses aux questions des origines du monde. Ensuite, la religion apaise les craintes, et troisièmement elle dicte des préceptes et des interdictions.

Par rapport au contexte esclavagiste étudié, la parole qui vient se greffer à la religion de ceux qui la répandent vient aussi toucher cette triple fonction.

Premièrement, les Noirs découvrent l'histoire de Jésus dont la vie, « la mort et la résurrection sont des événements inscrits dans l'Histoire, [...], et deviennent ainsi figure de la victoire du Juste, nouveau point de départ de l'Histoire, principe archétypiel du Salut (I cor 15) » (Sachot, 2007).

Deuxièmement, sans doute est-ce à la « seconde mission que la religion doit la plus grande partie de son influence [...], quand il s'agit d'apaiser la crainte de l'homme devant les dangers et les hasards de la vie, ou de lui apporter quelque consolation dans les épreuves. [...] » (Freud, 1971, p. 213). Face à leur situation de transbordés et d'hommes asservis, le discours évangéliste des missionnaires apporte un soulagement psychique, entraînant sûrement un changement dans leurs meurtrissures.

Et, enfin, « c'est du fait de sa troisième fonction [...] qu'elle formule des préceptes, des interdictions, des restrictions ... » (Freud, 1971, p. 213), que, selon nous, les esclaves dans leur conviction de Salut, les accepteront.

De cette triple fonction, dans ce contexte spécifique, nous ajoutons une fonction supplémentaire qui englobe les autres : la parole convertit. Elle a pu aider à la conversion par l'élan des esclaves qui se sont reconnus à travers ce Jésus en croix qui leur était présenté comme celui qui souffre et donne sa sueur et son sang pour sauver chacun. Comme l'avance Sachot, cette « figure du "Juste" a été un élément important dans la naissance du christianisme » (Sachot, 2007, p. 135). La figure du crucifié a provoqué la reconnaissance et l'adhésion au christianisme. Ce qui a pu aider à construire et à donner sens à l'histoire personnelle des Africains déportés, du moins à certains.

Selon nous, cette même parole a été la mise en acte d'un langage par chaque esclave, car la puissance de la parole émise par les missionnaires, indubitablement, a eu un impact sur les esclaves. Cela dit, S. Freud (1925, p. 11) avertit, tout de même que le retour au côté magique n'en demeure pas moins possible :

« D'ailleurs, ne méprisons pas le Verbe ! Il est un instrument de puissance, le moyen par lequel nous communiquons aux autres nos sentiments, le chemin par lequel nous acquérons de l'influence sur les autres hommes. Des paroles peuvent faire un bien qu'on ne peut dire ou causer de terribles blessures. Certes, au commencement était l'acte, le verbe ne vint qu'après ; ce fut sous bien des rapports un progrès de la civilisation quand l'acte put se modérer jusqu'à devenir le mot. Mais le mot fut cependant à l'origine un sortilège, un acte magique, et il a gardé encore beaucoup de sa force antique ».

C'est dire qu'il ne faudrait pas se surprendre que les missionnaires étaient quand même soucieux, voire inquiets, de superstitions tant chez les dits Sauvages⁴⁹ que chez les déracinés⁵⁰.

⁴⁹ cf. Partie 2, 2. De la religion des Sauvages ou de leurs superstitions.

⁵⁰ cf. Partie 2, 2.2 Les croyances des esclaves noirs.

7. Comment la parole agit en acte

Durant cette étude, nous avons relaté la relation entre les missionnaires, leur mission, leur méthode d'évangélisation, les infidèles en général et les esclaves en particulier.

Il apparaît que les infidèles écoutaient les missionnaires, allant jusqu'à réclamer leur présence comme ce fut le cas pour le père Breton avec les Caraïbes de la Dominique ou encore les esclaves noirs réclamant le baptême.

Comment et pourquoi un tel agissement ? Qu'est-ce qui a pu amener ces personnes païennes à avoir une telle attitude ? Sachant, comme nous le verrons dans un autre chapitre, et, contrairement à la pensée unique, que les esclaves avaient une religion, comme nous le verrons dans un autre chapitre, était-ce le propos ou les paroles qu'employaient les prêtres ? Peut-on avancer que la prédication a réellement eu un effet sur la conscience des Caraïbes ou des Noirs ?

Ce questionnement nous invite à nous pencher sur l'ouvrage de J. L. Austin qui nous explique que « produire une énonciation c'est exécuter une action » (Austin, p. 52), autrement dit, parfois l'énoncé est lui-même un acte qu'il désigne, c'est-à-dire, « dire quelque chose, c'est faire quelque chose » (Austin, p. 109). Il y aurait une production de son, de mots entrant dans une construction et douée d'une *signification* (meaning) dans le sens philosophique, c'est-à-dire : sens et référence.

Ainsi, l'auteur baptise-t-il l'acte de dire quelque chose comme l'exécution d'un acte locutoire (Austin, p. 109) dans lequel est utilisé le discours.

Toutefois, le discours a de nombreuses fonctions ainsi que des manières employées. C'est pourquoi, « l'acte sera très différent suivant les manières et selon le sens dans lequel, en chaque occasion nous "l'utilisons", la différence est considérable entre le conseil, la simple suggestion et l'ordre effectif ; entre la promesse au sens strict et l'intention vague » (Austin, p. 113). C'est ce que l'auteur nomme l'acte "illocutoire " en tant qu'"usage conventionnel", en ce sens qu'il intervient dans une "formule performative".

Au regard de ces actes, "produire" un acte locutoire, c'est en produire un troisième. En effet, « dire quelque chose, provoquera souvent – le plus souvent- certains effets sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore. Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention, ou le propos de susciter ces effets » (Austin, p. 114).

À la lumière de ces précisions de philosophie linguistique, et en ce qui a trait à notre étude, nous constatons que l'analyse de l'auteur corrobore l'idée que nous avons de l'évangélisation des prêtres. Ces derniers portaient la parole et celle-ci était employée comme acte. Leurs propos avaient une intention en vue de susciter des effets.

Notre insistance à ce propos est que l'auteur nous informe que « certains actes perlocutoires ont toujours des suites plutôt que des objectifs ». À ce stade, ne peut-on pas aller dans ce sens et avancer que la parole des missionnaires a eu un effet performatif ayant pu inciter les esclaves à une conversion, c'est-à-dire que du dire des prêtres, il s'en est suivi un faire⁵¹ ?

Conclusion

En présentant ce chapitre, c'est montrer l'importance de la parole et du langage. La parole outil de communication et d'échange devait nécessairement être étudiée au sein des nouvelles sociétés qui étaient en voie d'évolution.

Si au départ, comme le montre les auteurs de la linguistique, l'apprentissage de la langue dite créole se faisait directement par l'intermédiaire du maître, à l'ère des sociétés de production agro-industrielle il en fut autrement. Le nombre d'esclaves devenant trop important, cela mettait la distance entre le maître, sa famille et les Noirs, surtout ceux des champs. Cependant, la connaissance du créole était synonyme d'intégration à la société coloniale et également à l'instruction des mystères religieux.

Il était important pour les missionnaires de connaître les parlers des Noirs. Rappelons que le souci premier de trouver des interprètes (cf. p. 118 – 120 et 127 du présent texte) le manifeste clairement. À ce sujet, le père Breton a montré que les interventions, les actions, les œuvres laissés ont été concluantes. Il eut ce grand mérite d'avoir laissé les ouvrages à ces successeurs. Quand bien même il s'est agi des Caraïbes, il n'en demeure pas moins que d'autres missionnaires se sont appliqués à œuvrer avec autant de zèle sinon plus auprès des esclaves Noirs.

Le message chrétien ne pouvait pas se répandre s'il n'y avait pas d'écoute. Pour ce faire, il appartenait donc aux missionnaires d'éduquer les esclaves au nouveau langage, on peut dire

⁵¹ Reprenant la lecture freudienne du rapport entre l'acte au commencement, puis le verbe qui s'ensuivit, il devient pertinent de se demander à quand le mot, sans ce côté d'acte magique ?

que tant l'instruction que l'éducation se sont réalisées par la puissance de la parole émise pour certains dans la charité et dans un amour inconditionnel. C'est la Parole du « Juste ». Juste devant être compris comme faire, exécuter appliquer ce que l'on dit, annonce ou énonce. Ainsi, c'est la Parole de Jésus qui crée, à notre avis, un caractère homonymique puisqu'Elle est une voix qui est voie et, la voie qui se fait voix.

Chapitre IV. Dieu façonne les chrétiens à l'image de son Fils Jésus ⁵²

Dans un souci de compréhension, il convient de porter une précision au regard des termes utilisés dans ce chapitre.

Le dieu judéo-chrétien modèle les Hommes à l'image de celui qu'il reconnaît comme son fils Jésus dit le Christ. Qui est ce dieu ? Quel est son nom ?

1. Dieu et la révélation de son Nom.

On retiendra divers cultes comme ceux assignés aux phénomènes naturels ou encore le culte des ancêtres fondateurs de lignages et de clans, aux esprits bienveillants qui seront placés en des lieux naturels ou aux croisées des chemins. Et puis, il y a le fétiche, objet de composition artisanale fait d'éléments du monde végétal, animal, minéral faisant un symbole de toutes les forces cosmiques en acte dans le monde (Thomas et Luneau, 2012, p. 132). « Le fétichisme nous dit l'auteur, répond à un besoin de l'homme concret qui, dans les conflits et les menaces qui sont le lot de sa vie quotidienne, tend à multiplier autour de lui les protections que sa sécurité exige » (Thomas et Luneau, 2012, p. 132).

Pour finir, il reste la situation de l'homme face à un monde de puissances invisibles dominées par l'Être suprême, source de toute vie, qui selon les cultures traditionnelles africaines⁵³ se tient loin des hommes et ne reçoit pas de cultes.

Dieu révèle-t-il son nom ? Dans la Bible, Exode 3,13-15, Dieu ne se nomme pas. S'il consent à le faire, c'est à son initiative seule. Dieu dans Genèse, invite Adam à nommer les animaux, dans le sens de domination. Nommer, c'est aussi créer un lien, c'est mettre en relation. Selon Thomas, « être nommé c'est accepté d'être dépendant de celui qui nomme » (Thomas et Luneau, 2012, p. 133). Dieu ne dépend de personne, lui seul est créateur. Mais, quand il accepte de se nommer, c'est parce qu'il invite l'homme à entrer dans le jeu d'une « alliance » que lui-même propose et dont il demeure l'ultime garant. Avec l'« alliance », la relation change de sens.

⁵² Rm 8,29; Rm 12,1-2; Gal 5,16-25;22-24; Ph 1, 9-11; 1 Jn 3,2.

⁵³ Ce sujet sera vu plus en détail dans la Partie 3.

L. V. Thomas, remarque une analogie de certaines traditions africaines, ainsi chez les Dangaleat du Tchad, Dieu ne peut être l'objet d'aucune invocation, son nom est ignoré. On ne le sait, car lui-même ne se nomme.

De son côté, Michel Benoît (2014) explique qu'« avant, les Juifs appelaient Dieu, Dieu, ils n'avaient pas vraiment de nom, Jésus lui l'appelle « Abba » (mon petit papa). Il n'est pas nécessaire de négocier avec "Abba" parce qu'il nous aime. Ce n'est pas la peine de faire la liste de nos misères, parce qu'il les connaît ».

De même, dans Exode, Dieu ne se désigne pas d'un nom habituel. Lorsque Moïse lui demande ce qu'il devra répondre aux Israélites demandant à connaître Son Nom, Dieu lui dit : « Je suis celui qui est ». Dieu dit encore à Moïse « Tu parleras ainsi aux Israélites : Yahvé⁵⁴, le Dieu de vos pères [...]. C'est mon Nom pour toujours, c'est ainsi que l'on m'invoquera de génération en génération » (Bible de Jérusalem, Ex 3,13-15). Il en fut ainsi, en témoignent les récits bibliques. Dans le Nouveau Testament, la relation à Dieu change avec la venue du Messie Jésus.

2. Dieu reconnaît Jésus comme son fils.

Dans l'évangile de Mt 3, 17, une voix fait entendre que Jésus est son fils bien-aimé : « ¹⁶Aussitôt baptisé, Jésus remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent : il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. ¹⁷Et voici qu'une voix venue des cieux disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur ». Puis, en Lc 3, 22 quand tout le peuple eut été baptisé et, au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait en prière, le ciel s'ouvrit et l'Esprit Saint descendit sur lui sous une forme corporelle, telle une Colombe. Et du ciel vint une voix : « Tu es mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toute ma faveur ».

Si le Père reconnaît un fils en Jésus, ce dernier fait de même, il reconnaît son Père, Jn 5, 18. Alors qu'on lui reproche de pratiquer des guérisons le jour du sabbat, il dit : « Mon Père Travaille toujours et moi aussi je travaille ».

⁵⁴ Note de bas de page dans la Bible : Yahvé n'est pas un nom, mais une forme archaïque du verbe être.

Une des particularités de cette relation père-fils dans le christianisme relève de l'adresse faite à Dieu comme à un « papa » - traduisant l'araméen *abba*. Ainsi, le passage de Rm 8, 15 s'avère significatif à cet égard, en tant qu'inusité par rapport à l'Ancien Testament :

«¹⁴En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. ¹⁵Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptif qui nous fait nous écrire : Abba, Père ! ¹⁶L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. ¹⁷Enfants, et donc héritiers, héritiers de Dieu et co-héritier du Christ, puisque nous sommes avec lui pour être aussi glorifiés avec lui ».

Paul poursuit en explicitant que ce lien entre Jésus et son Père, resurgit directement sur la relation de filiation propre à chaque croyant. De même qu'un père ne fait pas de son fils un esclave, ce lien privilégié fils - abba (papa) inscrit une véritable filiation.

«⁶Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! ⁷Aussi n'es-tu plus esclave, mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu »⁵⁵ (Ga 4, 6-7).

L'homme converti se trouve inscrit en tant que fils et héritier de Dieu par son lien avec Jésus.

La conversion, dans le contexte esclavagiste, nous l'avons vu, consiste à faire connaître la vraie foi. Plus encore, selon le père Mongin, c'est faire « entrer par la porte du christianisme » et assurer en priorité le sacrement du baptême. Sacrement permettant de « Vivre en enfants de Dieu », dans l'ici et maintenant : «² Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'Il est » (1 Jn 3,2).

Mais, nous dit J. Lacan, « un Dieu, ça se rencontre dans le réel. Comme le réel est inaccessible, ça se signale par ce qui ne trompe pas, l'angoisse » (Lacan, 2005, p. 92).

Convertir l'infidèle, selon le père Mongin, c'est « faire changer de religion » en faisant connaître les imperfections de celle de l'ancienne et les raisons de la perfection de celle qu'on veut faire prendre. De fait,

⁵⁵ Notons que l'esclavage dont parlent les Évangiles ne correspond pas à l'esclavage physique que vivent les esclaves africains.

«²² à savoir qu'il faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes,²³ pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement²⁴ et revêtir l'*Homme Nouveau*⁵⁶ qui a été créé selon Dieu, dans la justice, la sainteté de la vérité » (Ep 4, 22-24).

Si comme l'avance Lacan, « l'angoisse est ici le signe d'une béance existentielle » (Lacan, 2005, p. 75), dans le contexte de notre étude, il faut ajouter le fait que le voyage de la traite fut un gommage sans mesure, et que les esclaves ont connu une dépossession totale. Ils se sont trouvés dans un re-codage existentiel, si nous pouvons dire cela ainsi. Ils ont été dans un re-nouveau, devant réapprendre les éléments essentiels de l'existence. Au sortir du « vaisseau négrier matriciel » (Glissant 1997), ils durent re-naître dans un lieu autre, sans lien affectif, mais dans un environnement violent et sanglant, pour la plupart sans mère ni père, sans lieu réel d'habitation. Ainsi, ils étaient dénudés de tout, vivant une situation d'orphelin (Nonone, p. 70). C'était une réalité de misère et surtout une réalité d'angoisse. Ainsi, de cette situation du noir esclave, c'est-à-dire du point zéro ou encore du point inconstitué, doté des éléments qu'il possède, c'est-à-dire ses images, sa structure imaginaire. Il aura à se construire pour ne pas dire à se re-construire (Lacan, 1998). Jusque dans leur enracinement dans des structures de parenté aussi fondamentales que celle de la filiation, de la maternité et la paternité.

La seule voie de "compassion" semble être celle que certains missionnaires ouvrent par leurs voix, autrement dit par la Parole Vivante de Jésus le Christ.

Ici, il convient de relater la pensée de S. Freud (Freud, 1973) qui nous amène à ce sur quoi se fonde ce qui était pour lui une illusion c'est-à-dire la religion. Pour sa part, J. Lacan la nomme l'Église (Lacan, 2005, p. 75).

Dans l'enchaînement de ces propos, et tenant compte de la situation des esclaves qui se retrouvent dans une condition d'orphelins, il importe, de porter son attention sur le fait que selon Freud, il existerait un lien entre la croyance en un dieu et le désir chez l'adulte de la protection paternelle originelle.

En effet, la question du père est au centre de la doctrine freudienne. Doctrine que Lacan reprend : « le père primordial est le père d'avant l'interdit de l'inceste, d'avant l'apparition de la Loi, de l'ordre des structures de l'alliance et de la parenté, en un mot d'avant l'apparition

⁵⁶ Nous soulignons.

de la culture » (Lacan 2005, p. 87). Nous reviendrons plus en détail dans la Partie 3 sur le mythe du père selon Freud et sur la fonction du père selon Lacan.

Conclusion.

Dans ce chapitre, il a été question d'un Dieu ayant figure d'un lien privilégié avec Jésus. Ce lien s'est exprimé par le terme *abba* qui ouvre à la possibilité d'une nouvelle filiation. Or, la situation d'orphelin propre aux esclaves favorisa la quête de filiation.

En se voulant être baptisé, par voie de fait, on devient chrétien fils de Dieu comme frère et sœur de Jésus, le fils de ce Dieu qui est présenté comme son papa-abba-Père.

Cependant, il ne suffit pas d'être baptisé, il importe de suivre l'exemple de Jésus. Pour les esclaves, c'est écouter ses paroles transmises à travers l'évangélisation des prêtres mus par le zèle apostolique.

Les esclaves, nous l'avons déjà mentionné, avaient comme lien d'attachement la relation et les échanges avec les missionnaires, ou leur porte-parole, qui pouvaient se faire parole dans leur langage.

Ce lien était un lien paternaliste, tant le père Breton, que le Père Mongin que le père Claver. Pour la plupart, il s'agissait de « mes chers enfants », « nos pauvres nègres ». Quant aux esclaves, les missionnaires étaient leur « père », celui qu'ils respectaient, qu'ils saluaient. Celui à qui ils se confiaient, ou encore celui qui les défendait, étant reconnu comme *protecteur, avocat, maître et père*⁵⁷. Ou encore le père Claver qui se *considérait comme la mère la plus tendre pour les nègres*⁵⁸. Rappelons la réflexion du père Breton relative à la compassion qu'il recommande au regard de l'abandon des Sauvages⁵⁹.

À notre sens, cette relation symbolise des liens de parenté en rapport avec une quête de filiation physique et/ou divine.

⁵⁷ C'est nous qui soulignons.

⁵⁸ Chapitre II. Partie 2 de ce document.

⁵⁹ Chapitre I. Partie 2 de ce document.

*« L'amour c'est ce qui nous libère, nous débarrasse de la croyance que nous sommes
les uns pour les autres des étrangers ».*
(Lacan, 2001, p. 133).

Partie 3. Une illusion de la puissance de la religion

Pour l'intelligence de ce qui suit, il importe de se rappeler du lieu d'où l'on parle. L'approche faite par É. Glissant, (1990) nous semble la plus appropriée pour rapporter les faits de ce déportement des Africains, qu'il nomme expérience, vers les Amériques appelées Nouveau Monde ; ce qui pétrifie, dit-il, sans doute, est-ce l'inconnu qui fut affronté sans préparation ni défi.

C'est par une succession de faits violents, que nous avons vus précédemment, que le Noir africain se retrouve aux Iles d'Amérique. Cette histoire est formulée sous les écrits d'Édouard Glissant dans le chapitre *La Barque ouverte* (Glissant, 1990, p. 17). Il est écrit :

« La première ténèbre, dit-il, fut l'arrachement au pays quotidien, aux dieux protecteurs, à la communauté tutélaire. [...] La deuxième nuit fut de tortures, de la dégénérescence d'être, provenue de tant d'incroyables géhennes. Supposez, si vous le pouvez, l'ivresse rouge des montées sur le pont, la rampe à gravir, le soleil noir sur l'horizon, le vertige, cet éblouissement du ciel plaqué sur les vagues. Vingt, trente millions, déportés pendant deux siècles et plus ».

Le terrifiant, annonce Glissant, est « du gouffre ». Ce gouffre est la barque/vaisseau qui dissout l'être Noir, le précipite dans « un non-monde ». Glissant le nomme la « matrice, le gouffre-matrice », « productrice de toute unanimité à venir » puisque chacun est seul dans sa souffrance, mais partageant l'inconnu avec les autres qui ne sont pas encore re-connus. La barque, le lieu d'une re-naissance, fut « enceinte d'autant de morts que de vivants en sursis » (Glissant, 1990. p. 18).

Cet exil est synonyme de déracinement, d'un arrachement de la souche provoquant une rupture du lien social, perte de l'identité et de ce fait, la filiation est rompue. Cependant, nous avons vu qu'il était nécessaire de mettre en place et au plus vite un outil de relation, ce fut une langue, le créole pour obéir aux maîtres et apprendre à prier Dieu.

Par la suite, les conditions de vie ou de survie dans les plantations demeuraient relatives. Considéré comme une chose, dépouillé de tout, l'esclave noir a dû se reconstruire afin d'être reconnu comme être humain. Une question se pose : dans quelle mesure cette reconstruction n'a-t-elle pas été en lien avec la notion de croyance religieuse ou encore, dans un rapport infantile avec le père, dans un rapport de protection ?

À cette étape de notre recherche, nous abordons la partie essentielle que nous désirons approfondir et qui entame l'analyse proprement dite. Comment et pourquoi l'homme noir, africain d'origine, déraciné, rendu esclave en un autre lieu, en est-il venu à demander le baptême et, à se convertir à la Parole de Jésus, ou peut-être à ce qui pouvait être entendu comme parlant de ce qu'est une parole ? Ceci demeure la question essentielle à laquelle nous tenterons d'apporter une réponse. Alors, que s'est-il passé ? Comment cette conversion s'est-elle opérée ?

Pour répondre à ce questionnement, il convient de situer la question et de préciser du lieu duquel on parle et l'état du lieu. Pour ce faire, notre présentation se répartit sur une palette de trois chapitres qui invite à se pencher sur une relecture des termes de la religion, telle sera notre chapitre premier dans lequel il est nécessaire et essentiel dans un premier temps de préciser le terme religion. La conversion s'est-elle opérée vers une religion ? Mais qu'est-ce qu'une religion ? Qu'est-ce que la superstition ?

Nous étayerons nos propos principalement à l'aide des ouvrages de G. Filoramo, de S. Freud, M. E. Spiro, É. Benvenise et de M. Sachot.

Dans un deuxième temps, nous abordons l'expérience d'une conversion chrétienne avec Tertullien. Le philosophe Charles Munier nous informera de l'expérience de Tertullien.

Enfin, il convient de se pencher sur les cultures traditionnelles africaines afin de prendre en compte le déracinement, la coupure radicale, tant sur le plan géographique, que sur le plan psychique, sans ignorer la dévastation des tissus de filiation.

Bien qu'ils aient été démunis de tout, ils se sont approprié des valeurs issues des Évangiles que les missionnaires leur ont transmises, leur permettant ainsi de se maintenir dans une condition humaine.

Le chapitre deux s'ouvre sur la compréhension du besoin du père. Nous verrons, dans un premier temps, comment le traumatisme a engendré l'affect d'angoisse qui se traduit par un besoin d'être aimé. (Freud 2011, p. 67). Nous avons soulevé le problème de filiation, aussi, dans un deuxième temps, nous montrerons comment le signifiant « amour » permet une substitution du père physique au père céleste. Ce deuxième chapitre est composé à partir des ouvrages de S. Freud et de J. Lacan.

Enfin, le troisième et dernier chapitre se présente à partir d'un fondement relatif à une impossible christianisation des esclaves noirs sera éclairé à la lumière des ouvrages de G. Debien., P. Delisle et de J. F. Niort.

Chapitre I. Relecture des termes de la religion

1. Définition de la religion

Le terme "religion" soulève moult controverses. M. E Spiro (1972, p. 112) avance que « les anthropologues n'ont pas de culture commune ». Quand bien même ils s'accorderaient, ils ne le sont pas du tout sur les notions auxquelles le mot "religion" devrait renvoyer. Il semblerait qu'il y ait une « part d'affectivité » qui entre dans les discussions, comme des attitudes personnelles que les anthropologues introduisent dans l'étude de la religion. (Spiro, p. 112). De fait, la part de sensibilité suscite « consciemment ou inconsciemment une grande part de ces controverses ».

Problèmes de définition et d'explication

Le problème qui se pose est celui de la reconnaissance que tel ou tel peuple a ou n'a pas de religion. Ou encore, la reconnaissance que tel peuple a une religion (ce qui est "bien") et que tel autre a des superstitions (ce qui est "mal"). De fait, et nous sommes en accord avec l'auteur, « la prémisse "sans religion" n'entraîne pas la conclusion, "donc superstition" ou encore "pas d'intégration sociale" ». Pourtant, n'est-ce pas ainsi que les choses ont évolué pour les esclaves noirs d'Afrique qui, ne connaissant pas Dieu ou le christianisme, aux dires de certains missionnaires, n'avaient pas de religion ? À leurs yeux, leurs croyances ne relevaient-elles que de pratiques païennes, de superstitions ? Mais alors, pourquoi a-t-il été question de conversion : article XI de 1635 ? Même parmi les missionnaires, l'exemple du Père Mongin montre qu'un doute subsistait puisqu'il utilise l'expression "quasi jamais". La facilité de la conversion « est qu'ils n'ont pas besoin de changer de religion pour embrasser la nôtre, car ils n'en avaient quasi jamais eu aucune » (Mongin et Chatillon, p. 85).

Cette conversion a-t-elle été vraiment si facile, alors que des comportements moins admis par les missionnaires persistaient et que ce missionnaire cité se confie en écrivant :

« [...] venir mourir dans un emploi qui étant de soi le plus pénible de tous ceux de la Compagnie, a paru aussi le plus propre à me faire espérer que Dieu me fera miséricorde à la fin de ma vie » (Mongin et Chatillon, p. 6).

1.1 La religion selon Filorama

Selon G. Filorama (2007 p. 74) le terme « Religion » est considéré comme « un aspect de la vie qui est fondamental pour la compréhension de l'être humain et des rapports culturels et sociaux qui relient les individus entre eux ». C'est aussi, une catégorie interprétative, dotée de son histoire particulière à l'intérieur de l'histoire de la culture occidentale et de la tradition judéo-chrétienne qui la caractérise. La catégorie de religion a été usitée dans un premier temps pour un point de vue, avant tout, centré sur l'Europe et sur le christianisme. Durant les conquêtes coloniales et missionnaires, la catégorie de religion a élargi sa perspective des phénomènes venant d'autres traditions.

Dans un autre temps, la tradition fondée sur une dialectique particulière qui consiste à une remise en cause de son propre point de vue, dès lors il y a confrontation d'une perspective différente avec l'Autre que soi ; c'est la remise en cause du préjugé ethnocentrique (Filorama p. 77). De fait, Jonathan Z. Smith, cité par l'auteur, fait remarquer

« que cette "religion" n'est pas une catégorie innée, étant donné que cette catégorie aurait été imposée à des réalités qui lui sont réfractaires comme les religions indigènes [...], par des observations externes, depuis les colonialistes du XVI^e siècle jusqu'aux chercheurs des XIX^e et XX^e siècles » (Filorama, p. 78).

Ainsi, conclut l'auteur, « religion » n'est donc qu'une création du chercheur, qui en aurait fait un usage idéologique et politique (Filorama, p. 78).

Ce terme « religion » vient du latin *religio*. Il a connu des transformations avec l'apparition du christianisme, particulièrement en rapport avec *superstitio*, et des changements fondamentaux de l'Antiquité au Moyen Âge. Au cours de son histoire, le terme religion a plusieurs significations. L'auteur précise l'ambivalence du terme reconnue par les anciens. Il y aurait « deux explications étymologiques, contrastantes, mais complémentaires. D'une part, l'aspect "objectif" de religion en tant que renvoyant à l'ensemble des rapports établis à travers le culte avec les dieux, et d'autre part, l'aspect "subjectif" selon lequel *religio* désigne l'observation scrupuleuse des pratiques » (Filorama, p. 79).

Le substantif *religio* est mis en rapport avec deux verbes : *religar* (lier, fixer, nouer) et *religere/releger* (re-cueillir, re-lire). Cicéron définit la religion comme la préoccupation et la crainte ou la vénération d'une quelconque nature supérieure appelée divine (Filorama, p. 79). Ce terme indiquait dans la religion romaine soit l'attitude du Romain pieux envers ses dieux

dans l'accomplissement des actes fondamentaux du culte privé ou public, soit l'ensemble même de ces actes. Ainsi, *religio* est comme un culte des dieux et conséquemment "religion" d'un peuple comme ensemble des cultes qu'il pratique (Filoramo, p. 79). L'auteur met l'accent sur le fait que le terme latin ne connaît pas le caractère abstrait et global de notre "religion". Aussi, le christianisme a repris et réutilisé la "religion" soit dans un sens positif se l'appliquant à lui-même, soit dans un sens négatif, désignant "superstitions" les religions des autres.

1.2. La religion selon S. Freud.

Dans un souci de réconcilier les hommes avec la civilisation, S. Freud (1973 p. 43-44) aborde la genèse de la religion qui selon lui est liée à la culture et à son utilité pour l'humanité en tant qu'elle donne du sens à la vie. Freud avance que les hommes aspirent à la consolation et pour calmer l'angoisse et la détresse, ils vont « humaniser » la nature. Ainsi aborde-t-on l'élaboration psychique de la peur.

Freud précise que le jugement qu'il porte sur l'humanité fait suite aux résultats qu'il a obtenus en étudiant les démarches psychiques réalisées par l'individu durant son évolution de l'enfance à l'âge adulte. (Freud, 1973, p. 51). Ainsi, il existerait un lien entre la croyance en un dieu et le désir chez l'adulte de la protection paternelle originelle.

Le *prototype infantile* consiste à se retrouver dans la situation de détresse infantile en face des parents dont l'enfant espère amour et protection. L'homme, face à cette toute-puissance, lui donne le caractère du « père », il en fait des dieux.

Aussi, les dogmes ne sont ni les résidus de l'expérience ni le résultat de la réflexion, mais ne sont que des illusions c'est-à-dire la réalisation « des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ». Cela ne signifie pas que c'est une erreur, mais elle obéit à une logique de désir et non à une logique de vérité. Freud souligne que l'illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, à savoir irréalisable ou en contradiction avec la réalité. Ainsi il appelle

« Illusion, une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée dans le réel » (Freud, 1973, p. 45).

De fait, l'angoisse humaine s'apaise dans la pensée de la puissance de la Providence Divine et avec elle la réalisation de la justice et surtout la prolongation de l'existence terrestre dans un lieu motivé par la réalisation d'un désir. Nous pensons que c'est effectivement dans cet esprit que la religion catholique chrétienne a été enseignée aux esclaves noirs durant la période servile.

1.3. La religion selon M. E. Spiro

Il ne peut en résulter une définition universelle puisque les sens variés du terme « religion » sont incrustés dans l'histoire. Ainsi, une définition doit prendre en compte le critère d'applicabilité interculturelle, mais également tenir compte de la définition intuitive que donne de sa religion telle ou telle société (Spiro, p. 116).

À partir de cet état de fait, pour Spiro, « toute définition du mot « religion » qui n'intègre pas comme variable clé, la croyance en des êtres surhumains [...] ayant le pouvoir d'aider l'homme ou de lui faire du mal va à l'encontre de cette intuition ».

À partir du fait que la religion est une institution culturelle et que toutes les institutions ont des moyens de « satisfaction » des besoins, l'auteur définit « la religion comme une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec des êtres surhumains, dont la culture, postule l'existence » (Spiro, p. 121).

Toutefois, ce qui diffère la religion des autres institutions à fondement culturel est la référence à des êtres surhumains. Toutes les institutions se composent d'un *système de croyances* (organisation durable se référant à un ou plusieurs aspects de l'univers), d'un *système d'actions* (organisation durable de modèles de conduite pouvant satisfaire des besoins) et d'un *système de valeurs* (organisation durable des principes). Selon Spiro, « la religion diffère des autres institutions en ce que les trois systèmes qui la constituent se réfèrent à des êtres surhumains » (Spiro, 123).

En ce qui a trait à la croyance religieuse, « tout système religieux consiste, en premier lieu, en un système cognitif, c'est-à-dire en un ensemble de postulats explicites et implicites au monde surhumain et aux relations que l'homme entretient avec lui » (Spiro, p. 126). Si ce système cognitif est acquis par les membres d'un groupe (niveau collectif), il devient « un système de croyance défini par la culture » au niveau individuel. Intervient ici, la notion de

« besoin ». Quel serait ce besoin ? La notion de besoin sera vue en détail dans le chapitre II de cette partie, plus particulièrement en lien avec le père.

Pour sa part, Spiro avance qu'un

« "besoin"⁶⁰ au sens de désir peut présenter la motivation de base de l'acquisition d'une croyance apprise, mais il ne peut pas prouver qu'elle soit vraie. De même un besoin, au sens de nécessité fonctionnelle de la société, peut expliquer la nécessité d'une certaine sorte de postulat(s) religieux, mais, même si l'on reconnaît ce besoin et qu'on veut le satisfaire, il n'explique pas pourquoi on considère le postulat comme vrai » (Spiro, p. 127).

De plus, la croyance en la religion viendrait du fait qu'il y ait eu des « expériences sociales » en conformité avec des croyances de bien-fondé.

Deux scientifiques, Durkheim et Freud reconnaissent que les racines de la croyance religieuse se trouvent dans l'expérience qui comporte une dimension sociale, même s'ils ne sont pas d'accord sur le contexte structurel de cette expérience.

« Selon Durkheim (1954), les deux attributs fondamentaux des dieux, lesquels sont des êtres plus puissants que l'homme et dont l'homme dépend sont des attributs fondamentaux de la société, c'est dans la société que l'homme fait l'expérience de ces attributs. Ils sont personnifiés par des êtres surhumains ou des autres » (Spiro, p. 127).

Quant à Freud (1973, p. 25), il précise que

« De même l'homme ne fait pas des forces naturelles de simples hommes avec lesquels il puisse entrer en relation comme avec ses pareils - cela ne serait pas conforme à l'impression écrasante qu'elles lui font -, mais il leur donne les caractères du père, il en fait des dieux ».

La conclusion de Spiro⁶¹ est que « la société est donc, pour Freud comme pour Durkheim, la cause de l'ancrage de la croyance religieuse ». Cependant, l'auteur pointe l'attention sur le fait que c'est Freud et non Durkheim, qui lie cette expérience à une unité structurelle précise : la famille (Spiro, p. 128). De fait, c'est « dans le contexte de la famille que l'enfant fait l'expérience d'êtres puissants, à la fois bienveillants et malveillants, qu'il peut parfois amener [...] à accéder à ses désirs ».

⁶⁰ Confondre besoin et désir laisse entendre assez clairement qu'il ne saurait s'agir d'une lecture psychanalytique, à tout le moins d'un point de vue lacanien sérieux.

⁶¹ De nouveau, l'auteur confirme une lecture sociologique qui ne cerne peu l'apport freudien.

1.4. Benveniste et Sachot : religion et scrupule

Émile Benveniste parmi les quelques mots qu'il a étudiés dans le *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, associe "religion" et "superstition".

Selon Benveniste, il n'y a pas de terme indo-européen commun pour religion. « On ne saurait concevoir clairement, donc dénommer la religion qu'à partir du moment où elle est délimitée, ou elle a un domaine distinct, où l'on peut savoir ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger » (Benveniste, p. 266).

Ainsi, dans les civilisations étudiées « tout est signe ou jeu ou reflet des forces divines », mais il n'existe pas de terme spécifique accordé à l'ensemble des cultes et croyances. De fait, il y aura des appellations différentes de « religion » en fonction du lieu.

Pour sa part, M. Sachot (2007) note que « ce mot a été investi par le christianisme, lequel prit justement en tant que « religion » une importance centrale dans l'histoire occidentale » (Sachot, p. 1).

Vouloir donner une définition de *religio*, demeure une discussion sans fin autour du terme.

Selon Benveniste, il existerait deux explications représentées, d'une part Cicéron qui apparente *religio* à *legere*, « cueillir, rassembler ». Ce sont raliés W. Otto et J. B. Otfmann. D'autre part, comme le dictionnaire d'Ernout-Meillet ou encore le Pauly-Wissowa qui relia *religio* par *ligarer* « lier ». Pour bien montrer que *religio* est rattaché à *religere*, Benveniste cite Cicéron qui, dit-il, doit dominer toute discussion dans *Denatura deorum* II, 28, 72.

Que désigne *religio* réellement ? Benveniste insiste bien, il est certain qu'« à l'origine *religio* ne désigne pas la " religion" dans son ensemble » (Benveniste, p. 269).

Le sens premier de religion se nomme un « scrupule ». Pouvant se comprendre dans le sens religieux. « Religio » est « avoir scrupule ». L'origine étymologique demeure neutre.

Revenons à la forme de *religio* qui définit à l'origine une propriété subjective. Quel lien avec *ligere* ? Le terme qui se traduit par « cueillir », « recueillir, ramener à soi, reconnaître », ne présente pas de connotation religieuse, mais, désigne davantage des agissements en lieu d'intelligence, voire une attention posée, des comportements de sentiments.

Selon Benveniste, *religer* peut se rapprocher de « recollecter » signifiant « reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure », ce serait la définition du « scrupule » religieux.

« Recommencer un choix déjà fait (*retractare*, dit Cécéron), réviser la décision qui en résulte, tel est le sens propre de *religio*. Il indique une *disposition intérieure*⁶² et non une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyance et de pratiques ». (Benveniste, p. 272).

Le passage de « scrupule » à « religion » serait dû à une extension dite métonymique de la religion chrétienne ou musulmane à la foi chrétienne ou musulmane.

Pendant, il est à distinguer deux champs. L'un est caractérisé par l'attitude méticuleuse et scrupuleuse. Ainsi, écrit Sachot (2003), *religio* en est ainsi venu à signifier l'observance attentive, voire scrupuleuse des rites et des pratiques, souvent celles qui ont un caractère « religieux », puis à englober ces rites et ces pratiques eux-mêmes auxquels on était attachés.

L'autre champ touche aux motifs et aux raisons justifiant le statut scrupuleux, sachant que religion renvoie à une démarche personnelle. Il en résulte deux voies explicatives : la philosophie des Grecs et le droit des Latins.

M. Sachot nous informe que c'est « en catégories politiques, institutionnelles et juridiques et non philosophiques que les Latins ont spécifié et appréhendé le champ religieux » (Sachot, 2003. p. 5). Des changements ont lieu chez les Latins du fait de la formation et de l'extension de l'Empire romain. En effet, les peuples conquis sont rattachés à l'Empire et avec eux, leur appartenance religieuse, c'est-à-dire toutes les pratiques, les rites et les croyances ainsi que les repères de leur identité et leur autonomie d'avant de « leur fides et de leur pietas ».

Il importe de rappeler que « chaque cité a sa religion », (*sua cuique civitati religio*) (Cicéron Pro Flacco, 28, 70) (Sachot, 2003. p. 5). Au sein même de l'Empire, une réalité autre devait être « nommée et qualifiée afin de les traiter politiquement ».

C'est à partir du mot *religio* et son pluriel *religiones* que seront caractérisées la croyance et l'appartenance religieuse et juridique. Leur intégration fut acceptée dans le culte public. Dans les conditions telles, « que personne n'ait des dieux à part ni de nouveaux étrangers, s'ils ne sont admis par l'État » (Cicéron, *De legibus*, II 8) (Sachot, 2003. p. 5).

En outre, la religion romaine n'est pas une religion fermée. De fait, les Romains acceptaient que les cultes des peuples conquis se poursuivent sur leur territoire allant à prospérer. Pourquoi une telle attitude ? En fait, la religion romaine est liée à la vie publique,

⁶² Nous soulignons.

elle est dotée d'un rituel rigoureux qui ne convenait plus aux satisfactions individuelles. Il semble que c'est dans les autres pratiques que les Romains ont trouvé l'apaisement à leur inquiétude. Ces pratiques permirent une approche plus individuelle avec la divinité.

Ainsi, les Romains se tournent vers des rites faisant passer l'initié « d'une mort symbolique à une vie nouvelle » : « l'immortalité promise comble les aspirations à un au-delà bienheureux absent de la religion romaine »⁶³. Permettant une pratique personnelle, ses nouvelles religions s'adressent également à des « catégories souvent rejetées à la marge des pratiques traditionnelles : femmes, esclaves, petites gens... »⁶⁴ Il en fut de même du temps du ministère de Jésus, puisqu'Il s'adressait à ceux qui se trouvaient à la marge de la société. Accepter ces nouvelles croyances était également avoir le sentiment d'appartenance à une communauté⁶⁵.

Au regard de notre étude, nous pouvons avancer que ce signifiant « immortalité » a certainement influencé la décision des esclaves vers une conversion. Nous avons vu également que le baptême, qui permettait d'être chrétien, répondait pareillement à un sentiment d'appartenir à la société coloniale.

1.5. Définition de superstition.

Selon Benveniste, le mot *superstitio* avec l'adjectif *superstitiosus* a rencontré le même parcours que le mot *religio*. Il n'en est pas le contraire, mais l'opposé.

Superstiosus serait celui « doué de la vertu de *superstitio* » autrement dit, « *qui sera praedicat* », le devin celui qui parle d'une chose passée *comme s'il y avait réellement été*. La « divination » dans ce cas s'applique au passé et non au futur. Aussi, *superstitio* serait le don de la connaissance du passé comme si on y était, *superstes*.

Benveniste explique que *superstitiosus* a pour caractéristique une « double vue » attribuée aux « voyants », être le « témoin » de scènes que l'on n'a pas vécues.

Les Romains méprisaient les pratiques divinatoires, la magie et les pratiques dites puériles ; à leurs yeux c'étaient du charlatanisme, surtout que devins, sorciers venaient des pays étrangers ; de fait, *surperstitio* a été associé à ces pratiques condamnées et, a été enveloppé d'une teinte néfaste. Il fut considéré comme une pratique de fausse religion.

⁶³Archives du site Musagora <http://www.cndp.fr/archive-musagora/site.htm>

⁶⁴ Id.

⁶⁵ Id.

« C'est alors, sur ce sens de « croyances religieuses méprisables » qu'un adjectif nouveau s'est formé par une nouvelle dérivation à partir du mot de base : *superstitiosus*, qui « s'adonne à la *superstitio* » ou se laisse influencer par elle. De là s'est dégagée une nouvelle idée de la *superstitio*, par antithèse avec religion ; et qui a produit ce nouvel adjectif *superstitiosus* « superstitieux », entièrement distinct du premier, antithétique de *religious* avec la même formation » (Benveniste, p. 279).

Cependant, ce sont les conceptions philosophiques des Romains, qui ont dissocié la *religio*, le scrupule religieux, le culte authentique, de la *superstitio*, forme dégradée de la religion. Et, selon Benveniste, se précise le lien entre les deux valeurs de superstition qui sont d'abord l'état des croyances populaires puis l'attitude des Romains traditionnels à l'égard de ces croyances (Benveniste, p. 279).

2. L'expérience chrétienne comme conversion et religion : Tertullien

« On ne naît pas chrétien, on le devient ! » est une expression de Tertullien dans son ouvrage *Témoignage de l'âme*. Tertullien était un homme païen à la naissance. Il se convertit au christianisme, en reprochant aux païens leur manque de curiosité à l'égard des chrétiens, et il se confesse en leur révélant que lui aussi il fut païen : « [...] tous ceux qui autrefois avaient la même haine et la même ignorance que vous, ont cessé de nous haïr en cessant d'ignorer ; ils deviennent eux-mêmes ce qu'ils haïssaient et commencent de haïr de qu'ils avaient été [...] » (Munier, 1996, p. 14). Par la suite il s'est rallié aux idées montanistes.

Quintus Septimius Tertullianus Florens connu sous le nom de Tertullien (155-225) est originaire de l'Afrique romaine, plus exactement de Carthage. Il est le fils d'un officier de l'armée romaine vivant en Afrique Proconsulaire. Tertullien occupe une place unique dans l'histoire du christianisme, parce qu'il est l'un des premiers écrivains à avoir écrit le donné chrétien en latin. La *secta-hairesis* qu'il nomme n'est pas une école philosophique comme les autres, « elle est l'unique "école", véritable » (Sachot, 2007, p. 115). Celle qui détient par révélation la Vérité. La question de la Vérité tourne autour de la question du « Dieu », qui est détenteur de cette Vérité et de la forme d'assentiment donné par l'homme à cette énonciation, la foi (*pistis*).

Il existe peu d'ouvrage relatant les motifs encourageant Tertullien à une conversion. Cependant, il est possible de lire dans ses écrits quelques réflexions s'y rapportant. En effet,

« Tertullien évoque à la constance des martyrs chrétiens, leur fermeté inébranlable, leur héroïsme (Ap. 50, 1-3 : 12-14 : Scap. 5, 1-4) » (Munier, 1996, p. 15). Selon Munier, il y aurait bien plus qu'un argument apologétique, « un aveu discret, mais sincère ». Certainement que Tertullien s'interrogea sur la force intérieure qui animait les chrétiens dans les persécutions. Devenu chrétien, il étudia en profondeur la doctrine chrétienne. Il devient un grand défenseur de ses dogmes contre tous les ennemis de la foi chrétienne. De 197 à 206, période appelée « période catholique », il écrivit une vingtaine de traités, comme l'opuscule *Aux martyrs*, l'apostrophe *Aux nations* et l'*Apologétique*. D'autres ouvrages comme : *La prière, le baptême, la patience, La pénitence, Les spectacles, La toilette des femmes* furent rédigés selon un format de sermon (Munier, p. 15).

Par la suite, Tertullien fut attiré par le montanisme répandu dans le catholicisme « comme un courant extrêmement exigeant et rigoureux, mais qui demeurait parfaitement orthodoxe » (Munier, p. 17). Vers 213, Tertullien rompt avec l'Église : « C'est la reconnaissance et la défense du Paraclet qui m'a séparé des psychiques », déclare-t-il dans son traité *Ad Praxeas* (1, 6) (Munier, p. 17). Mais, d'après Augustin, il se brouilla avec les montanistes. Seul, un groupe de partisans appelé « Tertullianistes » fut fidèle à Tertullien jusqu'à la fin. Ces partisans conservèrent sa mémoire, ils possédaient une basilique à Carthage, l'évêque d'Hippone les réconcilia avec l'Église catholique.

Lorsqu'il se sépara des montanistes, Tertullien écrivit le traité du *Manteau*, voulant montrer son changement de vie et par un changement de vêtement, dans un signe « de retraite définitive et de mépris de toute convention mondaine » (Munier, p. 20). Il changea la tunique romaine pour le Pallium, c'est-à-dire, le manteau grec que portaient les philosophes et les ascètes. Aussi, à l'instar de l'apologiste Justin, qui également s'était converti au christianisme, il avait voulu continuer à porter le manteau des philosophes, voulant signifier « qu'il n'avait fait que passer d'une philosophie à une autre, mais la meilleure de toutes à ses yeux, "supérieure à toute humaine philosophie" (Ap. 83, 3), puisque la doctrine chrétienne lui avait apporté "la science infaillible et la connaissance irréfutable" » (Munier, p. 20).

Dans son livre premier *Aux nations*, Tertullien critique les païens. Il leur reproche les accusations portées à l'encontre des chrétiens, il rejette les médisances qui consistent à rendre les chrétiens responsables des tribulations et catastrophes, sous le prétexte qu'ils méprisent les dieux. Il change de discours et retourne contre les persécuteurs tout ce qu'ils reprochent aux chrétiens, « car tout ce qu'on reproche faussement au christianisme est vrai du

paganisme » (Munier, p. 32). Faisant allusion aux croyances de la résurrection et d'une autre vie, n'est-ce pas partager « cette croyance avec les plus *grands philosophes*⁶⁶ et les fidèles de nombreux cultes » Demande Tertullien (Munier, p. 33). Dans son livre second *Aux nations*, Tertullien pose la question de Dieu. C'est un reproche à la cité d'honorer des dieux nationaux, de leur faire crédit sans en connaître leur limite. Or, « Dieu doit être connu partout, présent partout, tout-puissant partout, adoré par tous les hommes, puisque tous sont l'objet de ses bienfaits » (Munier, p. 35). À la demande de Rome à l'universel d'adorer ses dieux, Tertullien dira :

« Toutes les nations ont possédé l'empire, chacune en son temps : les Assyriens, les Médes, les Perses, les Égyptiens, d'autres encore. Et cependant, elles l'ont perdu, sans avoir failli à la religion, au culte, à la louange des dieux tutélaires, jusqu'à ce qu'enfin une domination presque universelle échût aux Romains... Cherchez qui règle la suite des temps : c'est Lui qui distribue les royaumes et qui, pour l'heure, en a déposé l'ensemble ente les mains des Romains, comme une somme que l'on a fait rentrer de diverses créances. Ce qu'il a décidé d'en faire, ceux qui sont proches le savent (Nat. II, 17, 18, 19) » (Munier, p. 35)⁶⁷.

La plaidoirie de Tertullien est progressive. Cette progression est liée à la montée persistante des dénonciations contre les chrétiens se refusant de participer à la vie religieuse de la cité et de s'associer au culte impérial des dieux des Romains. Aussi, ces chrétiens « font figure de rebelles à l'ordre des Romains, athées, impies, suspects à tous égards ». (Munier, p. 37). Redoublant ses efforts et en vue d'une persécution générale, dans l'*Apologétique*, Tertullien s'adresse aux magistrats de l'Empire romain, plus particulièrement, au proconsul de Carthage, aux autres provinces d'Afrique directement concernées dans la persécution des chrétiens. Comme le mentionne Sachot, Munier marque le talent de Tertullien mis au service de la cause des chrétiens. Le résultat, dit l'auteur, est un pur chef-d'œuvre. Il reprend l'expression de P. Monceaux « un des maîtres livres de l'ancienne littérature chrétienne » (Munier, p. 37). À l'instar de Sachot, Munier précise également que l'arme de la « science de juriste » dont est armé Tertullien le place sur le plan légal : « [...], s'il revendique le droit du christianisme à exister, ce n'est plus comme une école philosophique comparable aux autres, mais comme une association régulière, susceptible d'être reconnue par le droit public, répondant aux critères énoncés par les lois de l'Empire ». (Munier, p. 37). Aussi, Tertullien,

⁶⁶ Nous soulignons.

⁶⁷ Citation textuelle.

après une démonstration étayée de faits relatifs aux rites religieux des païens, des sacrifices, de la dîme due à Hercule « loue plutôt [votre] sagesse, qui sauve du moins une partie de ce qui autrement sera brûlé en pure perte » (Ap. 14, 1). (Munier, p. 37). Ainsi, le Dieu des chrétiens est unique, créateur du monde, tout-puissant, invisible, incompréhensible, qui se fait connaître à l'homme par les merveilles de la création et au plus profond de son être ». (Munier, p. 37). Et ainsi, l'âme « naturellement chrétienne »,

Malgré la prison de son corps, malgré les préjugés et la mauvaise éducation, malgré la tyrannie des passions et l'esclavage des faux dieux, lorsqu'elle recouvre pour ainsi dire la santé, elle invoque Dieu par le seul nom qui lui convienne : Grand Dieu ! Dieu bon ! À Dieu ne plaise ! Ce langage est celui de tout le monde. Elle le reconnaît aussi pour juge : Dieu me voit ! Je m'en remets à Dieu ! Dieu me le rendra ! (Ap. 17,5-6) » (Munier, p. 39).

Remarquons que cette invocation se rapproche de certaines sociétés africaines dont les phrases commencent par le nom de Dieu.

Après évocation de la naissance, de la puissance, de la sagesse, de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus, dont a suivi la mission des apôtres, Tertullien ose confier : « oui, nous le disons publiquement, au milieu des tortures et tandis que le sang jaillit de nos plaies, nous confessons hautement que nous adorons Dieu par le Christ. Croyez-le un homme si vous voulez. C'est par lui que Dieu veut être connu et adoré ». (Ap. 21, 28) (Munier, p. 37). Et sans manifestation contre les lois et cultes impériaux, il cible le loyalisme des chrétiens qui demeurent intègres. « Le loyalisme des chrétiens est commandé par leurs livres saints, qui leur ordonnent de prier même pour ceux qui les persécutent (Mt 5, 44), et leur prescrivent de prier pour toutes les autorités (1 Tim 2,1-1) ».

Selon Munier,

« L'Apologétique de Tertullien constituait une œuvre imposante, à l'attention d'un peuple lettré. L'auteur précise que dans ces témoignages de l'âme, Tertullien déduit la croyance universelle de l'humanité au Dieu unique, tout-puissant, juste et bon, mais aussi à l'existence des démons, à l'immortalité de l'âme, à la résurrection. [...] il croit à une *sagesse innée*⁶⁸, antérieure à toute influence littéraire. Et lors même que l'on admettrait une influence indirecte des livres, le témoignage de l'âme garderait toute sa valeur, rétorque-t-il, puisque le plus ancien des livres, celui dont vient toute vérité, même profane, c'est la Bible. En définitive, "peu importe que la conscience de l'âme ait été formée par Dieu ou par les livres de Dieu" (Test. 5,7). Le fait est qu'elle proclame les vérités

⁶⁸ Nous soulignons.

majeures du christianisme et qu'elle se révèle "naturellement chrétienne" (Ap. 18, 1) » (Munier, p. 45).

Au terme de cette présentation de Tertullien et du christianisme, Munier parle d'« intuition majeure » de Tertullien qui doit être prise en considération. Cette intuition consiste, d'une part, à proposer « une preuve originale de l'existence de Dieu susceptible d'être admise par quiconque puisque chacun peut en faire l'expérience pour son propre compte » (Munier, p. 45). D'autre part, la démonstration de Tertullien est confirmée par les études des archéologues, des ethnologues, des historiens des religions pour ce qui concerne l'existence d'un monothéisme primitif et la croyance universelle de l'Antiquité en un monde des morts où s'exerce un jugement. Et, « cette affirmation d'un humanisme religieux, dépassant les bornes de l'Empire, donc celles de la civilisation : remontant au plus ténébreux passé, et plongeant ses racines dans l'âme de tous les hommes, de tous les temps et de tous les pays » (J. Steinmann), constitue l'apport le plus original de l'opuscule de Tertullien (Munier, p. 45).

En 197 de notre ère, le christianisme a pris une place importante en Occident en tant que « religion ». Comment cela a pu se faire ? Elle résulte de la rencontre de l'Empire romain, d'une part, et des communautés chrétiennes, de l'autre. De cette rencontre, il en est sorti un événement important : « La qualification du mouvement chrétien de *religio* (religion) par Tertullien ». Selon M. Sachot (Sachot, 2007), cette qualification étant tellement évidente, qu'elle a échappé aux historiens et philologues. Selon la pensée de Sachot, Tertullien écrit l'ouvrage au chapitre XVI, 14 de *Apologétique* dans lequel il qualifie pour la première fois le christianisme de *religio*, alors qu'il est qualifié de *superstitio* par la tradition latine non chrétienne. En effet, Tertullien est le premier auteur chrétien à écrire en latin, c'est-à-dire à rendre compte du phénomène chrétien en latin (Sachot, 2003)

Dans son ouvrage, M. Sachot (2007), avec une subtilité, démontre comment le christianisme a été qualifié de religion. Une recherche approfondie montre que c'est à partir d'un vecteur grec et non du vecteur latin, c'est-à-dire à partir d'une analyse philosophique et non d'une analyse institutionnelle que Tertullien appréhende le christianisme. De fait la *secta-hairesis* qu'il nomme n'est pas une école philosophique comme les autres, « elle est l'unique "école", véritable » (Sachot, 2007. p. 115). Celle qui détient par révélation la vérité, surpassant et déclassant toutes les autres. La question de la vérité tourne autour de la question

du « Dieu », qui est déclaré énoncer cette vérité et de la forme d'assentiment donné par l'homme à cette énonciation, la foi (*pistis*) et non le jugement d'assertion. Ainsi par un « coup de force sémantique » le christianisme est *uera religio ueri Dei* « la vraie religion du vrai Dieu » (Apol., XXIV, 2). Aux dires de M. Sachot, Tertulien a entendu, lu, compris et restitué le message chrétien en grec. Et c'est aussi dans cette langue qu'il s'est converti à la « philosophie » chrétienne (et non pas à la « religion » chrétienne) (Sachot, 2007. p. 112). Pour le propos de notre étude, la conversion de l'esclave nous amène à nous poser la question, sur quoi s'est opérée cette conversion ? En effet, alors que la « Religion-Église » avait contribué à l'assujettissement du Noir, c'est par elle qu'il a trouvé la liberté et la ré-humanisation, d'où le paradoxe.

Dans le même ordre d'idée, il convient de retenir la définition du terme conversion.

Le thème de la conversion est complexe. En effet, il est teinté des aspects de son parcours historique. Il a été l'expression d'une relation entre les peuples sous la forme de la conquête et de la colonisation. Le *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Xavier Léon-Dufour, 1996) explique que sur le plan étymologique, le mot conversion vient du latin « *conversio* », « retournement ». Du grec *epi-strephô* nous avons « retourner »⁶⁹ traduit comme retourner vers... Toujours du grec *mete-noia* le terme devient : changement (*meta*) de mentalité (*nous* :)⁷⁰. Cependant, le *Dictionnaire du Nouveau Testament* (Léon-Dufour, 1996) nous informe que les deux termes correspondent dans le *Nouveau Testament* à l'hébreu *chûb* qui est caractéristique de la prédication prophétique⁷¹. Pour « retournement » en français, « conversion » doit être préféré à « pénitence » qui évoque surtout la peine subie par la faute, et à « repentir » (*grec, meta-meleisthai*) qui est insuffisant pour exprimer la transformation radicale de l'être et les fruits de la conversion⁷² (Léon-Dufour, 1996). Nous comprenons dans cette dernière explication que, cela suppose également une transformation.

L'auteur présente deux situations de conversion qui se rapportent toutes les deux au baptême. Dans la première situation, l'auteur nous dit que, à la suite des prophètes, Jean

⁶⁹ « Alors, il dit : "Je vais retourner dans ma demeure, d'où je suis sorti". Étant venu, il la trouve libre, balayée, bien en ordre ». (Mt 12, 44). Ou encore « Et que celui qui sera aux champs ne retourne pas en arrière pour prendre son manteau ! » (Mt 24, 18).

⁷⁰ « Vous savez bien que, par la suite, quand il voulut obtenir la bénédiction, il fut rejeté ; car il ne put obtenir un changement de sentiment, bien qu'il eût recherché avec larmes ». (He 12, 17)

⁷¹ « Mais si cette nation, contre laquelle j'ai parlé, se convertit de sa méchanceté, alors je me repends du mal que j'avais résolu de lui infliger ». (Jr 18, 8). « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur ». (Jr 24, 7).

⁷² « Produisez donc un fruit digne du repentir » (Mt 3, 8). Semblable à Lc 3, 8 dont fruit est au pluriel.

Baptiste requiert de tout homme qu'en se faisant baptiser il se re-tourne vers le règne imminent de Dieu,⁷³ tandis que Jésus proclame la même exigence face à Dieu qui agit présentement en lui⁷⁴ : de fait, il a pouvoir de remettre les péchés⁷⁵ et rappelle que Dieu se réjouit de toute conversion⁷⁶. Ressuscité, Jésus confie à ses disciples la mission de proclamer la conversion⁷⁷.

Dans la deuxième situation, il est question également de la conversion par le baptême qui permet une adhésion à Dieu. En effet, dans l'Acte des apôtres, l'auteur précise, que la communauté primitive appelle de même à se détourner des idoles⁷⁸ pour adhérer à Dieu et au Christ⁷⁹ grâce au baptême⁸⁰ et la rémission des péchés⁸¹. C'est ainsi, également que les missionnaires ont agi en Afrique, aux Iles d'Amérique et ailleurs dans le monde.

L'auteur nous informe que le terme conversion peut être transposé par exemple, dans le retour à l'état d'enfant : « En vérité, je vous le dis, si vous ne retournez à l'état des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (Mt 18, 3), ou encore en suivant Jésus, « Le lendemain, Jésus résolu de partir pour la Galilée ; il rencontre Philippe et lui dit : "Suis-moi" (Jn 1,43). Ou encore suivre Jésus comme Lumière du monde « De nouveau Jésus leur adressa la parole et dit : "Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière de la vie" » (Jn 8,12).

On peut lire dans l'ouvrage de M. Sachot que le terme « retournement » serait associé à « conversion ». La conversion serait au cœur de la définition du christianisme Selon Sachot, elle en précise la logique essentielle ; ainsi, devenir chrétien c'est fondamentalement « se convertir ». Si tel est le cas de figure, peut-on plusieurs siècles plus tard se poser la question en ce qui a trait à la nature de la conversion des esclaves ? Est-ce celle que les apôtres de

⁷³ « Repentez-vous, car le Royaume de Cieux est tout proche ». (Mt 3,2) de même Mc 1, 4 et Lc 3, 3.

⁷⁴ « Dès lors, Jésus se mit à prêcher et à dire "Repentez-vous, car le Royaume de des Cieux est tout proche" (Mt 4, 17) de même Mc 1,15

⁷⁵ « Eh bien ! Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, "lève-toi, dit-il au paralytique, prends ton lit et va-t-en chez toi" ». (Mt 9, 6) de même Mc 2, 10 ; Lc 5, 24.

⁷⁶ *Dans les trois paraboles de la miséricorde*, Luc montre par trois fois, la joie que Dieu éprouve à retrouver *ce qui était perdu*. De même, dans Luc 19, 10 : « Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu »

⁷⁷ « Et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamée à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » (Lc 24, 47).

⁷⁸ « Amis, que faites-vous là ? Nous aussi, nous sommes des hommes, soumis au même sort que vous, des hommes qui vous annoncent d'abandonner toutes ces vaines idoles pour vous tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve ». (Ac 14, 15)

⁷⁹ « Tous les habitants de Lydda et de la plaine de Saron le virent, ils se convertirent au Seigneur » (Ac 9, 35)

⁸⁰ « Pierre leur répondit : "Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit " » (Ac 2, 38).

⁸¹ « C'est lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par lui à Israël la repentance et la rémission des péchés ». (Ac 5, 31)

Jésus invitent à faire, en considération des textes du second testament ? Les esclaves ont-ils compris, qu'ils dussent quitter leur ancienne vie, celle qui leur aurait été présentée comme non conforme à l'esprit chrétien, ou encore à la Loi ?

On peut se demander si ces personnes réduites en esclavage se seraient converties aux valeurs chrétiennes sans le passage obligé que les choix de leurs maîtres dictaient, hors d'une liberté intérieure. Enfin, cette conversion est-elle de l'ordre de celle de Tertullien qui, selon Sachot, s'est converti à la « philosophie » chrétienne et non à la religion chrétienne ? Si d'une part, le christianisme a configuré le terme même de religion (dans sa distinction d'avec le terme de superstitions, voire même de philosophie), s'il a intégré l'importance de la disposition intérieure (Freud, Benveniste) et a conduit ainsi à comprendre le christianisme comme conversion en tant que retournement vers un ordre différent, Tertullien en devient un témoin dirions-nous par excellence.

En conclusion, si tenter de définir le terme religion demeure complexe, cela a tout de même permis de situer le mot et d'apporter un éclairage aussi bien sur le terme religion que sur celui de superstition.

Tant l'analyse de Spiro que celle de Sachot montrent bien que la société est le lieu/cause de l'ancrage de la croyance religieuse ou de ses transformations. Ces explications nous invitent à mieux comprendre pourquoi, il a été dit que les esclaves africains n'avaient pas de religion, leur croyance ne répondait pas à la conformité du terme religion au regard des définitions présentées. Cependant, il est possible de parler de croyances. Quelles étaient les formes de croyances des esclaves noirs ? Quels en étaient les fondements ?

Enfin, les explications du terme conversion permettent de comprendre que les missionnaires ont effectivement mis en œuvre le contenu du *Nouveau Testament* relatif au baptême et à une conversion.

Dans ce qui suit, les caractéristiques des religions traditionnelles apportent une aide pour mieux cerner ce qui peut être appelé religion en Terre d'Afrique.

3. Cultures et croyances africaines des déportés

Pour une meilleure compréhension de ce qui suit, il importe d'apporter des informations et des précisions utiles relatives aux religions traditionnelles africaines.

Dans la préface de son ouvrage *Nations, Nègres et Culture*, Cheik Anta Diop (1979) fait allusion à « la parenté culturelle des peuples africains ». En terre d'Afrique, demeurent

plusieurs ethnies. Ce qui s'ouvre sur une culture multiple. Cependant, selon Diop, la parenté des langues du Valaf-Diaola-Sérère-Peul-Baguirmien-Ronga-Égyptien-Sara, révèle une profonde identité d'origine culturelle qui fait que les langues africaines forment une grande famille. Également, il existe des points communs comme « les valeurs humaines et morales », le sacré, ou encore « la présence des esprits des Ancêtres (invisibles) qui intercèdent dans le monde visible ». (Ngalula, 2008).

En effet, bien que l'Afrique soit un vaste continent, elle est composée de diverses ethnies, lesquelles ont des croyances spécifiques. Aussi, il est inconvenant de parler d'une religion africaine. En effet, ces cultures et ces croyances se présentent en termes de Religions Traditionnelles Africaines.

Cela étant dit, notre recherche pour ce volet a pour référence principalement des chercheurs européens comme Louis-Vincent Thomas, Docteur ès Lettres. Il fut professeur de sociologie à la Sorbonne, c'est un spécialiste de l'Afrique, qu'il a étudiée sous les angles de la sociologie, de l'anthropologie et de l'ethnologie. Également René Luneau, père dominicain, Docteur ès Lettres. Bien que nous ayons lu des ouvrages d'auteurs africains, il nous est apparu pertinent de nous appuyer sur les ouvrages de ces chercheurs. En effet, L.-V. Thomas et R. Luneau ont vécu une grande partie de leur existence en Afrique. Ils ont étudié les dialectes et les mœurs africains. Ils ont pu obtenir des récits et des témoignages des tribus « des lisières du Sahara au cap des Tempêtes, de l'Océan indien à l'Atlantique » (L.-V. Thomas, 1981). Il n'y a pas d'interprétations relatives à leur science, ils ont surtout cherché à comprendre de l'intérieur les rites et coutumes, les chants, le langage, la vie, la mort bref tout ce qui est l'Africain.

Des ouvrages de chercheurs africains, il en existe un grand nombre. Cependant, les recherches portent davantage sur le christianisme et son rapport avec les cultures africaines ou encore l'évolution du religieux en Afrique. Cela dit, nous n'avons pas trouvé de travaux relatant les religions traditionnelles africaines à l'instar des travaux des auteurs précédemment nommés, ou encore un Dominique Zahan avec *La dialectique du verbe chez les Bambara* (1963) qui soient davantage en lien avec notre sujet de recherche.

Nous nous sommes intéressées également à l'ouvrage *Les religions africaines traditionnelles* (RAT), dans le cadre des Rencontres internationales de Bouaké (1965). Ce colloque de Bouaké s'est attaché à comprendre ce que sont les religions africaines. Essayant de trouver des modalités d'approches, de comportement, comment favoriser le dialogue à

l'égard des diverses ethnies. Par exemple, le terme de sorcier et de sorcellerie paraissait ambigu « parce qu'il est certain que le sorcier, le *baéfwé*, n'a absolument rien de commun avec le sorcier tel qu'il a été conçu au moyen âge » (RAT 1965, p. 24). Ainsi, il importe de bien définir les termes selon le lieu d'origine. Pareillement, la connaissance de la langue est importante. M. Amadou Hampaté Ba, explique que dans certaines langues, comme le bambara, un seul mot peut avoir au moins dix ou douze interprétations. Il poursuit en précisant que « pour la langue *peul*, il n'y a rien qui puisse être expliqué par langue et si un mot est emprunté, vous le savez immédiatement ». Par exemple, le mot *dolaki*, qui signifie boubou n'a pas de verbe correspondant en peul, c'est un terme qui a été « peulénisé » et la recherche dans les autres langues africaines permet de savoir que c'est un mot bambara : *dolaki*. Le Rév. E. C. O. Ilogu apporte un complément d'information en ce qui a trait à la méthode de l'étude des religions africaines traditionnelles, en effet, il convient de les étudier dans le cadre de la culture des peuples qui les professent, autrement il n'en sort aucune compréhension. De fait, « l'étude des mots, de leur étymologie, l'étude des concepts, ce que ces mots signifient pour ceux qui les emploient n'est valable que dans le cadre de leur culture totale » (RAT 1965, p. 26).

Une remarque de M. Amadou Hampaté Ba a retenu notre attention. Il s'agit d'une habitude des Africains. « En Afrique, il est quatre interlocuteurs auxquels on ne dit jamais non : l'homme plus âgé que vous, celui qui enseigne, l'initiateur ou le Maître, et l'homme que Dieu envoie, c'est-à-dire l'étranger »⁸². En a-t-il été ainsi pour les Africains capturés durant la Traite et l'esclavage ?

Ces quelques exemples montrent les difficultés de diffusion des cultures traditionnelles dues aux problèmes auxquels les ethnologues et les sociologues se trouvent confrontés. Une proposition, selon eux, serait de former des Africains pour les recherches, sachant qu'« ils appartiennent à la culture et la comprennent par le dedans ». Cependant, un problème se pose, en effet, cette personne formée risque de manquer de l'objectivité essentielle dans ce genre de recherches. Cela dit, il est reconnu que d'excellents chercheurs ayant appris la langue ont pu faire un excellent travail. M. Amadou Hampaté Ba le confirme en citant Gilbert Vieillard, qui « pour Français qu'il était s'intéressait plus que moi à la question de ma race ». Il ajoute que Vieillard a obtenu des informations des Peul, qu'un Peul n'aurait pas pu obtenir. Il explique que c'est un problème humain. Quand un Africain

⁸² Citation textuelle.

a donné sa confiance et son amitié c'est un devoir pour lui que de confier ses secrets. Il ressort que le travail que font les ethnologues et sociologues sont valables dès lors que c'est un travail qui se fait à partir des contacts individuels et non de gouvernement à gouvernement, ajoute M. Amadou Hampaté Ba. On remarque ici que la notion de confiance est importante.

Pour finir, quelques précisions sur une des croyances. Les croyances des Africains du sud du Sahara ont connu diverses qualifications par les missionnaires, sociologues, ethnologues occidentaux, ce sont le « totémisme », le « fétichisme », le « paganisme », ou encore le « polythéisme ». Ces appellations ont été remplacées par le terme animisme. Aussi, M. Amadou Hampaté Ba propose d'apporter certaines vérités vécues qu'il a rencontrées dans l'animisme.

Les fétiches, en bambara *boli, siri, tafo*, et en peul *kongol, dabaré, timgal*, ne sont pas des divinités, mais des objets consacrés permettant aux hommes de s'adresser à Dieu, *Masa Dambali* chez les Bambara, *Guéno Doudari* chez les Peul. Cette divinité est telle qu'il n'est pas possible d'accéder à elle. « *Masa Dambali* est une force cachée à toute autre qu'à elle-même : cette force inaccessible aux mortels est en même temps cause et motrice de la création contingente » (RAT 1965, p. 34). *Masa Dambali* plaça des esprits dans chaque être de l'univers. L'auteur précise que si l'animisme est la forme courante de la religion des hommes peu évolués, au sens occidental, la notion de fétiche est un état d'esprit plus commun qu'on ne l'avoue.

Comme il a été dit en amont, la signification du substantif des termes selon l'origine est importante. On le voit ici selon qu'il soit employé chez les Bambara ou qu'il soit employé chez les Peul. Chez les Bambara, l'auteur nous informe que

« *Masa Dambali* est la cause principielle de tout : *Masa* est roi, support. *Dambali* signifie illimitée et incréé – *dan* veut dire la limite, *bali* c'est la négation – mais *dan* veut dire aussi créer. Donc illimité et non créé. Chez les Peul, *Guénon* signifie éternel, et *Doundari*, celui qui n'a rien à redouter des conséquences de ses actes » (RAT 1965, p. 34).

Selon l'auteur, ceci nous montre que, quel que soit le lieu, c'est la preuve que les animistes ont la notion exacte d'un être puissant au centre des existences, tout en embrassant leur périphérie dans le temps et dans l'espace. Il est dit que par nature, le nègre place partout et en toute circonstance, un intermédiaire entre lui et son interlocuteur, quel qu'il soit.

Cependant, dans le cas du secret personnel c'est différent, il ne peut y avoir d'intermédiaire. Aussi, le nègre du sud du Sahara pour s'adresser à *Masa Dambali* se crée un intermédiaire. L'auteur explique, « de cette nécessité et d'elle seule est née la notion des fétiches ayant charge de transmettre des doléances à *Masa Dambali*, ou de recevoir de lui des ordres ». En conclusion, il convient de comprendre que « les fétiches africains ne sont que des instruments consacrés pour recevoir ou propulser les pensées et les paroles ». Le chrétien a pour support le chapelet, la médaille ou encore le crucifix.

3.1. Le fait religieux dans les cultures traditionnelles africaines.

Comme nous l'avons vu précédemment, un grand nombre de Noirs africains ont été déportés, et ce, sans tenir compte de leur culture, de leur patrimoine ancestral, de leur héritage archaïque, de leur référentiel social, culturel et religieux. Mais, dans le contexte de la culture traditionnelle africaine, est-il possible de distinguer les trois domaines cités ?

Ce travail qui se veut être une recherche de signifiants de conversion relative à celle qu'ont connue les esclaves noirs durant la période servile, nous renvoie au lieu de déportation des captifs ; l'Afrique noire. La culture traditionnelle africaine nous apprend grâce aux travaux d'éminents chercheurs comme Thomas et Luneau (Thomas et Luneau, 2012, p. 10), que l'Afrique noire, loin de toutes images exotiques, de tout ce qu'il y a d'utopique dans la pensée européenne, n'est pas si simple. Vaste territoire où vivent alors de multiples diversités, « la vie y est souvent difficile et la nature sans complaisance, rien n'entamera cette sérénité tranquille qui, de génération en génération se transmet les mêmes lieux communs et demeure inaccessible à la réalité ». Ainsi, les idées reçues, véhiculées, depuis fort longtemps ont évolué. Pour exemple, il n'est plus possible de dire que l'Afrique n'a pas d'histoire, pas de passé, du seul fait qu'il n'y a pas de traces écrites, ou encore qu'il n'existe pas d'archives ; c'est une civilisation de l'oralité que Thomas et Luneau démontrent avec pertinence. J. Richard Molard, cité par les auteurs, précise :

« dirons-nous que ces gens-là (les Africains) sont primitifs par opposition à nous, de grands enfants ? Je crois qu'il y aurait là une grande erreur. Pendant des siècles, ils ont eu un passé, qu'ils ne l'aient pas écrit ne le supprime pas [...], ils ne sont pas des "primitifs" dépouillés de tout [...]. Jamais, l'A.O.F.⁸³ ne sera un pays neuf, c'est *un pays vieux* [...] » (Thomas et Luneau, 2012, p. 11).

⁸³ Afrique occidentale française.

L'Afrique n'est donc pas une « terre promise », elle est un vieux continent, elle a été le berceau de l'humanité (Diop, 2011). Longtemps elle resta impénétrable par ses côtes difficiles d'accès, la maintenant à l'écart du monde. De par ce fait, l'Africain a été un homme de la terre (Thomas, 2012, Diop 2011). Face à l'invasion, « il essaie de ne pas perdre son âme et de conserver les leçons de sagesse que lui a léguées son passé » (Thomas et Luneau, 2012, p. 11).

Il va de soi que la rencontre de l'autre fut un choc culturel très important. Et que « la suffisance que les Européens ont exprimée à l'égard des Africains noirs a été à l'exacte mesure de leur ignorance » (Thomas et Luneau, 2012, p. 11).

Depuis très longtemps, nous l'avons déjà mentionné, l'image du Noir d'Afrique a été ternie. Bien des motifs ont été "plaqués " comme la sous-humanité des hommes afin de justifier des conquêtes. N'ont-ils pas été évalués sur la « table de valeurs universelles » ?

Aborder les cultures traditionnelles africaines, nécessite une remise en cause des idées reçues, quelles qu'en fussent les origines. Aussi, pour une meilleure compréhension des cultures traditionnelles africaines, il convient, de notre point de vue, de ne pas chercher à émettre des possibles comparables.

L'organisation socio-religieuse montre la difficulté de compréhension de la société. Les auteurs proposent à cet effet "un dépaysement", à savoir « partir de la réalité elle-même ». Ils insistent donc, quant à la démarche, invitant « à chaque fois, et avant d'émettre un quelconque jugement, se *donner la peine*⁸⁴ d'aller aussi loin que possible dans les raisons véritables ». Comme les *raisons*⁸⁵ aux *interdits*⁸⁶ qui peuplent encore la vie des paysans africains (Thomas et Luneau, 2012, p. 15). Ces raisons ne doivent pas être mises au rang de superstition pour mentalités attardés, « c'est beaucoup plus sérieux, et il ne servirait à rien de heurter de front les mentalités pour promouvoir un semblant d'évolution » (Thomas et Luneau, 2012, p. 15).

C'est à la lumière de l'ouvrage de Louis-Vincent Thomas (1922-1994) et de René Luneau (1924-2013), *La terre africaine et ses religions*, que nous tenterons d'apporter une réponse à ces questions. L'ouvrage de ces auteurs tente d'apporter une meilleure connaissance des cultures religieuses de l'Afrique en tenant compte de la diversité culturelle

⁸⁴ Souligné par l'auteur.

⁸⁵ Souligné par l'auteur.

⁸⁶ Souligné par l'auteur.

et religieuse. Le propos des auteurs est de situer l'Homme dans cette dimension de sa vie qu'ils désignent comme religieux. De plus, ils précisent qu'il convient de resituer les faits dans le contexte culturel, seul ce dernier leur donne sens. Autrement, ils n'ont aucune signification. Les auteurs se réfèrent à des sociologues, des anthropologues, des spécialistes de l'Afrique noire.

En ce qui a trait au religieux, d'aucuns diront que les Africains n'ont pas de religion ou encore que ces dernières sont animistes. Durant la période de l'histoire sur laquelle nous travaillons, le R. P. Mongin (1984, p. 85), dans une lettre adressée au R. P. Antoine Pagez provincial de la Compagnie de Jésus en la Province de Toulouse, explique qu'une des facilités, entre autres, de convertir les esclaves noirs d'Afrique « est qu'ils n'ont pas besoin de changer de religion pour embrasser la nôtre, car ils n'en avaient quasi jamais eu aucune ». En était-il vraiment ainsi ? Était-il allé sur place en Afrique ? Pour y vivre et pour échanger avec les Africains pour avoir des propos aussi tranchés ?

3.2.L'homme et la religion.

Au regard de nombreuses recherches qui ont été faites depuis Durkheim, Freud et Malinowski sur l'anthropologie de la religion, les auteurs Thomas et Luneau se tournent vers l'objet « qui demeure au cœur de l'interrogation et qui lui donne sens : *l'homme* » dans la dimension de sa *vie* désignée comme *religieuse*. (Thomas et Luneau, 2012, p. 19).

La structure socio-religieuse de la société africaine est empreinte de religion, certes, mais également de magie et de totémisme. Il importe selon les auteurs, de « ne pas perdre de vue l'existence concrète de l'homme qui, en proie aux contradictions de sa vie quotidienne et à travers les ressources que lui offre ou ne lui offre pas son milieu, a recours au savoir de son devin et demeure fidèle à l'interdit totémique ». (Thomas et Luneau, 2012, p. 19). De même, une attention particulière à « cet homme qui prie », qui, par la parole, s'adresse à dieu, par les rituels qu'il célèbre, cherche à « être délivré d'une inquiétude ou d'une souffrance très concrète dont lui seul connaît le poids » (Thomas et Luneau, 2012, p.19). Est-ce à dire que la religion peut être un apaisement à l'angoisse ?

Comme pour n'importe quelle culture, les Africains connaissent la souffrance, les frustrations, les vicissitudes de la vie. Devant l'inévitable souffrance, il faut tenter de donner

sens. C'est ainsi qu'il faut comprendre pour le jeune initié que « l'endurcissement à la douleur est le passage obligé vers la maturité ». Il doit être éprouvé dans son corps.

Tenter de savoir pourquoi il y a des répétitions de certaines situations néfastes, pourquoi il n'y a pas de réalisation de désirs. En essayant d'y répondre, c'est tenter de donner un sens à la souffrance vécue, à l'espoir déçu. Cela est traduit par

« L'étrange capacité de certains événements empiriques, l'absurdité d'une douleur intense ou inexorable et la mystérieuse inapplicabilité de l'injustice criante concourent toutes à faire douter que le monde, et donc la vie de l'homme dans le monde, repose sur un ordre véritable - une régularité empirique, une configuration émotive et une cohérence morale. La religion fournit à ce doute une réponse, la même dans chaque cas, en présentant au moyen de symboles une image d'un ordre véritable du monde qui justifie ou même qui exalte les ambiguïtés, les énigmes et les paradoxes que perçoit l'expérience humaine » (Geertz, 1972, p. 43).

Dans le monde africain, c'est une recherche d'harmonie, de fécondité et de paix. Le désordre est souvent compris comme un autre moment de dynamisme de la vie. Dans le monde africain, la vie prête son visage à la pensée. Il importe également de tenir compte du lieu et des occupations de tous et de chacun, « car chaque société humaine demeure très largement dépendante du cadre de vie qui est le sien, dans lequel elle puise la quasi-totalité de ses ressources. Et le langage qu'elle-même élabore trouve ses signifiants dans le monde concret de son expérience » (Thomas et Luneau, 2012, p. 21). Ainsi, le monde religieux de l'un se différencie du monde religieux de l'autre, selon qu'il soit pêcheur, charpentier ou pasteur. Leur environnement appelle une symbolique particulière. De fait, « ce que les hommes croient est aussi varié que ce qu'ils sont » (Geertz, 1972, p. 20).

Les auteurs soulèvent le chemin parcouru depuis les conquêtes coloniales. Que sont-ils aujourd'hui ? Ce que les générations avaient prévu qu'ils soient ? Où sont-ils déjà ce qu'ils sont en train de devenir chassés de chez eux par un autre monde de puissance qu'ils n'avaient jamais soupçonné et contraint à s'inventer de nouveaux langages ?

Une attention particulière est portée à l'étranger. En effet, les catégories conceptuelles, nos représentations, nos valeurs, tout cela est culturel et donc particulier. Pour exemple, dans les langues africaines en général, il n'existe pas de forme passée, en revanche on distingue entre un « accompli » et un « inaccompli ». Il en va de même pour les structures socio-religieuses et il n'y a pas à être étonné s'il n'y a pas l'exacte correspondance d'une terminologie de la langue. Il est mentionné qu'un missionnaire s'indignait qu'il n'y ait dans

la langue "bambara" « aucun mot pour désigner le péché, la culpabilité, le regret, la pitié, la malédiction, le ciel et la terre » (Thomas et Luneau, 2012, p.13), et pas de mot non plus pour « désigner cette voix intérieure qu'est la conscience. (Thomas et Luneau, 2012, p.14). Rappelons que le père Breton précisait qu'il ne lui était pas possible de traduire tous les mots, certains n'ayant pas de correspondance en français.

Nous sommes informés que chaque expérience tend à se constituer comme un langage, un système de symboles où elle suppose détenir l'intelligibilité aussi bien connue que de ce qui adviendra. À partir de là, une question se pose, en effet, comment se fonde le système de croyances concernant ces individus, plus précisément leur personne ?

3.3. La personne africaine.

Selon Thomas, l'anthropologie religieuse renvoie à une théorie de la personne, plus spécifiquement à un système organique de croyances (Thomas et Luneau, 2012, p. 27).

L'étude de la personnalité africaine se scinde en deux parties essentielles. L'une est empirique, en abordant le domaine du discours, elle vise à rassembler les idées que l'homme noir se fait de la personne. L'autre est scientifique et comprend la personnalité comme un système vivant de rapports sociaux entre les conduites (Thomas et Luneau, 2012, p. 27). La notion de personne résume et cohère les idées-forces de la pensée négro-africaine traditionnelle. Le problème majeur à résoudre est l'harmonie.

De la naissance à la mort, l'individu évolue dans le groupe en commençant par les rites du baptême, en passant par ceux de l'éducation, les initiations se produisent jusqu'au terme de l'existence dans l'aide apportée à l'âme des morts lors du dernier voyage/passage devant la conduite auprès des ancêtres. : « Le salut de son âme ne se trouve nulle part ailleurs qu'au sein de cette même société qui lui assurera les funérailles et le culte et le divinisera peut-être même un jour » (Thomas et Luneau, 2012, p. 37).

Dans la « pédagogie rituelle », il importe de savoir que l'Homme est le « bien le plus précieux ». Le père qui est la Loi éduque aux pères du père, c'est-à-dire aux ancêtres, ainsi qu'au Père des Hommes, source de la Loi qui est Dieu. Ainsi, « si l'éducation signifie "lien" selon l'expression des Bambara (lasiri), l'éducation devient religion (au sens large) par excellence puisqu'elle maintient l'Ordre et ses valeurs, les liens du sujet au groupe et au monde » (Thomas et Luneau, 2012, p. 45).

Selon Thomas, la dialectique mort/vie serait importante. En effet, des ethnologues comme R. Hertz ont montré de quelle manière la mort est au même titre que l'initiation, un « passage à une autre vie avec épreuves multiples pour parvenir à l'état d'ancêtre ». Il en est de même pour la naissance qui « accomplit pour la conscience collective, la même transformation que la mort mais en sens inversé : l'individu quitte le monde invisible et mystérieux que son âme habitait, il entre dans la société vivante » (Hertz, 1907).

Au regard des éléments constitutifs du moi, selon Thomas, il est difficile de définir la personne, il y a *unité* et *pluralité* dans/de la personne. Cette analyse est très complexe, elle renvoie aux différents éléments que comporte par exemple la personne Yoruba (Nigéria, Dahomey). En effet, elle comporte des composantes matérielles, des composantes immatérielles périssables, des composantes immatérielles impérissables. Ainsi, les données des caractéristiques des croyances varient en nombre selon la personne et les données cosmiques. Thomas et Luneau notent la place importante du corps, qui est à la fois « organe d'action » et « lieu d'attente », et le sexe source de fécondité et de renouvellement de la vie (Thomas et Luneau, 2012, p. 29). Il existe des lieux d'attente, de localisation des âmes où le moi demeure en relation avec certaines forces de la nature. Il existe également des lieux sociaux fixés aux liaisons cosmiques. Ainsi, il importe de tenir compte des éléments du moi, mais aussi de la profusion des stades continus par lesquels l'individu passe.

Il importe pour une civilisation de l'oralité d'attribuer au nom une place importante dans l'organisme de la personne. Ainsi, une attention est portée au nom. En effet, il représente le corps dans la traduction de la force ou lorsqu'il marque l'allure du geste ou de l'attitude ; l'âme dessinant les qualités ou les défauts ; le totem dans la connotation participative du moi et des choses. Mais avant tout, il place l'homme dans le groupe. En revanche, le prénom qualifie la personne par une phrase condensée et symbolique. Concrètement, le prénom explique, il est davantage qu'un signe : il devient une figuration symbolique (Thomas et Luneau, 2012, p.31), « en ce sens, il est vrai de dire qu'il révèle l'être ». Aussi, prononcer le prénom « c'est agir sur l'âme, la provoquer, la contraindre à une action, la confirmer dans un état » (Thomas et Luneau, 2012, p.31). Les techniques de dénomination ont leur importance. Dans le contexte de notre travail, ce point ne peut être éludé. En effet, dès l'instant où les Noirs africains furent achetés, indépendamment des conditions de dés-humanisation qu'ils ont vécues et bien qu'ils aient été baptisés, les esclavagistes les avaient privés de leur patronyme. Ils étaient des « res » dans les plantations. Bien évidemment, les colons leur

avaient donné une « appellation » disons-nous, plutôt qu'un nom, puisque cela correspondant à des noms de choses, d'attitude, d'animaux, de plantes et autres, portait plus à la raillerie et au sarcasme. Nous pensons que cela a son importance, car la perte du nom, si nous nous référons aux explications des auteurs, les a placés dans une situation d'« inexistant », de « mort ». Nous retenons deux raisons.

La première est que les auteurs ont insisté sur le fait que le prénom révèle l'être. La deuxième est que parmi ses multiples fonctions, le nom peut être vu comme « signe antinomique de la mort » (Thomas et Luneau, 2012, p.31). Or, selon nous, si on supprime le nom, on peut considérer que c'est un corps sans vie puisque, d'une part, nommer c'est faire exister (Thomas et Luneau, 2012. p.33) et d'autre part, « en Afrique, le nom reste chargé de puissance » (Thomas et Luneau, 2012. p.33). Dès lors, il est possible de dire que la perte du nom, en plus de la déportation en un monde autre, avait placé les Africains dans une condition d'orphelinat puisque, toute trace de filiation avait disparu. La question qu'on se pose est comment cela a pu résonner dans la conscience du Noir ? Quel impact cela a-t-il produit dans la constitution de l'homme noir en devenir ?

3.4. La personne africaine et le fait religieux.

On note que chez le Noir traditionnel, tout est parole (signe ou symbole, rythme ou son) et le « logos » ne peut être hors du discours. Aux dires de Thomas, G. Granai aurait été le premier à mettre en exergue l'aspect « sémiologique du fait religieux » (Thomas et Luneau, 2012, p. 48). En effet, selon Granai, la religion « est un langage, un moyen d'expression qui permet à l'homme de se saisir dans ses rapports les plus intimes avec l'univers. La systématisation religieuse est comme la langue, sans doute moins que celle-ci, relativement indépendante du système social. Elle obéit à ses lois propres, à ce qui explique l'extraordinaire foisonnement de l'univers de la religion » (Thomas et Luneau, 2012, p. 46).

Les sujets de la religion liés à un système social impriment à leur univers religieux l'empreinte de leur constitution sociale. Toujours selon les auteurs, l'évolution du système religieux, qui n'est pas évident à étudier, se trouve au sein d'un système social, d'une culture ou d'une civilisation donnée (Thomas et Luneau, 2012, p. 46). Par un effet de simultanéité, l'attitude religieuse qui exprime les rapports de l'homme avec l'univers, les *maintient*, les confirme. Dans toute attitude religieuse, le sujet se saisit dans sa relation avec l'univers, plus encore, il *consolide* cette relation. Cet état de fait est la « véritable signification de l'attitude

religieuse » (Thomas et Luneau, 2012, p.46). Ainsi, « la relation procède non pas d'un désir de connaissance, mais d'un désir de communion fortifiante » (Thomas et Luneau, 2012, p. 46). Ainsi, est-il évident qu'il n'y ait pas de religion sans langage et, de fait, la religion, métalangage, a des sous-langages (géomancie, magie, initiation).

Au niveau de la parole, une distinction est à faire. Il est à discerner en premier lieu la *bonne parole*, c'est la parole *permise*, qui renforce et vitalise. Son envers est la *parole mauvaise*, c'est la parole interdite qui, prononcée ou entendue, contrarie la puissance expansive de la vie. En second lieu, il est à différencier la *parole profane* et la *parole secrète ou sacrée* appartenant aux prêtres ou aux chefs de confrérie. Suite à ces définitions, il est permis de préciser de nouveau, la valeur du langage dans la vie religieuse néo-africaine. La valeur du langage trouve sa pertinence dans le cadre de notre travail plus précisément comme un retentissement dans la conscience du Noir. Résonance qui a dû se produire à l'écoute des « bonnes paroles » de Jésus, permises et fortifiantes à l'inverse des « paroles mauvaises » des maîtres/colons blancs.

La création du monde découle originairement du Verbe, les auteurs précisent que le monde réalisé pour l'homme demeurant en contact permanent avec la nature, forme un ensemble de signes, de signaux donc de messages qu'il est utile de savoir interpréter pour vivre harmonieusement et survivre. Ainsi, non seulement le langage se définit comme « logos », mais, il devient puissance. Les auteurs précisent que « le Verbe est force et action autant que sens ». (Thomas et Luneau, 2012, p. 48). De plus, le langage n'est pas uniquement un moyen de communication, « il est ex-expression à la fois déclencheur des êtres-forces et principe de leur cohésion » (Thomas et Luneau, 2012, p. 48). Sur le plan ontologique, le Verbe devient créateur par la parole de Dieu et création continuée par le souffle humain, c'est-à-dire l'âme. Aussi « ... Être nu, c'est être sans parole » (Thomas et Luneau, 2012, p. 48), les négriers, colons, blancs, le savaient-ils pour avoir, suite aux razzias, mis nus totalement les Africains, hommes, femmes, enfants ? De plus, ils ont été privés de la parole puisqu'une même ethnie était dispersée. Les auteurs ajoutent qu'il ne pouvait y avoir de symboles plus topiques et plus persuasifs pour marquer « le pouvoir efficace du Verbe ».

C'est à partir de trois traits que les Africains reconnaissent le pouvoir du Verbe. Le premier trait, il *renvoie à Dieu*. Le second trait, il *procède de l'homme*. Et enfin, il *n'est pas étranger au monde*. Dans la parole humaine, aux dires des Dogons (Mali), les éléments : eau, air, terre et feu sont communs dans le corps humain et dans le cosmos. L'Africain dans sa

parole traduit la structure verbale au moyen du *geste* qui est expressif, mais il se fait également rite. Le sens métaphysique du *ton* ou du *son* n'est pas très connu, en revanche, le *rythme* est l'expression de la vie et de la force, source et conséquence de l'émotion. Et les auteurs de dire, si le rythme négro-africain « transforme la parole en Verbe » n'est-ce pas « la parole rythmée qui créa le monde ? »

4. La religion dans un horizon africain

La religion dépend des cadres sociaux qu'elle exprime. Elle revêt diverses appellations en autant de traits des sociétés africaines.

Selon Thomas, « il est permis d'hésiter sur l'étymologie du terme religion (religare, religere), pour les Bambaras le même mot "lasiri" signifie religion et lien. Thomas précise que l'ordre est nécessaire pour la survie et la quête de la société. Cela se traduit dans les salutations et prières ; pour exemple, le fait de dire « as-tu la paix ? », la réponse est « j'ai la paix seulement » sous-entendue « ai la paix et cela me suffit ». Au regard de la dimension sociale, la religion est vue comme une quête de l'ordre donc de la sécurité et de la paix (Thomas et Luneau, 2012, p. 65). Ainsi l'ordre serait pour tous et chacun le « fait-d'être-à-sa place ». Par un effet d'insertion, « l'homme dans son groupe, le groupe dans l'ethnie, l'ethnie dans le monde ». C'est également, « participer à l'énergie primordiale », respecter le numineux et tout ce qui a trait au sacré. Ainsi respecter l'ordre c'est

« se soumettre à la loi des ancêtres ; *se référer aux normes contenues dans le mythe*⁸⁷ ; obéir à ceux qui détiennent - en vertu de la primogéniture – le pouvoir (rois, chefs, prêtres, aînés), ne pas violer les interdits, en bref, éviter tout excès (tant en bien qu'en mal) et toute rupture par rapport à la coutume ; surmonter les conséquences maléfiques introduites par le changement ; prévenir les conflits quels qu'ils soient, d'où qu'ils viennent ainsi que les anomalies » (Thomas et Luneau, 2012, p. 65).

Allant dans ce sens, R. Bastide (Bastide, 1968, p. 106) signifiait que

« La vraie religion africaine est l'expression d'un ordre, d'une harmonie entre les hommes et les choses, des hommes entre eux, comme des choses entre elles. Les participations sont l'ensemble des réseaux subtils qui relient ces

⁸⁷ Souligné par nous.

compartiments du réel les uns aux autres pour les tisser en une tunique sans couture ; elles constituent le cosmos organisé ».

Selon Thomas, il convient de différencier *l'ordre cosmique* (succession normale des saisons et le maintien de l'équilibre des forces), *l'ordre social* (respect des hiérarchies, harmonie des rapports sociaux des familles, village, ethnies), *l'ordre métaphysique et moral* (rapport des vivants et des morts et primats des ancêtres)⁸⁸.

Pour l'homme africain, il n'y a pas de séparation entre le monde matériel et l'ensemble de la Vie et ses effets, comme « l'ensemble des valeurs qui occupent une position écologique dans ce monde » (Bastide, 1960, p. 129).

« En d'autres termes, avance Thomas, le monde qui n'excède jamais les horizons de l'existence quotidienne permet à l'homme de savoir qui il est et trouve en lui le lieu véritable de son unité. *Ce monde-là*⁸⁹ est parole à propos de *cet*⁹⁰ homme » (Thomas et Luneau, 2012, p. 129). Ainsi l'homme africain s'entend être dans une harmonie et dans un équilibre avec le lieu dans lequel il vit et évolue. « Et la dimension religieuse de sa vie doit être comprise comme l'un des moments privilégiés où se réalise cette relation équilibrée » (Thomas et Luneau, 2012, p. 130).

Ainsi, tout est vie pour l'homme africain. Tout a une substance, ou « une force vitale » qui selon Thomas a été authentifiée par d'éminents auteurs. En effet, il y a comme une « animation » dans chaque chose et dans tout, « une parcelle de force réside dans tout, aussi bien dans les objets que dans les êtres vivants ; [...] toutes ces forces partielles sont un élément de la grande force cosmique » (Thomas et Luneau, 2012, p 130).

Et, si la tradition africaine voue à la vie, à la fécondité, à la fertilité une valeur éminente, en tout lieu, « cet hymne à la Vie est mesure, rythme, « raison ». Pour les religions en Afrique, comme ailleurs, on parle de « structures », de « mécanismes », d'« équilibres constitutifs ».

4.1.La religion est en lien avec l'éthique et l'art

Dans ce contexte, les notions du bien et du mal sont en rapport, pour l'un avec l'accroissement de la puissance vitale et pour l'autre, avec son amenuisement (Thomas et

⁸⁸ Comme de simples gardiens qui veillent sur la morale publique.

⁸⁹ Souligné par l'auteur.

⁹⁰ Id.

Luneau, 2012, p. 66). Par sa relation à l'éthique, la vertu morale est l'accord au sacré, plus particulièrement, à « l'être de Dieu ». Les vertus majeures auxquelles aspirent le Nègre sont, force et vigueur physique, fécondité et courage, richesse et clairvoyance. Notons que ces vertus ont été bafouées dès lors que les Africains ont été capturés, puis rendus esclaves ; de même pour ceux ayant été utilisés comme des étalons, lieu de castration vive et publique qui a laissé des traces profondes.

La vie reposant sur la hiérarchie, le principe de la hiérarchisation demeure le degré d'affiliation à la force ; ainsi, l'éthique sera le respect de l'ordre lié à l'âge, lié au sang, lié à l'efficacité sociale. « La seule réalité valable est le groupe, l'individu n'étant qu'une apparence et une transition d'où l'éthique de la solidarité, de l'hospitalité et surtout de l'honneur » (Thomas et Luneau, 2012, p. 66). Qu'en a-t-il été de l'honneur des esclaves ? Si on se réfère à la citation, dans le contexte de la servitude, selon nous, l'esclave a perdu son honneur en perdant le groupe, il lui a été interdit (castré de nouveau) par manque de groupe ; impossible de respecter, suivre, faire suivre les ancêtres [...]. De ce fait, le respect, le respect devenu inexistant, les femmes et les hommes se liaient et se déliaient sans qu'il y ait à redire. De plus, la situation de vente des esclaves sans aucun bagage ni ombrage renforçait la vie de concubinage. Dans ce même contexte, les femmes refusaient d'enfanter, car c'était faire face à l'incertitude. Dès lors, il est possible de penser que la religion et l'ordre ont remédié au désordre.

Nous sommes interpellés par ce fait lié à la solidarité. Peut-être, est-il possible de mieux saisir ici, pourquoi il nous a paru, en d'autres lieux (Nonone, 2013), que la solidarité ait fait défaut dans les insurrections des esclaves aux Antilles. Rappelons qu'à l'embarquement, les ethnies étaient dispersées par peur de fomenter des révoltes. Or, si nous tenons compte de ce qu'avancent les auteurs, on ne peut que mieux comprendre l'attitude de chaque nègre, puisqu'individuellement, il n'est qu'une « apparence », une « transition » ; le groupe ayant été dissout. L'ordre n'est plus du fait que l'individu esclave noir ne répondait plus à « le-fait-d'être-à-sa-place, à savoir l'effet d'insertion étant annulé : « l'homme dans son groupe, le groupe dans l'ethnie, l'ethnie dans le monde » n'était plus.

Cependant, la « religion favorise l'existence de cellules sociales ». Elle devient un « facteur de cohésion ». Alors, à ce titre, nous sommes en droit de penser que durant l'évangélisation de la période servile, ce sont les mêmes vertus que les missionnaires ont tenté de transmettre aux esclaves noirs. De ce fait, nous pouvons également supposer que,

demander le sacrement du baptême peut correspondre à l'acceptation de l'"ordre". De plus, la religion donne la possibilité au groupe de se *maintenir* et de se *reproduire* – les missionnaires finiront par marier des couples d'esclaves –, mais également créer pour chacun une « assurance » contre l'*angoisse*⁹¹ et le doute de l'existence.

Se convertir au christianisme c'était aussi rechercher un apaisement psychologique et certainement une quête de protection.

En lien avec l'art, l'homme participe à la « vertu créatrice du Verbe divin » et, selon C. A. Diop, il n'y aurait pas de cérémonies religieuses sans masques, récits, chants et danses.

« L'artiste Noir est le servent d'une conception du monde, la traduction des forces qui animent l'univers, un protagoniste de l'invisible et non du visible. Tout art noir ressortit davantage au sacré, au sacré tangible, approuvé, nécessaire qu'à la fantaisie oscillante entre l'univers familier et le tempérament ». (Thomas et Luneau, 2012, p. 66).

L'Ordre, fusion des ordres, « trouve son principe dans l'Être de Dieu et sa charte dans le discours mystique » (Thomas et Luneau, 2012, p. 67). La base de cette notion d'Ordre, c'est, selon Thomas, « une double référence à la force et à la Vie. Dieu étant Force et Origine de toutes les forces. La Vie, quant à elle, devient la qualité parfaite de la Force ».

4.2. Dieu est-il présent dans la vie de l'homme africain ?

À la période qui nous intéresse, l'Africain croyait-il en un Dieu ? Sa croyance était-elle fondée sur un monothéisme ou un polythéisme ? Dieu était-il caché ou entretenait-il des liens avec les hommes, était-il vénéré ?

À tort ou à raison, il a été dit que les Africains n'avaient pas de religion. En témoignent les lettres des missionnaires parlant des esclaves noirs captifs d'Afrique, des Hauts Commissaires et d'autres encore. Les religions africaines, certes, ne s'inscrivent pas dans une religion telle que la religion catholique chrétienne, mais il est tout de même question de croyances, de pratiques, de rites d'initiation. Il est question de jauger l'autre, sa culture sans aucune référence, sans aucune observation et ni de discernement. Pourtant aux dires de

⁹¹ « L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bien veillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit de cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront » (S. Freud 1973, p. 43).

Thomas, il est possible de prendre une position inverse à l'égard des religions négro-africaines et dire qu'ils n'ont vraiment que cela ! (Thomas et Luneau, 2012, p. 128).

À la question, l'Africain a-t-il une religion ? Evans-Pritchard (1965, p. 9) met en garde :

« Il faut être extrêmement prudent lorsqu'on parle des croyances religieuses d'une population, car c'est un sujet qui échappe à l'observation directe de l'indigène comme de l'Européen et pour en comprendre les concepts, les images et les mots, il faut connaître la langue à fond et connaître tout le système d'idées dont les croyances particulières font partie et qui, séparées de l'ensemble de croyances et de pratiques n'auront plus aucune signification ».

Dans son ouvrage, *La religion des primitifs. À travers les théories des anthropologues*, l'anthropologue E. E. Evans-Pritchard (1965) dénonce un fait étonnant. En effet, il rapporte qu'« aucun anthropologue dont les théories sur la religion primitive ont eu de l'influence n'a jamais approché une population primitive ». Comme d'autres l'avaient remarqué, ils se sont appuyés sur des rapports des explorateurs, des missionnaires, des administrateurs et commerçants.

L'auteur soutient que « les renseignements qu'ils avaient sont sujets à caution ». Il poursuit précisant que ces « informations étaient fausses – peu dignes de foi » (Evans-Pritchard, p. 8). C'est à juste titre qu'il explique la difficulté de la compréhension d'un mot dans deux cultures différentes. Pour exemple, les missionnaires et les indigènes prononçaient le même mot Dieu, mais avec des significations différentes l'emploi du mot qui veut dire « Dieu ». Pour l'indigène, ce mot ne correspond que vaguement à l'idée qu'en avaient les missionnaires. Evans cite Hoca, donnant l'explication de la confusion.

« Lorsque le missionnaire parle de Dieu en l'appelant ndina, il veut dire qu'il n'existe pas d'autres dieux. L'indigène, lui, comprend qu'il s'agit du seul dieu en qui on peut avoir confiance, du seul dieu agissant. Les autres dieux peuvent être agissants à certains moments, mais on ne peut compter sur eux. C'est un exemple, entre beaucoup d'autres, qui montre que le professeur exprime une chose et que l'élève en comprend une autre. Les deux parties restent généralement dans une béate ignorance de leur incompréhension. À cela il n'y a qu'un remède, il faut que le missionnaire acquière une parfaite connaissance des habitudes et de croyances de l'indigène » (Evans-Pritchard, 1965, p. 9).

En effet, de tous les missionnaires que nous avons rencontrés, seul le père Breton (1635) avait conversé et appris la langue des Caraïbes, il s'était intéressé à leurs us et coutumes.

Mais, tout de même, il ne semble pas si évident de comprendre ce qu'il faut privilégier, et allant dans ce sens, Thomas cible G. Dieterlen :

« Le Bambara, et comme lui, bien d'autres Noirs, fait de l'homme un univers et de l'univers un système où tout a sa place et rôle, depuis les astres jusqu'aux objets d'usage, depuis l'esprit jusqu'aux détritiques [...], nous savons d'expérience que derrière chaque ustensile surgit un pan de l'organisation des hommes, que quelques traits sans art, gravés à l'ongle sur une paroi expriment le déroulement de la création. Et la négligence du plus infime de ces détails peut fermer des régions entières de la connaissance. On oblige donc à des travaux étendus à toutes les activités d'un peuple et non pas seulement à qui, dans notre esprit, est proprement religieux » (Thomas et Luneau, 2012, p. 128).

Ainsi, il apparaît que le champ de recherche est bien plus vaste qu'il ne laisse paraître. Il semble également, que « rien n'est étranger à rien », autrement dit, tout à un sens. Aussi à l'instar de Thomas, nous reprenons :

« L'extrême formalisation de la pensée occidentale, la légitime autonomie que chaque discipline revendique dans la formulation de son objet et l'élaboration de ses méthodes ne permettent guère de comprendre cette revendication de globalité propre à la pensée africaine. Tenant pour fondamentale " une cohérence, une compatibilité globale de toutes les disciplines " » (Thomas et Luneau, 2012, p. 129).

En fait, la question importante est dans la perception de « l'homme-au-monde », en dehors d'elle, l'homme ne peut se situer et se comprendre (Thomas et Luneau, 2012, p. 129). R. Batiste fait allusion au lieu où l'on naît qui n'est pas juste un lieu géographique, mais, c'est, dit-il « un ensemble socialo-géographique ». Batiste insiste sur la condition de

« L'Africain qui ne sépare pas le monde matériel, comme nous le faisons, de l'ensemble des valeurs qui occupent une position écologique dans ce monde, ne voit pas la colline comme colline, mais comme le séjour de tel ou tel esprit ou comme le centre traditionnel de telle ou telle cérémonie » (Bastide, 1960, p. 115).

L'homme africain se comprend dans une relation harmonieuse et équilibrée en lien avec son milieu naturel dans lequel il évolue. À ce stade, il est possible de se demander « Qu'est-ce donc la religion en Afrique ? » La réponse serait d'avancer que ce serait « un système organisé de mythes et de rites destinés à établir d'une manière permanente des relations entre l'homme et les puissances de l'invisible (ancêtres et esprits) dans l'intérêt de la communauté » (Thomas et Luneau, 2012, p.131). Qu'en est-il de la relation avec Dieu ?

4.3. Dieu et l'homme.

Tel est cet adage de la sagesse Fang (Thomas et Luneau, 2012, p. 135) montrant que chacun semble ignoré l'autre, puisque Dieu, dans sa maison, semble être un étranger pour l'homme. Il est dit que

« Les hommes ne se souviennent du Ciel et de la divinité suprême que lorsqu'un danger venant des régions ouraniennes les menace directement, le reste du temps, leur générosité est sollicitée par les besoins journaliers et leurs pratiques et leur dévotion se tournent vers les forces qui contrôlent ces mêmes besoins » (Thomas et Luneau, 2012, p. 135).

Si cela est ainsi, sans doute existe-t-il une cause, une raison originaire.

La tradition giziga du Nord-Cameroun raconte le mythe de la « retraite de Dieu » :

« Jadis, le Ciel était proche de la Terre, Bumbulvun vivait avec les hommes. Si proche même que les hommes ne pouvaient se déplacer que le dos courbé.

Par contre, ils n'avaient pas de soucis à se faire pour leur subsistance : il leur suffisait de tendre la main pour déchirer des lambeaux de ciel et les manger.

Mais un jour, une jeune fille, une fille de chef, qui était une *mukuwan* (une « méchante » qui fait tout à l'envers, qui fait le contraire des autres), au lieu de prendre des morceaux de voûte céleste pour se nourrir commença à regarder à terre et à choisir les graines qu'elle y trouvait. Elle se fit un mortier et un pilon pour écraser les graines qu'elle avait choisies sur le sol.

À genoux à terre, chaque fois qu'elle levait son pilon, celui-ci allait frapper le ciel et Dieu. Gênée dans son travail, la jeune fille dit au ciel : " Dieu, ne vas-tu pas t'éloigner un peu ? "

Le Ciel s'éloigna un peu et la jeune fille peut se tenir debout. Elle continua et à mesure qu'elle pilait ses graines, elle levait son pilon un peu plus haut. Elle implora le Ciel une deuxième fois : le Ciel s'éloigna encore un peu. Alors elle commença à lancer son pilon en l'air. À la troisième imploration, le Ciel outré s'en alla au loin, là où il est maintenant.

Depuis ce temps-là les hommes marchent et se tiennent debout. Ils ne se nourrissent plus de lambeaux du ciel : ils sont devenus mangeurs de mil. De plus, Dieu ne se montre plus aux hommes comme jadis, où tous les soirs, il venait régler leurs palabres : maintenant les hommes sont seuls avec leurs palabres : c'est la guerre » (Thomas et Luneau, 2012, p. 136).

Ce mythe témoigne de la proximité de Dieu, si proche des hommes que ces derniers, se déplaçaient le dos courbé, ils n'avaient qu'à tendre la main pour se nourrir des lambeaux célestes. À cause du mécontentement de la femme qui reprochait au Ciel d'être trop près, Dieu s'éloigna tant, qu'il n'était plus accessible aux hommes. Depuis les choses ont changé. L'homme se tient debout, se nourrit des produits de la terre, et puis Dieu ne vient plus tous les soirs régler leurs palabres, alors « c'est la guerre ! »

Il convient de noter les actions de la « jeune fille qui fait tout à l'envers ». De son premier de cette « jeune fille qui fait tout à l'envers » va modifier considérablement le cours des choses, puisque le « seuil franchi est incommensurable : l'homme commence à exister par lui-même, il entre dans la "culture" » (Thomas et Luneau, 2012, p. 137).

Maintenant qu'il se tient debout, l'homme a complètement abandonné la nourriture céleste. Ce mythe semble avoir des analogies avec certains passages de la Genèse, cependant, comme le fait remarquer R. Jaouen, la lecture de la Genèse révèle curieusement une situation opposée : Dieu a créé Adam et l'a établi dans le Jardin d'Éden « pour le cultiver et le garder » (Gn 2, 15). La culture n'est pas perçue comme un point de rupture. De plus, c'est Dieu qui chasse l'homme du Jardin et non l'inverse.

Aux dires de certains auteurs qui l'ont étudiée, la religion traditionnelle africaine est présente dans presque toute l'Afrique. Thomas explique que « le Ciel nourricier à portée de la main se trouve en pays *mosi* (Thomas et Luneau, 2012, p. 93) ; le pilon toujours lancé plus haut qui oblige Dieu à se retirer se rencontre au pays *bwa* en Haute-Volta, mais aussi en pays *dinka* à quelques kilomètres de là (Thomas et Luneau, 2012, p. 136).

F. Lafargue apporte une précision à propos du « retrait de Dieu » ; si les religions traditionnelles affirment l'existence du Dieu Suprême, elles n'ont pratiquement plus aucun contact avec Lui depuis la rupture originelle. De plus, dans aucune des traditions, il n'est pas mentionné un éventuel retour de Dieu, ni une possibilité de réconciliation (Lafargue, 1994). Ce qui, à notre avis renforce la distance telle que décrite par les Pygmées du Gabon (Masson, 1988) :

« Nzame (Dieu) en haut ; l'homme en bas.

Nzame est Nzame ; l'homme est l'homme.

Chacun pour soi ; chacun en son domaine ! »

Cependant, il existe une relation assez complexe entre l'homme et Dieu. Dans le quotidien, Dieu est présent sous diverses formes. En effet, chez de nombreuses ethnies africaines, il est fait usage de noms théophores, soit pour donner un nom au nouveau-né, soit pour renommer un nouvel initié. Serait-ce une marque de filiation signifiant qu'au-delà du mythe, ces personnes considèrent qu'elles ont toujours un lien avec Dieu ? Cet usage est présent en Afrique de l'Ouest et en Afrique Centrale. L'auteur remarque que chez les

Daugaléat, Dieu est quasiment toujours « *sujet*⁹² de la phrase » ; cette construction langagière ne serait pas le hasard. En effet, Thomas (Thomas et Luneau, 2012, p. 138) reprend une explication de J. Hallaire qui suppose qu'il faut comprendre que « ceux qui les ont composés avaient le sentiment très vif que Dieu est à l'origine, le sujet agissant et non le terme, l'objet d'une action »⁹³. Rien n'est plus que Dieu, rien n'agit sur Dieu en un mot, Dieu est la cause ne dépend de rien (Thomas et Luneau, 2012. p. 139). Dieu est « Celui qui fait », non pas pour s'ajouter au « faire » de l'homme : « Il le pénètre et le soutient » (Thomas et Luneau, 2012, p. 139).

Il est à noter également que, lorsqu'un enfant est nommé, « c'est Dieu qui a établi la parenté ». De ce fait, tout nom théophore indique que le problème de sa vie est en lien avec Dieu. De plus, les noms théophores *Sar* qui « lient explicitement le moi du locuteur à Dieu [...] *manifestent la conviction que Dieu est présent de façon active à notre vie*⁹⁴ » (Thomas et Luneau, 2012, p. 139). Toutefois, si les Africains pensent que Dieu est loin, entendu comme « une inaccessibilité qui résulte moins d'une distance que d'une condition : Emitay est d'abord et surtout "le tout autre", celui qui ne peut être connu par la pensée » (Julliard, 2000). De plus, n'est-il pas Celui qui guide, qui soutient ? Il est « Celui qui fait » sans s'ajouter au « faire » de l'homme car « il le pénètre et le soutient », comme un père dirons-nous.

5. Les rites.

Selon Thomas, l'initiation reste le plus significatif de tous les rites de passage et le plus spectaculaire. Elle est le pivot du système religieux traditionnel. Elle est liée aux archétypes symboliques. Enfin, elle permet à une société d'affirmer sa reproduction et d'exalter ses valeurs par excellence (Thomas et Luneau, 2012, p. 236).

Cependant, les religions comme le christianisme, depuis les premiers contacts avec les sociétés africaines, ont voulu abolir les rites initiatiques. Les missionnaires n'ont eu de cesse de vouloir défaire les nègres de leur tradition, sous peine de punitions et de menace de la damnation éternelle.

⁹² Souligné par l'auteur.

⁹³ Thomas cite Hallaire, J. (1972). *Noms théophores chez les Sar in Afrique et Parole, Les Noms thophores*, 1, n° 39-40, décembre 1972, p.44.

⁹⁴ Souligné par l'auteur.

Il existerait trois évènements majeurs dans la vie, la naissance, l'initiation et la mort. Le plus important de tous est l'initiation qui selon Thomas, attribue un sens au premier et dénie tout pouvoir destructeur à la mort (Thomas et Luneau, 2012, p. 238).

5.1. La mort et son rituel.

Dans les cultures traditionnelles africaines, la mort est considérée comme le *désordre fondamental*. La société a conçu « un jeu de croyances et de pratiques, parfois religieuses, parfois profondes pour minimiser les effets de la mort, pour la nier sur le plan symbolique (imaginal) » (Thomas et Luneau, 2012, p. 246). Dans certaines ethnies africaines, à l'origine, l'apparition de la mort serait plus ou moins liée à l'éloignement de Dieu comme chez les Mosi (Thomas et Luneau, 1995, p. 129). Lorsque Dieu, la voûte céleste était à portée de la main, « la mort n'avait pas de créance à recouvrer la terre ». Ou encore dans le mythe pygmée, le retrait de Dieu est vu comme un châtement et la venue de la mort comme une punition. (Thomas et Luneau, 1995, p. 128). Il serait possible de définir la mort comme une séparation plus spécifiquement comme une rupture d'équilibre entre les constituants du moi suivie d'une destruction. Cette dernière peut être totale ou partielle de certains éléments, alors que d'autres auraient un autre sort. Si la mort semble être la *destruction du tout*⁹⁵ (la personne) dans son unité et son harmonie, elle n'est jamais *destruction de tout*⁹⁶ ; cela peut signifier un passage, une mutation, un changement d'état ou de statut. La notion de la mort a son importance dans la recherche, dans le sens où il est question, d'une part, de la renaissance avec le baptême et, d'autre part, de la notion de résurrection d'entre les morts.

De la mort, il est possible de noter plusieurs distinctions. Celles-ci semblent permettre d'évaluer le souvenir du défunt, ainsi la destruction ontologique d'éléments du moi, en parallèle à la disparition du souvenir du défunt, est traduite par une mort définitive totale. Il est question de « mauvaise mort » ou partielle, à la fois biologique, sociale. Ou encore, la disparition progressive des survivants ou absence immédiate de survivants entraînant une diminution du souvenir du défunt. On a affaire à une mort sociale, voire métaphysique.

Comme partout ailleurs, la mort reste une énigme. Selon les Bantus, elle est semblable à la lune : « qui en a vu la face cachée ? » Elle vient sans qu'on y prenne gare. Devant

⁹⁵ Souligné par l'auteur.

⁹⁶ Id.

l'angoisse qu'elle provoque, afin de connaître les raisons du décès, le mort sera interrogé durant le rite funéraire. Aussi, en cas de maléfice, on doit y mettre un terme et il doit y avoir réparation.

Quelle est l'origine de la mort ? On a recours au mythe pour en donner une éventuelle explication : les mythes font allusion à une faute de l'homme qui expliquerait également l'éloignement du ciel et de la terre. Cependant, « Dieu est la raison permissive fondamentale » (Thomas et Luneau, 2012, p. 246). Les causes magico-religieuses davantage que les causes naturelles traduisent le décès. La mort-désordre découle de l'agression contre l'unité ou l'identité du moi. De ce fait, on dira du sorcier qu'il « attaque à mort » ou encore du magicien qu'il « mutile l'homme ». Dans ce cas de figure, on risque la mort réelle.

La mort sociale fait suite à l'une des situations, déconsidération, échec, pauvreté, impuissance. On a vu plus en amont les caractéristiques de la parole. Dans le contexte de la mort, cette dernière est en lien avec le langage. En effet, une parole forte détient le pouvoir de tuer. La parole interdite prononcée ou entendue contrarie la puissance expansive de la vie pour le non-initié. Le langage fait force à l'interrogatoire du cadavre avant de l'enterrer ou encore pour questionner les ancêtres. Cependant, il convient, et l'auteur le précise, de comprendre que le *langage est par le signe* qui révèle « l'action de l'influence vitale et la fait connaître à des tiers ». L'Africain traditionnel est convaincu que le Verbe peut tuer à distance (sorcellerie).

Le nom a son importance dans le cas de la mort. Son rôle n'est pas négligeable. Le nom qui est attribué à l'enfant a également son importance. Les parents se rapprochent du devin qui est l'intermédiaire pour la recherche du nom, parce qu'il reçoit l'ordre des Puissances adressées aux humains. (Thomas et Luneau, p. 247). Seront appelées « mort sociale » ou mort eschatologique, le fait d'avoir perdu le souvenir correspondant à la perte du nom et lorsqu'il se fond dans l'anonymat collectif des ancêtres.

Les morts sont vivants et existent. Ils ex-sistent dans un ailleurs et sous formes spirituelles. Les vivants participent à leur influx vital, poursuivant leur existence dans leurs successeurs ; ils ne sont véritablement morts que lorsqu'ils n'ont plus personne pour les sacrifices. Il en ressort une dialectique de renforcement, de soutien des vivants et des morts, car si le vivant se sent protégé et rassuré dans l'ancêtre, ce dernier se nourrit des sacrifices offerts par les vivants, et sans eux il n'est plus rien.

5.2. Le mépris de la mort et les esclaves.

Le souci premier du père Mongin, qui fut missionnaire aux Antilles, fut « la conversion des païens qui risquent de mourir sans connaître la vraie foi » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 6). Il fut appelé « Curé des nègres », il consacrait du temps à ses « chers nègres ». Comme la plupart des missionnaires, comme la plupart des Jésuites, il s'opposait à la cruauté infligée aux esclaves.

Les captifs africains venaient de divers lieux du territoire africain. Ils n'étaient censés n'avoir aucune religion. Cependant, la partie septentrionale aurait une teinte du mahométisme alors que la partie méridionale aurait fait savoir au R. P. « qu'ils croient qu'il y a un être qui a tout fait et qui envoie, disent-ils, la pluie pour faire mûrir leurs vivres » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 85). Les Africains vivant aux alentours de la rivière du Sénégal appellent ce Dieu Reboucou, ceux d'Ardes ou Arada le nomment Boudou. Dans leur rituel funéraire, ils expliquent au R. P. « qu'ils enterrent leur mort dans la maison, font un grand festin sur la fosse et y jettent la moitié pour le mort ». Toutefois, la relation à la mort semble ne pas aller plus loin, puisqu'ils ne savent pas où allaient les morts après la vie (Mongin et Chatillon, 1984, p. 85).

Dans sa lettre, le père Mongin n'oublie rien dans ses explications, puisqu'il parle de la mort des nègres, car beaucoup se sont donné la mort. En effet, certains des nouveaux arrivés aux îles se donnaient la mort, persuadés qu'en mourant, ils retourneraient dans leur pays (Mongin et Chatillon, 1984, p. 121). Apprenant qu'un esclave s'était pendu, le R. P. Mongin leur expliquait comment celui qui s'était pendu était allé dans son pays, mais pas comme il l'entendait. Il leur expliquait que le pays de ceux qui se pendent c'est l'enfer. Il leur raconta la mort de Judas. Il leur dit que le nègre n'était pas retourné en Afrique, car cela ne se peut pas.

Ils avaient le mépris pour la mort ; elle leur était indifférente qu'elle soit naturelle, violente ou ordonnée par la justice. P. Mongin avait assisté un nègre au dernier supplice, il était étonné par sa fermeté. Peu importait, lui disait-il le chemin qui mène au paradis, dès lors que l'âme y soit et le corps en terre sainte. Nous comprenons que la terre sainte est en lien avec la sépulture dont il tenait, puisque dit le P. Mongin, « il fallait toujours que je leur promette pour les consoler » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 123). Autrement, pour la mort

naturelle, « on ne peut pas l'attendre avec plus de tranquillité. Ils n'en ont de l'inquiétude que jusqu'à ce qu'on a appelé le père des nègres pour les préparer à la mort ». (Mongin et Chatillon, 1984, p. 123). Après l'administration des sacrements, ils demeureraient en paix, et s'ils mouraient, « c'est avec une grande confiance en Dieu, et avec des marques de prédestinations ».

Ces informations permettent de mieux saisir le fait religieux dans les cultures traditionnelles africaines. L'art de vivre des Noirs africains laisse paraître une certaine forme de sagesse.

Il nous a semblé que ce fait religieux se rapproche davantage d'une relation avec la Vie, parant aux angoisses de l'existence, avec des recommandations, des interdits, qui peuvent être analogues parfois aux discours de l'enseignement de Jésus. La parole ici aussi a son importance, elle s'inscrit dans une certaine autorité, puisque d'elle émane la puissance, la force.

De notre point de vue, la recherche de l'harmonie de l'ordre et de la paix correspond également aux valeurs exprimées par les Évangiles et que l'homme doit atteindre.

Dans la conversion, le Noir africain ne change pas seulement de religion, de croyance, il entre dans un autre monde. Des notions nouvelles en émanent comme la foi ou la Parole de Dieu.

Nous reprenons ce que nous avons déjà écrit et qui nous semble pertinent : *l'attitude religieuse qui exprime les rapports de l'homme avec l'univers, les maintient, les confirme.* Est-il nécessaire d'avoir *une* religion pour adhérer à ces valeurs ?

6. Paroles et valeurs morales dans les Évangiles

Dans ce travail de recherche, nous nous intéressons également à ce qui semble être l'éthique de l'enseignement de Jésus ainsi que la foi dans l'Évangile.

6.1. Exigence éthique.

Par la voix de Jésus, et à l'instar de Moïse libérant son peuple asservi, les missionnaires tentent également de libérer les esclaves du joug des oppresseurs. Cependant, cette liberté n'est pas physique, elle n'est pas non plus temporelle, c'est une liberté autre. Elle touchera l'esprit, le cœur ou encore ce « haut domaine intérieur » qu'expose A. Vieira (Carel, 1879), missionnaire jésuite au Brésil. Il disait que la liberté intérieure est inaliénable et n'appartient qu'à l'homme et à Dieu. Ainsi, le droit de vie et de mort est seul réservé à Dieu. Aussi, porter préjudice à cette liberté intérieure, "c'est attenter aux droits de l'homme et de Dieu". C'est ainsi qu'il était expliqué aux esclaves

« [...] que tout en vous n'est pas esclave. L'homme se compose du corps et de l'âme ; mais ce qui est et s'appelle esclave n'est pas tout l'homme, ce n'en est que la moitié, et encore la moins noble. Dans la meilleure et la principale partie de l'âme, ils sont libres. Ni leurs maîtres ni les rois de la terre ne sauraient la réduire en servitude ; eux seuls le peuvent. Mais ce qui mettrait le comble à leur misère, ce serait que, forcément esclaves en leurs corps, ils se rendissent volontairement esclaves en leurs âmes » (Carel, p. 150).

De plus, en suivant et respectant la Loi de Jésus instituée à partir de l'interprétation du Décalogue, le disciple établit un rapport avec Dieu dans sa pratique qui demeure dans le *secret* (Mt 6, 1-18) et dans le respect de « Dieu dans sa vérité ».

7. Expression d'une résonance des valeurs morales ou concordance de valeurs.

On peut mieux comprendre le paradoxe religieux que soulève Douglass (2007) dans son témoignage lorsqu'il fait allusion à la religion des maîtres et à la religion du Juste, mais plus encore lorsque les missionnaires leur parlaient de la nouvelle justice. Et puis, on peut mieux comprendre encore ce paradoxe sachant que pour les Africains « la vie est la valeur suprême, le don par excellence de Dieu, et qu'il faut transmettre » (Kabasele, 2000), et non pas détruire. Selon M. Sachot, l'élément le plus déterminant dans la reconnaissance de Jésus en tant que Christ par les Juifs de la Diaspora a été qu'il ait été reconnu comme le « Juste » (*ho dikaos*) (Sachot, 2007, p. 181). Cette reconnaissance a pu se faire parce qu'elle entre dans la catégorie d'accomplissement. Toujours selon Sachot, cette reconnaissance du « Juste » qui s'est produite tant pour les disciples de Jésus que pour les Juifs de Palestine a pu les amener à une conversion.

Les esclaves comprenaient bien que les maîtres blancs chrétiens ne respectaient pas la loi instituée par Jésus, la nouvelle justice. Qu'en était-il exactement ? Les maîtres colons baptisés chrétiens au même titre que les esclaves africains demeurent sous les mêmes exigences éthiques. Pourtant, les colons continuaient à se rendre à l'église, « à offrir leur offrande » sans avoir la parole de réconciliation.

Y a-t-il eu véritablement écoute du « sens de la loi » tel que Jésus est venu accomplir la loi et non l'abolir ? Véritablement, les choses diffèrent si le contenu de la loi mosaïque est vu avant tout comme un code social (Fuchs, 2000, p. 178), l'accomplissement de la loi « Moi, je vous dis... » est vu en tant qu'éthique. La justice nouvelle introduit le châtement qui va au-delà (Mt. 5, 22) de la vie terrestre. Pareillement, les esclaves devaient-ils se sentir réconfortés de savoir qu'il y avait une justice pour tous, incluant aussi bien les maîtres blancs que les esclaves noirs ?

En ce qui a trait à notre recherche, et au regard des cultures traditionnelles africaines, il est possible d'avancer que les Africains connaissaient déjà cette loi, du « respect » de l'autre. F. Kabesel (2000) avance que « si l'homme est respecté, c'est parce qu'il appartient à Dieu, la vie elle-même est considérée "sacrée", car elle vient de Dieu ; il y aura une rétribution du bien et valeur pour y enraciner le message du salut chrétien » (Kabesel 2000, p. 2).

Effectivement, nous y rencontrons le rapport à l'autre. D'une part, il existe un système religieux qui se trouve au sein d'un système social, d'une culture. Ainsi, le système des signes religieux en Afrique détient un sens et réalise une fonction (Thomas et Luneau, 2012, p. 46) et, par un effet de simultanéité, « l'attitude religieuse exprime les rapports de l'homme avec l'Univers, les *maintient*⁹⁷ et les confirme » (Thomas et Luneau, 2012, p. 46). Il est important de noter que « dans toute attitude religieuse, le sujet africain se saisit dans sa relation avec l'univers ». Mieux encore, il *consolide* cette relation. C'est l'incarnation de la « véritable signification de l'attitude religieuse » (Thomas et Luneau, 2012, p. 46) qui permet de dire que la relation procède non pas du désir de connaissance, mais d'un désir de communion fortifiante (Thomas et Luneau, 2012, p. 46).

D'autre part, du fait que les religions traditionnelles en Afrique favorisent l'existence de cellules sociales « cimentées par des devoirs religieux, de sorte que l'élément de base de la société [...] [est] un groupe, une collectivité, en quelque sorte une église au sens

⁹⁷ Souligné par nous.

étymologique du terme, mais aussi avec son plein sens spirituel » (Thomas et Luneau, 2012, p. 60). Alors, la religion est un facteur de cohésion.

7.1. L'amour du prochain et la condition d'esclave.

L'esclavage en question.

En français, le terme esclave date du XIII^e siècle, venant du latin médiéval *sclavus*, lequel est issu de *slavus*, slave ; car les Germains ont asservi de nombreux Slaves. « On entend par "réduction en esclavage", le fait d'exercer sur une personne un quelconque pouvoir ou l'ensemble des pouvoirs liés au droit de propriété, y compris dans le cadre de la traite des êtres humains, en particulier celle des femmes et des enfants⁹⁸ ».

L'esclavage est une coutume qui existe depuis l'époque antique. On la retrouve aussi bien chez les Égyptiens que chez les Grecs et les Romains. L'esclavage existait pour des raisons économiques. En effet, il était possible de se vendre ou de vendre les siens pour des remboursements de dettes. De même, suite aux guerres, les vaincus pouvaient devenir esclaves, ou encore, le comportement asocial d'un individu pouvait aussi favoriser son asservissement.

Qu'est-ce que l'esclavage ? Il semble difficile de définir l'esclavage du fait de « l'usage polysémique du terme devenu aujourd'hui une sorte de synonyme de forme d'exploitation et d'atteinte à la liberté » (Pétre-Grenouilleau, 2010, p. 13). « Certains considèrent que la diversité de ses formes à travers le temps et l'espace est telle qu'une définition d'ensemble serait illusoire et se refusent à toute tentative en la matière » (Pétre-Grenouilleau, 2010, p. 12). Selon O. Pétre-Grenouilleau, il est utile et nécessaire d'essayer de penser l'esclavage de manière globale, tout en prenant évidemment en compte la diversité de ses contextes et de ses formes concrètes, ainsi que les manières dont ses acteurs (esclaves, maîtres ...) l'ont vécu (Pétre-Grenouilleau, 2010, p. 12).

« L'esclavage ne peut pas être approché par un seul critère » (Pétre-Grenouilleau, 2010, p. 13).

« Si la réduction en esclavage est synonyme d'arrachement à la société d'origine, l'entrée dans la société esclavagiste conduit à une sorte de *renaissance sociale*⁹⁹, à la fois sous l'effet de la volonté des maîtres (obliger de lâcher un peu de lest afin d'éviter de trop fortes tensions) et du fait de l'ingéniosité des esclaves,

⁹⁸ Loi sur les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre (L.C. 2000, ch. 24). <http://lois-laws.justice.gc.ca>

⁹⁹ Souligné par nous.

désireux de reconstituer des liens sociaux parfois liés à des formes de résistances » (Pétre-Grenouilleau, 2010, p. 14).

L'esclavage qui nous intéresse est celui où la personne est un non-libre, un bien, une marchandise, un instrument économique pouvant être vendu ou acheté ; un esclavage que l'on pourrait qualifier de « physique » puisqu'il représente une main-d'œuvre gratuite.

Dans une autre mesure, l'esclave du grec *doulos* signifie « esclaves, serviteur ». Le *Dictionnaire du Nouveau Testament* signale que ces deux sens indiquent l'ambiguïté que le français peut aujourd'hui déceler dans le terme grec. Léon-Dufour (1996) nous dit qu'il est probable que la résonance d'esclave demeurerait dans l'appellation de serviteur.

Nous reprenons en détail, l'explication du *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Premièrement, l'esclave est celui qui appartient à un autre. Chez les juifs, qui avaient été esclaves en Égypte, on devait respecter sinon le travail du moins la personne des esclaves hébreux, tandis que les esclaves non juifs demeurent méprisables comme ailleurs, des « choses » jusqu'à leur affranchissement.

L'auteur ajoute que la relation qui lie l'esclave à son maître, tend à devenir honorifique lorsque le maître est le roi ou Yahweh : l'usage est alors plus métaphorique que réel, ne retenant de la situation d'esclave que la stricte dépendance de la personne à l'égard du maître.

Selon l'auteur, il est possible de reconstituer la situation de l'esclave juif : sa dépendance, le pouvoir du maître absolu. Il est conseillé à « un esclave qui devient chrétien l'obéissance et la soumission, pour un motif qui n'est pas l'approbation de cet état mais une vision supérieure de la condition chrétienne » (Léon-Dufour, 1996, p. 243). Selon l'auteur, cela conduira, plus tard, à l'abolition de l'esclavage.

La notion d'esclavage apparaît ici avec un trait spécifique que l'on retrouve dans l'hymne aux Philippiens, quand Paul dit au sujet de Jésus qu'il a pris les traits de l'esclave : « Mais, il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes » (Ph 2,7). Selon Léon-Dufour, Jésus s'est assujéti à la Loi et à la malédiction qu'elle entraîne : « [...] et d'affranchir tous ceux qui leur vie entière, étaient tenus en esclavage par la crainte de la Mort » (He 4,4). L'auteur dit plus loin, que Jésus, de ce fait, conféra au croyants la dignité seigneuriale qui est la sienne de par son exaltation : il abolit

ainsi la valeur de la distinction libre/esclave¹⁰⁰ et obtient aux hommes l'adoption filiale, « Aussi, n'es-tu plus esclave, mais fils ; fils, et donc héritier de par Dieu » (Ga 4,7). Ceci est confirmé dans Romains : « Aussi bien, n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » (Rm 8, 15).

Aussi, du fait de n'appartenir qu'à un seul maître qui est Dieu et Jésus Christ, on ne peut demeurer esclave du péché, de la lettre de la Loi, des puissances cosmiques, de la crainte de la mort, de la convoitise, du ventre (Léon-Dufour, 1996).

Le baptême libère l'homme de cet esclavage, puisque ce dernier renonce à tout ce qui l'assujetti. En acceptant le baptême, le Christ nous fait changer de maître, devenant ainsi esclave du Seigneur, de la justice. C'est en ce sens, nous dit Léon-Dufour, qu'il est possible de parler de « service » et de « serviteur » et même du chrétien « esclave de ses frères »¹⁰¹, sur le modèle de Jésus Christ.

Cette explication sur la relation maître/esclave soulève, comme le précise Léon-Dufour, des « applications métaphoriques ».

Amour du prochain

« Tu ne tueras point » est une réponse à l'amour du prochain. Dans ce commandement du Sermon, il importe de comprendre que le prochain correspond à toute personne qui marque une attention répondant à un besoin d'aide. De plus, aimer sans discernement, c'est employer l'amour vrai, à l'image du « Père qui est aux cieux ». Ce père céleste qui répand les rayons de soleil sur tous et chacun, montre que « l'amour ne choisit pas ses bénéficiaires, il vise autre chose que l'intérêt ou l'utilitaire » (Fuchs, p. 181). À cet effet, nous avons vu dans la lettre du père Raymond Breton comment il parlait des esclaves et demandait expressément de les « aymer » (Breton 1664, p. 9).

Par ailleurs, dans l'Épître aux Philippiens, durant son emprisonnement¹⁰², Paul s'adresse aux Philippiens. Il considère sa captivité comme une grâce, « il n'est que juste pour moi d'avoir ces sentiments à l'égard de vous tous, car je vous porte en mon cœur, vous qui,

¹⁰⁰ « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre, il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout ». (Col 3,11).

¹⁰¹ « Et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave ». (Mt 20, 27).

¹⁰² De quelle prison s'agit-il ? Césarée, Éphèse ou Rome ? Certains experts pensent qu'il serait très probable que ce soit à Rome durant la première captivité de Paul.

dans mes chaînes comme dans la défense et l'affermissement de l'Évangile, vous vous associez tous à la grâce qui m'est faite » (Ph 1-7). Paul poursuit en disant aux Philippiens comme il les aime, en effet, « Dieu m'est témoin que je vous aime tendrement dans le cœur de Christ Jésus » (Ph 1-8). Cet amour reflète bien l'amour que les missionnaires avaient pour les esclaves. En témoignage, nous avons précisé l'attitude du missionnaire Pierre Claver qui aimait « ses chers nègres » tendrement et n'était pas le seul missionnaire à le leur témoigner.

La foi que témoigne Paul et qu'il demande de vivre, pour le salut, « cela vient de Dieu, car c'est par sa faveur qu'il vous été donné, non pas seulement de croire en Christ, mais encore de souffrir pour lui » (Ph 1, 29). Dans sa prédication, Paul pointe l'humilité que Jésus a fait sienne, et demande aux Philippiens « d'avoir le même amour, une seule âme, un seul sentiment ; ³n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la gloire, mais que chacun par l'humilité estime les autres supérieurs à soi ; ⁴ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres » (Ph 2, 2-4).

Paul prend comme exemple l'humilité de Jésus, et demande d'avoir les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus :

« Lui de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix !» (Ph 2, 6-8).

Aussi, il est possible de penser que l'esclave, dans sa détresse, adopte les paroles du Christ. Il demande le baptême chrétien, et devient disciple du Christ, frère de Jésus, et par là, enfant de Dieu. Par voie de fait, il appartient aussi à cette nouvelle compréhension de l'existence bâtie sur la promesse divine, mais également, sur cette nouvelle compréhension de sa personne, des autres et de Dieu. L'esclave noir converti accepte son existence non pas comme une fatalité, mais comme une volonté divine. (Les missionnaires n'ont de cesse de dire que ce peuple a eu la chance d'être déporté, autrement, il n'aurait pas rencontré le Christ). Ainsi, les esclaves aspirent-ils au bonheur dont Dieu leur fait don ; ils vivent dans l'espérance de son Royaume.

7.2. Le Sermon sur la montagne d'un point de vue psychanalytique.

Dans l'ouvrage *Malaise et civilisation*, S. Freud (1983) conteste le fait que le Sermon puisse être considéré comme une éthique.

À propos des exigences morales, il retient deux commandements qui montrent que « la civilisation veut [...] unir entre eux les membres de la société par un lien libidinal » (Freud, 1983, p. 61).

Freud, retiendra deux maximes : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » et « tu aimeras tes ennemis ».

Freud ne feint pas d'être consterné et horrifié face au premier précepte. Il est surpris, et à cela, suit un questionnement relatif à l'utilité, au secours qu'on y trouve, à la possibilité de réaliser un tel devoir.

Il lui semble difficile de répondre à cette demande. Comment considérer un autre, un prochain comme un autre « soi-même » dans la mesure où dit Freud : « tous les miens apprécient mon amour pour eux comme une préférence » (Freud, 1983, p. 61). Comment est-il possible, comment est-il faisable « d'accorder à un étranger la même faveur ? » Ce serait faire acte d'injustice à cet égard. Pour Freud, l'autre doit mériter son amour. Il précise :

« Si j'aime un autre être, il doit le mériter à un titre quelconque. [...] Il mérite mon amour lorsque par des aspects importants il me ressemble à tel point que je puisse en lui m'aimer moi-même. Il le mérite s'il est tellement plus parfait que moi qu'il m'offre la possibilité d'aimer en lui mon propre idéal. Je dois l'aimer s'il est le fils de mon ami, car la douleur d'un ami, s'il arrivait un malheur à son fils, serait aussi la mienne : je devrais la partager » (Freud, 1983, p. 62).

Remarquons que Freud fait intervenir la notion de l'idéal. Par un effet de miroir, on se voit dans l'autre, et on aime ce que l'on voit comme un autre « soi-même ». « L'amour s'adresse à l'autre dans la mesure où il prend la place du "moi idéal", c'est à dire lorsqu'on lui suppose ce dont, on se pense soi-même dépourvu. On aime alors l'autre comme image idéalisée de soi-même » (J. D. Causse, 2008). L'autre étant ce à quoi on aspire.

Freud présente un autre argument contestant le commandement d'amour. Il s'agit de l'attitude hostile de l'autre, à la nuisance vis-à-vis d'autrui sans ménagement, usant de ses forces face aux plus faibles que lui et sans défense, laissant libre cours à sa jouissance. N'est-ce pas en effet, ce que devaient vivre les Africains noirs capturés en ce temps d'esclavage ? N'était-ce pas également ce même commandement que les missionnaires leur enseignaient ?

Quelle attitude ont-ils eue ?

Par ailleurs, Freud avance que si l'autre a une attitude de respect à son égard sans le connaître, il est prêt à lui rendre la pareille sans l'intervention d'aucun précepte. (Freud, 1983, p. 63). Il poursuit en écrivant que si le commandement se formulait par « aime ton prochain comme il t'aime lui-même », il n'aurait rien à dire.

La deuxième maxime « Aime tes ennemis », qui selon Causse « semble radicaliser le commandement « aime ton prochain comme toi-même », indigné et révolte Freud. Cependant, il considère qu'il en revient au même (Freud, 1983, p. 63) et cela n'ajoute en rien à ce qui est dit dans le premier précepte. Cependant, il explique que c'est bien l'ennemi qu'il faut aimer comme soi-même, mais pour ce faire Freud comprend qu'il y a autre chose qui correspond au Credo quia absurdum, puisque ce qui n'est pas absurde ne demande pas de croire.

Freud pense que vraisemblablement son prochain aura les mêmes réponses que lui, qu'il tiendra le même raisonnement. Il en déduit :

« [...] qu'il existe dans la conduite des hommes des différences que sans tenir compte ou en se plaçant au-dessus des conditions dont elles dépendent, l'éthique ramène à deux catégories : celle du "bien " et celle du " mal" » (Freud, 1983, p. 64).

Il conclut qu'elles sont irrécusables ;

« Mais tant qu'elles ne seront point supprimées, l'obéissance aux lois éthiques supérieures conservera la signification d'un préjudice porté à la civilisation, car cette obéissance encourage directement la méchanceté » (Freud, 1983, p. 64).

Telle est l'interprétation de Freud à l'égard des deux commandements.

Dans *L'Éthique de la psychanalyse*, le docteur J. Lacan (1959-60) commente ce qu'il appelle « la réaction de Freud » (Lacan. 1959-60, p. 399). À ce qui a trait au commandement d'amour, « c'est bien du même autre qu'il s'agit ».

En observant les arguments de Freud, Lacan précise que les arguments ne sont qu'un seul et même.

Si le commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » horrifie Freud, c'est qu'il a découvert que la nature foncière de ce prochain est la méchanceté et, selon Lacan, ce n'est pas tout ce que Freud exprime. En effet, Freud s'exprime en termes d'amour. Lacan reprend la pensée de Freud :

« Mon amour est quelque chose de précieux et je ne vais pas comme cela le donner tout entier, comme moi-même, à tout un chacun qui se présente comme étant ce qu'il est, qu'il suffise qu'il s'approche celui qui se trouve là à l'instant, quel qu'il soit, le plus proche. Et ici il fait remarquer toutes sortes de choses. Et ici il fait remarquer toutes sortes de choses très justes concernant ce qui vaut la peine d'être aimé » (Lacan. 1959-60, p. 400).

Dans son argumentation, Freud donne des précisions sur ce qui vaut la peine d'être aimé, et comment il convient d'aimer. Lacan précise que ce qui vaut la peine, « c'est ce *bien*¹⁰³ qui est notre *amour*¹⁰⁴ ». « Mais ce qu'il manque, c'est que peut-être c'est justement à prendre cette voie que nous manquons l'accès à la jouissance » (Lacan. 1959-60, p. 401).

Aussi, ce qui surgit, chez Freud face à cet amour du prochain, c'est la méchanceté foncière présente en ce prochain, mais également en soi-même, car ajoute Lacan, « qu'est-ce qui m'est plus proche que ce cœur en moi-même qui est celui de ma jouissance dont je n'ose m'approcher ? »

De s'en approcher il convient d'en connaître les conséquences. Mais s'il y a éloignement, nous reculons de quoi ? « À quelque chose à repérer sous le terme d'altruisme, nous reculons à attenter à l'image de l'autre parce que c'est l'image sur laquelle nous nous sommes formés comme "moi" (Lacan, 1959-60, p. 418). Lacan poursuit en précisant que « tout ceci repose sur l'image de l'autre en tant que notre semblable. C'est dans cette similitude que nous avons à notre "moi" et à tout ce qui nous situe dans un certain registre, donné forme, que nous en sommes solidaires ». (Lacan, 1959-60, p. 419). Aussi, si faire du bien à l'autre c'est faire du bien à soi-même, le « comme moi-même » du commandement répond également au mal dans la mesure où faire mal à l'autre est en quelque sorte faire mal à l'image de soi-même.

Selon Lacan, c'est un fait d'expérience « que ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien » (Lacan, 1959-60, p. 403). Et c'est dans cette similitude, sur l'image de l'autre en tant que notre semblable que se fonde la loi « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lacan, 1959-60, p. 419). Cependant, selon Lacan, le respect de l'image de l'autre en tant qu'elle a « un certain type, une certaine ligne, une certaine filière et filiation d'effets » va au-delà de l'image. Pour Lacan, une phrase biblique témoigne et y répond : « Dieu a fait l'homme à son image » :

¹⁰³ Souligné par l'auteur.

¹⁰⁴ Id.

« Cet énoncé est du même jet, du même corps que ce livre sacré où s'articule l'interdiction de forger le Dieu des images [...] Si cette interdiction a un sens, c'est quoi ? Que les images sont trompeuses. Et pourquoi ? Allons donc au plus simple, c'est que par définition, si ce sont de belles images [...] on ne voit pas qu'elles sont toujours creuses. Mais alors l'homme aussi, en tant qu'image : c'est pour le creux, que l'image laisse vide, qu'il est intéressant. - C'est parce qu'on ne voit pas, par ce que l'on ne voit pas dans l'image - c'est par cet au-delà de la capture de l'image, le vide de Dieu à découvrir c'est peut-être la plénitude de l'homme, mais c'est aussi là que Dieu le laisse dans le vide » (Lacan, 1959-60, p. 21).

Selon J. D. Causse (2008), à côté du « comme toi-même » de la loi qui interdit de porter atteinte à l'image qui permet au moi de se construire, Lacan associe l'image de Dieu comme « interdit de l'image » (J. D. Causse, 2008), en tant que représentation ayant pour centre un vide. Causse précise que

« L'*imago Dei* inscrit donc l'être humain dans un rapport où le regard découvre, non pas quelque chose, mais le point vide, le creux du miroir. C'est en vérité, l'image de Dieu fondée dans un interdit de la représentation qui rend possible l'amour du prochain. Le prochain n'est pas réductible au semblable. Il est en excès de ce que lui-même ou les autres voient ou savent de lui. C'est un point hors de toute specularité qui le fonde dans une subjectivité » (Causse, 2008, p.15).

Cette approche psychanalytique du Sermon sur la montagne a permis de proposer deux interprétations du commandement « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Mais surtout, la lecture présentée par J. Lacan de ce commandement opère dans le registre de la morale, voire celui de l'éthique, en posant la place du vide en lien avec ce que l'on ne voit pas dans l'image de l'autre. Il est question de l'autre, du semblable, du bien, mais également de l'*imago Dei*.

Cette approche permet également de répondre à l'attitude qu'ont pu avoir les esclaves durant leur servitude. Dans le volet suivant, quelques exemples illustreront ce commandement.

7.3. Quelques traductions du message chrétien durant l'esclavage

Les esclaves, nous l'avons dit, ont adopté les Évangiles durant leur servitude. Mais comment le message a-t-il été mis en application ? Bien que nous n'ayons pas de témoignage

d'esclaves à ce propos, nous nous fierons aux observations des *Lettres du R.P. Jean Mongin*, lequel leur servait de guide.

Les Noirs africains sont arrivés aux îles avec leurs bagages religieux et la croyance que Dieu s'est éloigné des hommes. Aux îles durant cette période servile, il est question d'appliquer aux esclaves les mêmes méthodes, de leur prodiguer le même enseignement que celui qui a cours en France. Ce n'est pas une instruction au rabais. Les Jésuites sont profondément assimilationnistes sur le plan religieux, M. Chatillon (Mongin et Chatillon, 1984, p. 25) nous informe que « cette profonde assimilation voulue par l'Église catholique sera l'un des traits de la civilisation créole des Antilles françaises et une différence fondamentale avec ce que l'on verra aux Antilles anglaises ou aux États-Unis ». Dans les lettres du R.P. Mongin, nous avons retenu quelques extraits de piétés répondant à une éthique chrétienne ou encore se rapportant à la foi ; R.P. Mongin nous dit : « En vérité, je suis sensiblement touché toutes les fois que je fais réflexion à des actions généreuses qui se pratiquent parmi des gens et à une sensibilité admirable qu'ils ont pour les choses de Dieu » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 32).

L'adhésion à la notion de vie dans l'au-delà fait que les esclaves mourants ne meurent tranquillement qu'après avoir eu la promesse du R.P. Mongin, qu'il les enterra religieusement (Mongin et Chatillon, 1984, p. 34). Par ailleurs, des condamnés à mort accueillent la mort avec une grande indifférence.

Durant la Révolution à la Martinique, il n'y a jamais eu de violence de la part des Noirs à l'égard des prêtres. De plus, M. Chatillon nous apprend que les chefs noirs à Haïti comme Toussaint Louverture ou H. Christophe auront toujours eu un profond respect pour la religion. Plus encore, de 1804 à 1860, bien qu'Haïti se retrouve sans prêtres, la population restera profondément catholique, quand bien même le Vaudou prend de l'ampleur. De même, R.P. Mongin et des Jésuites rapportent le cas de nègres marrons qui continuaient à réciter leurs prières et célébraient « des sortes d'offices le dimanche ».

Dans un développement précédent, nous avons précisé que les témoignages d'esclaves sont rapportés par d'autres qu'eux-mêmes. Alors, nous rapportons ce témoignage qui est raconté par le Père Moreau, (1703) successeur du Père Mongin à Saint-Christophe, qui dans une lettre de 1703, raconte l'histoire d'un esclave qui, après la prise de Saint-Christophe par les Anglais, avait été, avec toute sa famille, envoyé sur la propriété du Gouverneur d'Antigue. Très apprécié, il était devenu commandeur. Mais, ne pouvant pratiquer la religion catholique

dans laquelle il avait été élevé, faute de prêtre, il préféra s'enfuir, avec tous les siens à bord d'un canot et gagner la Guadeloupe où il savait qu'il pourrait exercer sa religion. Quelle meilleure preuve de reconnaissance aurait pu espérer Mongin, mort dix ans auparavant, que ce « marronnage religieux » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 35). Nous reconnaissons dans cette histoire une preuve d'amour et de foi.

Le témoignage suivant, relate l'amour face à la violence faite à une négresse. Le R.P. Mongin raconte :

« Je fus appelé pour confesser une négresse qui était en péril de mort par un effet de mauvais manège, elle venait de faire une fausse couche, d'un coup de pied de son mari. Il l'avait donné justement de la manière la plus propre à exécuter ce malheureux dessein. Mais je fus bien étonné des sentiments de cette pauvre créature : elle n'attendait pas que je l'exhorte à pardonner à son mari, elle me pressa avec une ardeur et une douceur incroyables à m'employer pour le faire délivrer de la chaîne où il était, et du fouet auquel il était condamné. Il fallut que je lui promisse malgré moi : je le fis et elle guérit ; c'est maintenant un des meilleurs ménages, cette femme ayant apprivoisé la brutalité de son mari par son innocence par sa douceur et par sa patience » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 111).

Ces témoignages montrent bien la foi, la confiance dont les esclaves étaient remplies. Y a-t-il eu écho des valeurs ancestrales ? Peut-on parler de répercussion dans les cultures traditionnelles africaine ?

7.4. Le fait chrétien dans les cultures africaines noires.

« L'Afrique et le Christianisme ont connu l'aventure de la rencontre » (Kabasele 2000). F. Kabasele est convaincu que « le Christianisme a été une chance pour l'Afrique, tout comme l'Afrique a été une chance pour le Christianisme ». Les missionnaires avaient-ils raison lorsqu'ils avançaient que ce fut une chance pour ces pauvres nègres, autrement, ils n'auraient jamais connu dieu.

Pour sa part, le professeur F. Lafargue (1994), spécialiste en ethnologie religieuse se demande « quelle est actuellement la signification de la prédication de la bonne nouvelle dans les sociétés de culture et de religion traditionnelle ? » (Lafargue, 1994, p. 1). Cette question a retenu notre attention parce qu'elle est en adéquation avec notre sujet de recherche. Cette question également pourrait répondre aux liens existants entre la foi chrétienne et les religions traditionnelles.

Nous avons vu dans un chapitre précédent que, dans la tradition africaine, il existe un Dieu Suprême. Cependant, ce Dieu s'est éloigné des hommes dans les temps primordiaux à la suite d'une rupture. Suite à la séparation, des esprits ont été créés, auxquels les hommes se sont soumis et à qui ils offrent des cultes et des sacrifices. Ils attendent de ces esprits, aide et protection. Il importe de rappeler ce fait pour ce qui suit.

F. Lafargue explique que dans aucune des traditions africaines il n'est mentionné « un éventuel retour de Dieu parmi les hommes, ni même la possibilité d'une éventuelle réconciliation. De ce fait, c'est une continuité d'existence sans Dieu, dans laquelle « L'homme est sans Espérance » (1Thess 4. 13). Cependant, le cours de l'histoire nous montre qu'il en est autrement.

Tant l'histoire du Paradis perdu d'Adam et Ève que l'histoire du « retrait de Dieu » chez les Africains, soulignent une rupture entre Dieu et les hommes, cette séparation cesse avec la rencontre entre Dieu et Abraham. En effet, à partir de cette relation, Dieu fait alliance avec les hommes en leur donnant la loi. En effet, la vie religieuse des hommes change. Au-delà de la relation, il y a la révélation de l'Ancien Testament. Un fait important, c'est que Dieu se révèle à l'homme, en lui disant « qu'il veut être son Dieu et celui de toute sa descendance après lui, de tout son lignage par lequel seront bénies aussi "toutes les familles de la terre" » (Gn 12ss ; Ac 3,25) (Lafargue, 1994, p. 3). Le professeur Lafargue fait remarquer que seule la tradition hébraïque annonce un retour de Dieu parmi les hommes. Et, à partir de la famille d'Abraham, la promesse de Dieu s'étend à *toutes les familles de la terre* (Lafargue). Nous ajoutons, que celles d'Afrique sont aussi comprises dans cette bénédiction divine.

Au terme de ces explications, ce qui nous interpelle et qui semble faire écho dans la tradition africaine, pourrait se révéler à partir d'un regroupement de signifiants que nous qualifions de majeurs. À notre avis, il s'agit de la réconciliation avec Dieu, qui s'incarnait par les noms théophores par exemple, ou encore « Dieu est le sujet de la phrase ». Il est possible aussi de dire que Dieu est allé vers ces hommes et ces femmes qui ont adopté la loi et qui ont demandé le baptême par la suite. Pareillement, il est possible d'avancer que le contenu des Évangiles a confirmé le mythe africain, c'est-à-dire la croyance au Logos analogue aux Paroles de Jésus qui ren-forcent et qui libèrent. De même, le respect de la vie qui, à notre sens, est intimement lié à l'amour du prochain et se trouve dans le quotidien des

Africains qui ont un profond respect pour la vie, la nature et le cosmos. Enfin, nous disons que le christianisme a renforcé ce qui existait déjà dans les cultures traditionnelles africaines.

Pour conclure, certainement il est possible de faire des rapprochements entre les cultures traditionnelles et le contenu de l'instruction évangélique. En lien avec cet amour, inconditionnel, le don de la personne des prêtres, et une charité portée parfois à l'extrême, comme en témoigne le père Claver, répondant au mieux à l'application de cette exigence éthique dans le respect de l'autre (Mt. 5-21), de sa parole (Mt, 5. 33) de sa personne (Mt, 5. 38). Il convient ainsi que le disciple œuvre à l'application de la Loi. Aussi, les esclaves qui se sont convertis en conscience, pour reprendre l'expression de Vieira, ont-ils tenté de mettre en acte l'exigence éthique du Sermon sur la montagne.

Conclusion

Dans ce chapitre, il a été pertinent de montrer en quoi et pourquoi il était dit que les Naturels et les esclaves noirs n'avaient pas de religion. En effet, apporter des explications sur le terme religion semble dissiper l'idée d'un déni du religieux chez les Noirs. Mais, dès lors qu'il y a société, alors, se forme un creuset d'où émergent les croyances religieuses et ses transformations. Cela se révèle assez bien dans les cultures traditionnelles africaines qui semblent présenter une structure relative à un art de vivre, mettant une certaine harmonie entre l'homme et la Nature, entre l'homme et son environnement, et, entre les hommes eux-mêmes.

De ce fait, il est possible de faire ressortir une certaine similitude, entre la recherche de l'harmonie de l'ordre et de la paix, allant vers un apaisement des angoisses existentielles et le discours de Jésus instituant une éthique chrétienne. Dans les deux cas ne seraient-ce pas des valeurs auxquelles l'homme doit chercher à atteindre ?

Outre la connaissance des cultures traditionnelles africaines, l'esclave noir s'approprié une nouvelle donnée de la vie. S'ouvre à lui un nouveau monde, qui certainement donne un nouveau sens à son existence. Simultanément, il découvre la Parole de Dieu le Père, son Royaume et la foi.

Cela peut correspondre à un tout, auquel, vraisemblablement, l'esclave a adhéré pour tenter de combler un manque, de rechercher une attention ; se servant d'outils d'émancipation

en vue de la liberté absolue que Jésus permet de choisir. Enfin, il s'agit d'un tout comme une voie/voix répondant à une quête de filiation.

Enfin, la pertinence de ce chapitre peut être également le sermon sur la montagne d'un point de vue psychanalytique. En effet, le respect de l'autre c'est le respect de l'image de l'autre en tant qu'elle a « un certain type, une certaine ligne, une certaine filière et filiation d'effets » qui va au-delà de l'image.

Chapitre II. Besoin du père

« De même l'homme ne fait pas des forces naturelles de simples hommes avec lesquels il puisse entrer en relation comme avec ses pareils - cela ne serait pas conforme à l'impression écrasante qu'elles lui font - mais il leur donne les caractères du père, il en fait des dieux » (Freud, 1973, p. 25).

Comme notre sujet de thèse se rapporte aux signifiants de conversion, et que ce chapitre aborde ce concept, nous donnons l'explication de J. Lacan, qui en est l'auteur. Également, dans ce chapitre nous proposons la mise en évidence du besoin de protection de l'homme dans une situation de *désaide*, et, nous portons une attention aux explications de S. Freud relatives au fondement religieux. Pour étayer notre propos, nous présentons le témoignage d'un ancien esclave.

1. Le signifiant

Dans le registre de la linguistique, le signifiant est porteur de signification, qui a du sens et qui fonctionne en tant que signe.

Cependant, dans le registre psychanalytique il en est autrement. En psychanalyse lacanienne, le signifiant est une composante du langage.

Lacan s'est inspiré des travaux de Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*) qui propose de considérer la langue comme une structure. On parle alors de la théorie du signe de F. De Saussure. Celle-ci consiste à unir un concept appelé signifié à une image acoustique appelée signifiant. Le premier correspond à une idée alors que le second correspond à un son articulé.

Lacan s'inspire de cette théorie mais va supposer une indépendance du signifié et du signifiant. Il y a modification de la référence saussurienne. En effet, le signifiant qui était élément acoustique devient élément du langage. Il est « ce support matériel que le discours concret emprunte au langage (Lacan, 1966, p. 495). Aussi, « la structure du signifiant est, comme on le dit communément du langage, qu'il soit articulé » (Lacan, 1966, p. 498).

Lacan nous informe que le discours concret c'est le discours réel, et le langage, ça parle. Nous utilisons le terme symbolique. Ainsi, « le matériel signifiant, [...] est, par exemple sur cette table, dans ces livres, c'est la symbolique » (Lacan, 1981, p. 65).

Ceci étant expliqué, il importe de s'appuyer sur le témoignage de F. Douglass.

2. Témoignage d'esclave

Grâce aux témoignages d'un ancien esclave du Maryland aux É.-U, nous avons les faits de la réalité de l'assujettissement des Noirs d'Afrique. Frédérick Douglass (2007) est un ancien esclave de plantation. L'année 1818, correspond vraisemblablement à la date de sa naissance. Il s'évade de la plantation en 1838.

D'entrée de jeu, Douglass mentionne qu'il n'a jamais eu de document officiel attestant de sa naissance. Comme il était interdit de formuler la question, il n'a qu'une vague idée de la date de sa naissance. C'est une volonté des maîtres, de laisser les esclaves dans l'ignorance de leur date de naissance.

Le problème de la famille dans les plantations est soulevé par l'auteur, qui nous informe également que son père était un homme blanc. La rumeur voulait qu'il fût le maître. Très tôt, Douglass a été séparé de sa mère. Cette pratique semble un moyen « d'estomper et même d'anéantir l'affection de la mère pour son enfant » (Douglass, 2007, p. 2). Aussi, ce fut en cachette que sa mère allait le voir. La vérité sur l'origine du père de Douglass ne change rien au fait qu'il demeura esclave, puisque « les propriétaires d'esclaves ont ordonné et édicté par rapport à la loi, que les enfants des femmes esclaves seraient eux aussi des esclaves » (Douglass, 2007, p. 4).

D'emblée, la séparation forcée des familles nous renvoie à la situation du commerce triangulaire de la traite. En effet, si on se tourne vers les journaux de bord des négriers, il est à considérer les points de ruptures à partir des côtes africaines. Effectivement, le journal de bord de la Campagne du Dauphin (1723-1724)¹⁰⁵ nous apprend qu'entre le 5 février 1724 et le 13 mars de la même année, 371 captifs sont montés à bord ; ils se répartissent comme suit : 240 nègres, 117 négresses, 7 négrillons, 5 négrites et deux enfants dont le sexe n'est pas indiqué.

¹⁰⁵ Annexes de ce texte.

Ces chiffres rendent compte de la situation des captures. Deux femmes seulement sont avec leurs enfants. Remarquons que 64, 69% des captifs représentent des hommes, alors que le pourcentage des femmes 31, 53%, est égal à un tiers. Le pourcentage des enfants (3, 77%) montre que toute la famille n'était pas capturée pour être vendue comme esclave. Allant dans ce sens, G. Debien nous informe que sur les plantations, « on ne se préoccupa pas de la plus juste proportion des sexes. Au contraire, les grossesses venant ralentir le rythme de leur travail, ce n'est pas les femmes que l'on cherche mais les hommes » (Debien, 200, p. 351).

Nous rappelons que la période qui nous occupe se situe entre le XVIIe et XVIIIe siècle, au début de l'esclavage, il ne nous semble pas que les naissances d'esclaves étaient inscrits sur un acte notarié. En effet, au regard des études sur la démographie des esclaves, Debien écrit qu'il ne peut en être question (Debien, 2000, p. 339). En effet, les statistiques ne présentent pas d'informations sûres. Selon Debien : « Nous n'avons que fort peu de registres paroissiaux des esclaves » (Debien, 2000, p. 339).

Les registres devaient être tenus par les curés : un registre commun aux Blancs et aux libres, et un registre aux esclaves (Debien, 2000, p. 339). La tenue des registres était d'une grande négligence aux dires de Thibault de Chanvalon :

« Afin d'avoir sur la population des calculs et des points de comparaison, j'ai voulu vérifier les extraits baptistaires et mortuaires des paroisses, mais les sages lois faites à ce sujet sont très mal exécutées. On n'envoie pas de copie de ces sortes de registres aux greffes, et les curés auxquels je me suis adressé ont été très négligents à me satisfaire quoique je fusse autorisé par le général et l'intendant » (Chavalon, 1763, p. 69 ».

Selon Debien, s'il était possible de se plaindre de la tenue des registres des Blancs et des libres, « on est en droit de penser que ceux des esclaves étaient encore plus négligés » (Debien, 2000, p. 339). L'auteur précise qu'au XVIIIe siècle n'ont été conservés que les registres d'esclaves de Fort-Dauphin à Saint-Domingue¹⁰⁶, des Trois-Rivières à la Guadeloupe¹⁰⁷, et du Carbet et de Case-Pilote à la Martinique¹⁰⁸.

Sur les plantations, existe un cahier indiquant les mouvements de esclaves, cependant, bien que ce cahier ait pu prendre « l'allure d'un registre d'état-civil » (Debien, 2000, p. 341),

¹⁰⁶ À la section Outre-Mer des Archives Nationales.

¹⁰⁷ Au presbytère des Trois-Rivières.

¹⁰⁸ Aux presbytères Carbet et de Case-Pilote

il est rapidement surchargé d'informations relatives aux esclaves plus ou moins organisées qui demeurent une « confusion » pour le chercheur explique Debien.

Par l'ordonnance du roi du 3 décembre 1784, la tenue du cahier fut obligatoire. « C'était légaliser une coutume qui devenait générale sur les plantations d'absents. Les rares cahiers qui nous restent ne permettent pas de dire si les petites plantations et celles dont les propriétaires résidaient suivaient le même usage » (Debien, 2000, p. 341).

En ce qui a trait au Code Noir, l'article 47 interdit la vente séparée du mari, de la femme et des enfants impubères. « Toutefois, cette obligation ne fut pas respectée et dès 1686 l'intendant autorisera un maître à séparer un couple marié, malgré la plainte de Jésuites » (Gautier, 2000, p. 984). Ce même fait est rapporté par V. Schoelcher : un enfant de six ans est séparé de sa mère (1847, pp. 102-105).

Toujours en lien avec la séparation des enfants très jeunes, au regard de l'attitude des colons, Debien nous dit que « l'esprit général des colons était de compter sur le revenu, sur le revenu immédiat, et l'esclaves était avant tout pour eux une unité de travail. L'homme et la femme étaient appréciés d'abord comme main-d'œuvre » (Debien, 2000, p. 350). Aussi, la présence des enfants demeurait un embarras (Debien, 2000, p. 351), « ils sont aussi improductifs que les vieux, ils ralentissent le travail des mères » (Debien, 2000, p. 351). Ainsi, « pour abrégé le temps où les mères étaient attachées à leurs enfants, le sevrage a été hâté et les petits confiés à une matrone qui les surveillent » (Debien, 2000, p. 351).

L'injonction mentionnée plus haut, faisant de l'enfant à son tour, un esclave, permettait aux maîtres de combler leur désir et en même temps, de rendre l'assouvissement de leurs bas instincts profitable en même temps qu'agréable. Il en résulte de ce « sordide stratagème » la relation double de père et de maître. Au regard de notre recherche, cette situation *double* est intéressante, elle signe d'emblée une ambivalence affective d'amour et de haine telle que mentionne Freud dans *Totem et Tabou* (1992), mais également elle révèle la notion d'identité et de filiation. Cela a une double importance. D'une part, le sentiment d'identité sera perturbé par l'absence de l'image du père en tant qu'idéal et, d'autre part, la non-reconnaissance de ce père indique que toute filiation avait disparu, puisque, d'un côté, les Africains avaient connu le transbordement aux îles ou en Amérique et, de l'autre, ces naissances de mulâtres sont non reconnues par leur père de sang. Durant la période esclavagiste, chaque année naissait un grand nombre de ces esclaves appelés « mulâtres ». De fait, une nouvelle classe d'esclaves existait.

Il est difficile de parler de reconnaissance, de gratitude dans la description de la vie quotidienne sur une plantation. Dans ce contexte, la reconnaissance est synonyme d'être vu, d'être remarqué, d'être considéré. Effectivement, aux yeux des esclaves, être choisi témoignait de la grande confiance du maître ou du surveillant. C'est l'évidence qu'un regard avait été porté sur eux. Ce privilège pouvait devenir le but de toute une vie. Être bien vu, chercher à plaire aux surveillants pour obtenir des privilèges, par exemple, celui de se rendre à l'extérieur de la plantation, à ce qui est appelé « la Grande Maison ». « Celui qui recevait fréquemment cet *honneur*, était tenu pour le plus débrouillard et le plus loyal des hommes » (Douglass, 2007, p. 16). Il importe de considérer ceci comme élément qui permettra d'identifier ce besoin d'être reconnu par l'autorité aimante, pour reprendre J. Kristeva (2007).

Dans la situation de parenté, les liens sont quasi inexistantes. L'arrachement des enfants de leur foyer, la séparation de leur mère très tôt ne permettaient aucun souvenir de sœurs et de frères, rayant par là même toute parenté de leur mémoire. Allant dans ce sens, on se souvient que les esclaves pouvaient être vendus plusieurs fois, et qu'ils changeaient également d'habitation, de lieu de vie.

Douglass explique qu'il écoutait souvent les chants et les plaintes des autres esclaves. Si les paroles étaient incompréhensibles, pour eux, elles étaient parfaitement sensées. Il raconte qu'« il [...] lui est arrivé de penser que le seul fait d'entendre ces chansons, [...] pouvait marquer les esprits et faire ressentir toute l'horreur de l'esclavage » (Douglass, 2007, p. 16). Plus loin, il confesse que c'est à travers ces chants qu'il fit sa première et fulgurante rencontre avec le caractère totalement inhumain de l'esclavage. Plus les esclaves sont malheureux, plus ils chantent. « Leurs chansons disaient la tristesse de leur cœur ; elles les apaisaient de la même manière que des larmes apaisent un cœur blessé » (Douglass, 2007, p. 18).

Lui aussi a vécu la souffrance, la violence, il écrit : « là, où il y avait eu un homme se trouvait désormais une bête » (Douglass, 2007, p. 77).

Il lui arrivait de pleurer sur son sort. Dans ses moments, il eut le désir de s'enlever la vie et de tuer son maître, mais, dit-il, « un mélange de peur et d'espoir m'en empêcha » (Douglass, 2007, p. 77).

Selon Douglass, c'était la première manifestation de la bienveillance Providence qui n'avait cessé de veiller sur lui, en lui accordant des grâces comme le départ d'une plantation, moment décisif de sa vie sans lequel « je serais aujourd'hui encore enferré dans

les chaînes de l'esclavage » (Douglass, 2007, p. 36). Cette créance nous interroge. En effet, est-ce la place vide du père qui autorise Douglass à se mettre sous la protection de la Providence ? Est-ce la situation d'esclave qui, créant un sentiment d'angoisse, l'invitait à se rapprocher de Dieu ? Cela rejoint quelque peu notre précédente réflexion quant à l'identité et la filiation.

L'auteur s'en remet à Dieu, et c'est grâce à Dieu qu'il a cette certitude et l'espoir que l'esclavage ne saurait le maintenir dans la servitude et « prisonnier de son immonde étreinte ». De fait, et selon Freud, l'angoisse humaine s'apaise dans la pensée de la puissance de la Providence Divine et avec elle, la réalisation de la justice et surtout la prolongation de l'existence terrestre dans un lieu de réalisation des désirs. N'est-ce pas ainsi que la religion a été enseignée aux esclaves noirs durant la période servile ? Par une prise de conscience de sa « misérable condition », à son insu, F. Douglass apprit le chemin qui devait le conduire à la liberté.

Au cours du témoignage de Douglass, il est souvent question de la religion. En appendice, des explications relatives à la religion sont données, quant à « *la religion esclavagiste*¹⁰⁹ de ce pays et absolument pas à propos de la chrétienté elle-même » (Douglass, 2007, p. 139). Il y a toute une différence entre la chrétienté et la véritable chrétienté. Si l'une est pure, bonne et saine, l'autre est mauvaise, corrompue et méchante. « J'adore la chrétienté pure, pacifique et impartiale du Christ ; je déteste donc la chrétienté corrompue, partielle et hypocrite de ce pays, celle qui possède des esclaves, celle qui fouette les femmes, celle qui pille les berceaux », précise l'auteur (Douglass, 2007, p. 119). C'est un reproche aux maîtres, ces voleurs d'hommes, d'être des ministres du culte, des missionnaires, d'être batteurs de femmes. Il accuse celui qui déclare que lire la Bible est un devoir religieux, mais qui dans le même élan, lui interdit d'apprendre à lire le nom de ce Dieu qui l'a fait. Ainsi, Douglass énonce une dénonciation de toute une série de contradictions, de paradoxes de faits religieux ; c'est la croyance en une *véritable chrétienté*¹¹⁰. En quoi est-elle véritable ? Elle est pure, bonne et saine. C'est donner crédit à cette religion, et pourtant il est toujours esclave ainsi que ses semblables. Alors, pourquoi ont-ils foi à la chrétienté qui leur semble pure, bonne et saine ? D'où vient-elle ou encore, qu'apporte-t-elle ? Est-elle une illusion comme le laisse entendre Freud ?

¹⁰⁹ Souligné par l'auteur.

¹¹⁰ Nous soulignons.

3. Dieu refuge ou la toute-puissance du Père

S. Freud est l'une des grandes figures scientifiques de la fin du XIXe et du début du XXe siècle grâce à son invention fondée sur la découverte de l'inconscient : la psychanalyse. Freud qui se disait non religieux était tout de même attaché à la culture juive.

Dans un souci de réconcilier les hommes avec la civilisation, Freud aborde la genèse de la religion. Selon lui, elle est liée à la culture et à son utilité pour l'humanité en tant qu'elle prétend donner du sens à la vie, ce qui lui conférerait une pertinence pour la psychologie. Au plan psychanalytique, Freud s'intéresse plutôt au passage du transfert de l'individuel au collectif, dans la mesure où la névrose individuelle devient « névrose de contrainte universelle de l'humanité ».

En présentant les mécanismes psychiques du besoin de religion, Freud (1973) explique pourquoi il considère la religion comme une illusion. Il précise que le jugement qu'il porte sur l'humanité fait suite aux résultats qu'il a obtenus en étudiant les démarches psychiques réalisées par l'individu durant son évolution de l'enfance à l'âge adulte (Freud, 1973, p. 51). Ainsi, il existerait un lien entre la croyance en un dieu et le désir chez l'adulte de la protection paternelle originelle.

Freud ne sépare pas culture et civilisation (Freud, 1973, p. 8). Dans l'évolution de la civilisation, il est à tenir compte des contraintes et du renoncement aux instincts. Aussi, il est essentiel de mettre des moyens en vue de réconcilier les hommes avec la civilisation et leur offrir une compensation pour leurs sacrifices.

En éclairant la notion des interdits, Freud précise un certain nombre de termes comme : frustration, interdiction et privation. Les privations les plus importantes, mais aussi les plus anciennes qui représentent les manifestations de progrès moral de la civilisation sont : l'inceste, le cannibalisme et le meurtre. La civilisation se caractérise également par une intériorisation des contraintes externes, prises en charge par l'instance psychique du *surmoi* de l'homme. Cette instance a une influence sur le développement moral et social de tout individu. Selon Freud, le surmoi est un patrimoine psychologique de haute valeur pour la culture (Freud, 1973, p. 17). La civilisation se caractérise également par des idéaux moraux, culturels, politiques et militaires.

Face aux dangers, aux catastrophes de la nature, c'est le soutien collectif pour le « maintien de l'humanité face aux forces supérieures de la nature ». (Freud, 1973, p. 22). Les

événements naturels, la maladie, la mort rappellent la faiblesse de l'homme, sa détresse malgré l'évolution de la civilisation. En plus des fléaux, il y a d'autres maux : ceux du destin. Si l'homme expose une résistance à la souffrance et aux hostilités, comment se met-il en défense contre les forces supérieures de la nature, contre le destin et les hommes ? Ces derniers aspirent à la consolation ; pour calmer l'angoisse et la détresse, ils vont « humaniser » la nature. À partir de là, c'est l'élaboration psychique de la peur, c'est l'émergence du *prototype infantile* qui consiste à se retrouver dans la situation de détresse infantile en face des parents dont l'enfant espère amour et protection. L'homme, face à cette toute-puissance, lui donne le caractère du « père », il en fait des dieux. Ces derniers gardent une triple fonction : exorciser les forces de la nature, se réconcilier avec les souffrances du destin et dédommager les privations imposées par la vie en société. Ainsi selon Freud, pour les personnes attachées aux religions, les idées religieuses sont « le plus précieux patrimoine de la civilisation, la plus haute valeur qu'elle ait à offrir à ses partisans » (Freud, 1973, p. 28).

3.1. Qu'en est-il du religieux ?

Freud, lorsqu'il considère la religion du point de vue de la raison, les idées religieuses apparaissent comme des dogmes qui exigent un acte de foi. Ces dogmes ne sont ni les résidus de l'expérience ni le résultat de la réflexion, mais ne sont que des illusions c'est-à-dire la réalisation « des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité ». Cela ne signifie pas que c'est une erreur, mais elle obéit à une logique de désir et non à une logique de vérité. Il convient de savoir que l'illusion n'est pas nécessairement fausse, à savoir irréalisable ou en contradiction avec la réalité. Est appelé « illusion, une croyance quand, dans la motivation de celle-ci, la réalisation d'un désir est prévalente, et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée dans le réel » (Freud, 1973, p. 28).

De fait, l'angoisse humaine s'apaise dans la pensée de la puissance de la Providence Divine et avec elle la réalisation de la justice et surtout la prolongation de l'existence terrestre dans un lieu de réalisation des désirs. N'est-ce pas ainsi que la religion a été enseignée aux esclaves noirs durant la période servile ?

Ainsi, Dieu permettrait d'établir une sécurité pour tous par le biais du renforcement de l'interdit de tuer. Selon Freud, il est nécessaire de réconcilier les hommes avec la civilisation. Freud revient au meurtre du père qui provoqua une émotion forte, irréversible dit-il. Et, le

commandement « tu ne tueras point » fut créé. Ce meurtre correspondait au père primitif. Ce dernier serait le prototype de Dieu.

En comparant l'évolution de l'humanité à celle d'un enfant à propos des névroses infantiles plus particulièrement le cas des névroses obsessionnelles, Freud montre que les refoulements du temps de la préhistoire sont encore intégrés dans la civilisation. La religion serait « la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité » (Freud, 1973, p. 66). Comme celle de l'enfant, cette névrose est issue du Complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père. Au regard de ce fait, l'abandon de la religion est signe de croissance, de maturité. À l'instar d'autres auteurs, Freud déplore que les vérités véhiculées dans les doctrines aient tellement été transformées qu'il serait difficile de discerner la vérité.

Au regard de notre recherche, les Noirs africains, hommes, femmes et enfants, razzisés, nus, transbordés, se sont retrouvés face à une situation incertaine. Dans leur dénuement, dans la souffrance, cette nouvelle religion, chrétienne leur promettait le salut et peut-être donnait sens à leur vie. Là aussi, leurs chants s'adressaient à la toute-puissance du Père Divin. Pour reprendre Douglass, « les sonorités puissantes, lourdes et profondes laissaient échapper la prière et la plainte de l'âme des esclaves débordant d'une amère souffrance » (Douglass, 2007, p. 17). Freud précise que les idées religieuses sont « le plus précieux patrimoine de la civilisation, la plus haute valeur qu'elle ait à offrir à ses partisans » (Freud, 1973, p. 28).

Également, ces hommes et ces femmes sont dans une détresse due à la situation de déportés et d'esclaves. Ils sont à la croisée d'une nouvelle vie. Dans quelle mesure peut-on avancer qu'ils sont dans la situation d'un orphelin, qui n'a pas de père ni mère, et un besoin de se sentir en sécurité ?

3.2. Recherche d'une protection.

Bien que S. Freud n'ait pas effectué de recherches sur l'esclavage et plus particulièrement sur l'esclavage dit moderne, à l'inverse de l'esclavage antique, et, bien que la situation singulière d'une nouvelle vie naissante des esclaves noirs d'Afrique dans un espace insulaire soit inédite, nous tenterons en nous appuyant sur des concepts et des théories freudiens et lacaniens d'expliquer l'attitude des négro-africains assujettis dans un rapport au Père et par voie de fait, à une « conversion ».

Alors que la théorie du complexe d'Œdipe est considérée comme la pierre angulaire de la psychanalyse freudienne, mais, que certaines voix avancent qu'il n'y a pas d'Œdipe noir¹¹¹, il nous a semblé pertinent de préciser notre pensée pour l'intelligence de ce qui suit.

Notre travail se rapporte à des hommes et des femmes, regroupés, brassés dans un lieu autre que leur espace de vie respective.

Comme nous l'avons vu précédemment, ils ont été raziés, capturés, estampés, assujettis. Ils avaient tout perdu. Il importe de souligner que c'est par la violence et par la force qu'ils ont été extirpés de leurs racines psychologiques, spirituelles, sociales et culturelles et ils sont devenus « rien ». Les premières vagues de captifs africains déportés ont subi un traumatisme qui se définit comme suit, dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* (2007) : « Évènement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique ». La conception économique de la notion de traumatisme est selon Freud,

« une expérience vécue qui apporte en l'espace de peu de temps, un si fort accroissement d'excitation à la vie psychique, que sa liquidation ou son élaboration par les moyens normaux et habituels échoue, ce qui ne peut manquer d'entraîner des troubles durables dans le fonctionnement énergétique » (Laplanche et Pontalis, 2007p. 499).

Pour sa part, la psychiatre et psychanalyste J. Wiltord (2010) avance que « l'esclavage fonctionne comme un traumatisme ».

Cet affect est d'autant plus important que ces hommes et ces femmes, lors de leur arrachement de leur terre natale d'Afrique et, en dehors du fait qu'ils appartiennent à diverses ethnies, vivaient comme nous l'avons vu, une vie sociétale.

De cet état de fait, nous nous demandons, dans quelles mesures, certaines théories freudiennes peuvent-elles être prises en considérations, connaissant ce traumatisme qu'ont vécu ces personnes et de plus, sachant que le transbordement de ces Noirs africains gomme leur identité ? En outre, la traite et l'esclavage effacèrent tous les repères symboliques culturels permettant de se définir comme humain. Ainsi, non seulement, ils ont été coupés de leur réalité ancestrale, mais leur filiation a été reniée, puisque la notion de famille était quasi

¹¹¹ Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Ortigues, M.-C. et E. Ortigues (1999). *Œdipe africain*. Paris, L'Harmattan.

inexistante. Comme des orphelins, ces êtres humains se sont retrouvés sans père ni mère et dans un lieu autre qu'une famille. Comment à partir de ce contexte, est-il possible de reprendre certaines théories psychanalytiques pour défendre notre hypothèse qui se rapporte à une « conversion » des esclaves noirs aux XVIème et XVIIème siècles aux Antilles ?

Il nous semble qu'en nous penchant sur l'aspect fonctionnel de certains concepts, plus particulièrement sur leur fonction symbolique, il nous sera possible de tenter de répondre à la question soulevée. Pour ce faire, nous présenterons le père, plus spécifiquement, la fonction du père qui demeure la référence essentielle dans la compréhension du fonctionnement psychique.

Selon Freud, il y aurait dans la vie de l'homme, comme une répétition. C'est nécessairement chez le petit enfant qu'il convient d'en extraire la source primordiale. Et, plus tard, sur le chemin de notre existence, nous sommes voués à vivre dans notre vie d'adulte, les conflits infantiles qui se sont enracinés dans notre inconscient et par lesquels notre vie affective s'est structurée. « Le passé peut se perpétuer dans l'âme, il n'est pas *nécessairement*¹¹² exposé à la destruction » et, « en ce qui concerne la vie psychique, la conservation du passé est plutôt la règle qu'une étrange exception » (Freud, 1973, p. 15).

Qu'en est-il exactement de la source primordiale dont parle Freud ?

4. De la naissance à l'angoisse.

Selon Freud, la naissance serait le premier danger qui menace la vie. Elle serait également le prototype de tous les dangers qui suivront, qui sont à l'origine des angoisses éprouvées. Et, toujours selon Freud, c'est « l'expérience de la naissance qui aurait laissé les manifestations de l'affect appelées angoisse » (Freud, 1969, p. 54).

Qu'est-ce que l'angoisse ? Freud répond que c'est la réaction au danger (Freud, 2011, p. 62) et les dangers sont communs à l'individu pouvant soumettre l'affect d'angoisse au fonctionnement animique normal (Freud, 2011, p. 63). C'est un point commun à tout individu correspondant au « processus de la naissance » qui est la première situation de danger qui devient le prototype de la réaction d'angoisse. Ceci correspond aux recherches de Otto Rank

¹¹² Souligné par l'auteur.

« Le trauma de la naissance » (Freud, 2011, p. 63). De cette angoisse originaire, suivront d'autres angoisses conservant

« toutes, quelque chose de commun dans la mesure où elles signifient toutes en un certain sens, une séparation d'avec la mère, d'abord d'un point de vue biologique seulement, ensuite au sens d'une perte d'un objet direct et plus tard d'une perte d'objet par l'intermédiaire de voies indirectes » (Freud, 2011, p. 63).

4.1. « Dieu historique » de Freud.

Pour mettre le lecteur au fait de ce qui suit, et pour aller au-devant d'une incompréhension, nous pensons nécessaire de faire un préliminaire. Effectivement, bien que nous ayons dans un chapitre précédent donné des explications sur le terme de la « religion », pour mieux comprendre le processus de conversion dans une dimension psychanalytique, il nous appartient de présenter ici « le dieu historique » de Freud.

Nous reprenons l'idée selon laquelle, « dans la vie de l'espèce humaine, il s'est produit des processus analogues à ceux qui ont lieu dans la vie des individus » (Freud, 1986, p. 170). Freud va plus loin et propose que ces processus aient des conséquences ressemblant à des « symptômes » mais, qui sont en fait des « phénomènes religieux ». Cette conclusion peut être prise comme postulat dans la mesure où il est communément admis que l'espèce humaine a une préhistoire quand bien même elle serait « inconnue » voire « oubliée ». Ce postulat part du fait que les traumatismes vécus qui ont été oubliés sont en lien avec la « vie de la famille humaine ». Ainsi, nous sommes renvoyés à l'ouvrage de *Totem et Tabou* (Freud, 1993) dans lequel Freud relate une indication de Ch. Darwin quant à l'origine de l'exogamie et ses rapports avec le totémisme en lien avec l'état social originaire de l'homme.

Il est dit que dans des temps très éloignés, des hommes vivaient à l'origine dans les hordes primitives, au sein desquelles le mâle le plus âgé et le plus fort empêchait tout voisinage sexuel. De fait, les autres mâles exclus errent et fondent une famille ailleurs. Atkinson se relie à la thèse darwinienne, selon laquelle l'exclusion des jeunes mâles imposait l'exogamie.

Freud se propose de rendre vraisemblable la thèse selon laquelle le système totémique résulte des conditions du Complexe d'Œdipe. Voyons ce qui suit.

Le repas totémique

Le repas totémique fait suite aux recherches de W. Robertson Smith (Freud, 1993). Selon cet auteur, une cérémonie du nom de « repas totémique » serait la manifestation d'un ancien rite religieux totémique. Le sacrifice était un acte de sociabilité entre les hommes et une communion de croyance avec leur dieu. Ce sacrifice était une cérémonie officielle, la fête de tout un clan. La force éthique de repas sacrificiel repose sur une représentation très ancienne au regard de boire et de manger ensemble. Ce repas signifiait que le dieu et ses adorateurs sont « commensaux » (Freud, 1993, p. 279). Le sacrifice d'animal, s'il est interdit à l'individu, se justifie seulement si tout le clan en partage la responsabilité. Par la mise à mort et l'absorption, les membres du clan renouvelaient et confirmaient leur ressemblance qu'ils nourrissent avec le dieu. Freud comme Smith admettent que la mise à mort sacramentelle et la consommation en commun de l'animal totémique sont l'expression manifeste de la religion totémique (Freud, 1993, p. 287). L'animal tué est pleuré, cette plainte est imposée par la crainte d'une vengeance et a pour but de rejeter la responsabilité de la mise à mort. Juste après, le deuil est suivi d'une fête des plus joyeuses avec « un déchaînement de toutes les pulsions et de la licence de toutes les satisfactions » (Freud, 1993, p. 288). Comment expliquer cette contradiction ? Pourquoi la réjouissance après les pleurs ? Par la consommation du totem, les membres du clan se sanctifient, se confortent dans leur identification avec ce dernier, et dans celle des uns avec les autres.

En recevant la vie sacrée transmise par la substance du totem, c'est une disposition à la fête. La psychanalyse révèle que l'animal totem est vraiment un substitut du père, et ainsi, il en découle la confrontation de le tuer, mais que sa mise à mort se change en fête. Cela justifie la situation ambivalente des sentiments dans laquelle un seul mâle domine et qui ne fait pas de place au totem. Toutefois, qu'elle est l'évolution entre la théorie darwinienne et l'organisation totémique d'association d'hommes composées d'hommes égaux en droit ? Freud, explique l'évolution par le mythe du meurtre du père de la horde.

Meurtre du père de la horde

Un jour, des frères chassés par le père jaloux se sont réunis, ils ont tué et ils ont mangé le père. Ensemble, ils ont pu faire ce qu'ils n'auraient pas pu faire isolément. Dès lors, par l'acte de manger, ils parvenaient à réaliser l'identification avec le père par incorporation de

sa chair, en s'appropriant chacun une partie de sa toute-puissance. Selon Freud, le repas totémique serait la répétition et la commémoration du geste criminel et le fondateur des organisations sociales, des restrictions morales et de la religion.

Advint un repentir, un sentiment de culpabilité se développa. Le mort devint plus fort qu'il n'avait été de son vivant. Ce qu'il avait empêché avant : le besoin de pouvoir et les exigences sexuelles, les fils se l'interdisent conséquemment eux-mêmes. Ils se sont placés dans une situation psychique « *d'obéissance après coup* ». De fait, ils interdisent la mise à mort du totem (substitut du père), et abandonnent le privilège du père à l'égard de la femme. « C'est ainsi que, mus par le *sentiment de culpabilité du fils*, ils créèrent les deux tabous fondamentaux du totémisme (meurtre et inceste) qui, pour cette raison, ne pouvaient que concorder avec les deux désirs refoulés du complexe d'Œdipe » (Freud, 1993, p. 292). La religion totémique sert à apaiser le repentir, le sentiment de culpabilité et aussi à rappeler le triomphe remporté sur le père. « La société repose à présent sur la part prise au crime collectif, la religion sur le sentiment de culpabilité et le repentir qui s'en est suivi, la morale en partie sur les nécessités de cette société, et pour le reste sur les pénitences exigées par le sentiment de culpabilité » (Freud, 1993, p. 296).

Surgissement d'un dieu

Comment le dieu a-t-il trouvé place ? L'examen psychanalytique de l'individu nous informe que « *le dieu de chaque homme est à l'image du père, que le rapport personnel à Dieu dépend du rapport au père charnel, qu'il oscille et se transforme avec ce dernier, et que Dieu n'est au fond qu'un père élevé à un rang supérieur*¹¹³ » (Freud, 1993, p. 297) ; Dieu ne serait en fait, qu'un père haussé à un rang supérieur. La réunion des frères pour réaliser le parricide avait comme motif d'égaliser la puissance du père, ce désir resta insatisfait en raison du nombre. Dans l'évolution de la civilisation, l'égalité démocratique des membres du clan n'a pu être maintenue. Le passage du totem à dieu correspond donc à une substitution de l'animal totem par une substitution correspondant à l'image du père. Toutefois, le sentiment de culpabilité persistant, une seule voie pour apaiser ce sentiment, c'est le Christ qui l'a prise. Il sacrifia sa propre vie et par là, délivra la troupe du péché originel. « La religion du fils remplace celle du père ». Freud mentionne « l'hypothèse d'une psyché de masse dans

¹¹³ Souligné par nous.

laquelle les processus psychiques s'accomplissent comme dans la vie psychique d'un individu » (Freud, 1993, p. 313). Freud admet également qu'un processus affectif ayant pu chez des générations se prolonger dans des nouvelles générations qui avaient été soustraites à ce traitement. Car, « si le processus psychique d'une génération ne se continuaient pas dans la suivante, chacune d'entre elles serait obligée d'acquérir son attitude à l'égard de la vie en recommençant depuis le début ; il n'y aurait donc pas de progrès dans ce domaine, et pratiquement pas d'évolution » (Freud, 1993, p. 314).

Dans l'évolution des dieux à Dieu, il y aurait eu des dieux mâles en tant que fils proches des Grandes Mères, prenant plus tard les traits de figures paternelles. Ils sont issus du polythéisme. Subséquemment, c'est un retour du dieu père, seul et unique à la domination illimitée.

Ce dernier était le prototype de Dieu. En comparant l'évolution de l'humanité à celle d'un enfant à propos des névroses infantiles plus particulièrement le cas des névroses obsessionnelles, Freud montre que les refoulements du temps de la préhistoire sont encore intégrés dans la civilisation. Selon Freud, la religion serait « la névrose obsessionnelle universelle de l'humanité » (Freud, 1973, p. 66). Comme celle de l'enfant, elle est issue du Complexe d'Œdipe, des rapports de l'enfant au père.

Vraisemblance de l'histoire

Selon Freud, rien n'est librement inventé. Il ajoute que « les religions portent, certes, en elles le caractère de symptômes psychotiques mais en tant que phénomènes de masse, elles sont soustraites à la malédiction de l'isolement » (Freud, 1986, p. 176). Freud insiste sur la vraie semblance de l'histoire en ce qui a trait à « l'instauration du monothéisme dans le judaïsme et sa continuation dans le christianisme [...] qui va du totem animal au dieu humain avec son compagnon obligés » (Freud, 1986, p. 176). En effet, chaque évangéliste possède son animal favori.

Enfin, selon Freud, la transformation de la horde paternelle en clan fraternelle est un fait historique. Au regard de la religion monothéiste, « c'est la religion du père primitif », s'y rattache l'espoir de la récompense, de la distinction et de la domination universelle. Comment la réintégration du père primitif en vint à se faire reconnaître ? Il en est ressorti un sentiment de culpabilité croissant du peuple juif « en tant que précurseur du retour du refoulé » (Freud, 1986, p. 177). Jusqu'à ce que, Jésus, Juif lui-même, présenta un

enseignement autre de dieu qui se démarqua du judaïsme. Selon Freud, Paul de Tarse s'appropriera ce sentiment de culpabilité, le remis correctement à sa source historique primitive, et le nomma « le péché originel ». C'est que le crime contre Dieu, contre le Père, ne pouvant être expié que par la mort. Il représente le meurtre du père primitif, plus tard divinisé, mais qui fut oublié ; son expiation fut fantasmée et « c'est pourquoi ce fantasme ne pouvait être salué comme une nouvelle de rédemption » (Freud, 1986, p. 178). Ainsi, un fils de dieu se laisse mettre à mort comme victime innocente et de fait, il prit sur lui la faute de tous.

Cependant, au terme, si dans le rituel chrétien de la sainte communion, le fidèle/croyant s'incorpore la chair et le sang du Christ/Sauveur comme une répétition du repas totémique originel, il le fait dans « un sens de tendresse exprimant la vénération et non pas en son sens agressif » (Freud, 1986, p. 179). Nous croyons, effectivement que c'est dans le sens premier que les esclaves noirs prenaient la communion, c'est-à-dire avec, tendresse. Cette attitude de vénération pour la sainte communion a été reconnue par les prêtres.

5. Foi et croyance : outils à caractère « increvable »¹¹⁴ dans la gestion de l'esclavage

Selon Freud, devant un danger menaçant ou jugé réel nous développons deux réactions, la réaction affective, l'éruption d'angoisse et l'action de protection (Freud, 2011, p. 78). En plus de cette angoisse, il faudrait ajouter la douleur et la peine dans lesquelles se trouvent les esclaves.

À cette étape de notre propos, il convient de resituer certaines idées freudiennes. En effet, nous voulons expliquer comment les traumatismes qu'ont vécus les esclaves ont engendré le sentiment religieux eu égard aux investigations de Freud.

Nous nous appliquerons à définir tout au long de cette recherche, la définition des mots et concepts inhérents à la psychanalyse dans un but de familiarisation des termes et d'une meilleure compréhension de la lecture.

Dans ce chapitre nous nous attacherons à comprendre la dimension de l'amour articulée dans ce qui semble être un transfert dans la relation esclaves-missionnaires.

¹¹⁴J. (Lacan, 2005). *Le triomphe de la religion : précédé de Discours aux catholiques*. Paris : Seuil. p. 87.

Situation traumatique de désaide

Montrer de l'intérêt pour le complexe d'Œdipe dans le contexte de notre recherche semblerait inapproprié, d'autant plus que le complexe renvoie l'enfant à la relation triangulaire qu'il entretient avec son père et sa mère. Or, dans un volet précédent, nous avons expliqué la séparation des enfants à leur mère quelques temps après leur naissance.

Rappelons que le complexe d'Œdipe est ce qui inscrit le lieu de l'enfant à la mère et la rivalité avec le père chez le petit garçon. Néanmoins, et, c'est ici qu'il prend son intérêt, le Complexe œdipien aide à trouver la voie de la différence des sexes et des générations. Il renvoie à « une question, celle des origines, et aussi celle qui concerne l'héritage, la filiation, la transmission, et donc l'histoire » (Rabain, 2010, p. 1). Or, nous avons porté l'attention sur le fait que la famille durant la période servile est inexistante. Les enfants deviennent à leur tour esclave, les copulations sont forcées et elles sont faites dans un but de production. Cependant, « l'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social » (Lévi-Strauss, 2010, p. 24). Dans ces conditions, peut-on réellement parler de la fonction parentale? Cette fonction qui se scinde en deux fonctions distinctes, l'une dite fonction maternelle et l'autre fonction, paternelle. Peuvent-elles être prises en considération dans ce qui nous concerne ? Puisque devenir parents, c'est nécessairement un croisement entre deux lignages réalisant une union, un mariage de deux familles. Signalons que nous sommes ici, face à des fonctions de nature qui s'estompent pour laisser la place à la fonction symbolique. Ce qui invite Lacan à dire que, même absent, le père est toujours présent. Il demeure au centre de la structure familiale (Lacan, 1998, p. 168). Voyons ce qu'il en est.

Fonction maternelle

La mère est le premier objet d'amour de l'enfant. Elle est également l'objet de la dépendance originelle, un des principes fondamentaux de la théorie freudienne. N'est-ce pas dans une situation de détresse, d'abandon, d'impuissance que le petit être a besoin d'une aide extérieure ? La mère apporte aide et secours (Freud, 2009, p. 376). Son attention donne sens à *l'action efficace*, c'est une satisfaction comblée. Cette action efficace conservera un aspect révélateur dans le système psychique.

Dans cette situation, intervient la notion de dépendance vis-à-vis d'un tiers. En effet, il en résulte également la fonction de la *compréhension mutuelle*, c'est-à-dire de l'union

instaurée entre l'enfant et toute personne faisant l'objet d'une fonction maternelle (Freud 2009, p. 376). Ce caractère déterminant est, selon Freud, définitif. Dans sa vie, l'être humain ne sera plus confronté à une expérience aussi importante et aussi forte que cette expérience primaire.

L'esclave noir, lui aussi, comme enfant, a vécu l'expérience de « l'action spécifique » qui lui a également apporté le calme intérieur, la détresse a fait place à une satisfaction de plaisir, et la tension créée s'est dissoute. Ajoutons que la séparation sévère qu'ont vécue les Africains déportés peut être alors considérée analogue à la séparation primaire produite à la naissance. Les deux séparations génèrent de l'angoisse, l'une est la séparation de la mère biologique, l'autre est la séparation de la Terre mère. Freud voit dans l'état d'angoisse une reproduction du trauma de la naissance (Freud. 2011, p. 46). Dans ce contexte il est question d'une re-naissance.

Fonction paternelle

Dans la dimension psychanalytique, le concept du père se définit sur divers plans. En effet, il n'est pas seulement reconnu comme le géniteur, mais il joue un rôle déterminant dans la vie de l'enfant tant sur le plan éducatif que sur le plan relationnel.

Qu'est-ce qu'un père ? Le nom-du-père crée la fonction du père dit Lacan. Ici, on ne parle pas nécessairement du père géniteur. Le père désigne davantage tout individu qui intervient dans le rôle éducatif et relationnel de l'enfant. Aussi, dans le cas des sociétés occidentales, le père peut être une personne masculine ayant un lien biologique, plus précisément c'est le géniteur. Dans les sociétés africaines, celles qui nous occupent, c'est la famille élargie avec comme reconnaissance paternelle, un oncle, le grand-père, voire un ami de la famille ou encore l'ancêtre.

Que le père soit présent physiquement, qu'il soit absent ou qu'il soit l'imago idéalisé, sa présence symbolique éducative est mise en place par la mère. Cette présence/absence, aura une incidence dans la constitution psychique de l'enfant.

L'idéalisation est vue comme un processus par lequel les qualités et la valeur de l'objet sont portés à la perfection. L'identification à l'objet idéalisé contribue à la formation et l'enrichissement des instances dites idéales de la personne (Laplanche et Pontalis, 2007). Il convient de distinguer l'idéalisation de la sublimation, celle-ci

« ... est un processus qui concerne la libido d'objet et consiste en ce que la pulsion se dirige sur un autre but éloigné de la satisfaction sexuelle [...] l'idéalisation est un processus qui concerne l'objet et par lequel celui-ci est agrandi et exalté psychiquement sans que sa nature soit changée. L'idéalisation est possible aussi bien dans le domaine de la libido du moi que dans celui de la libido d'objet » (Freud, 1969, p. 98).

Pour sa part, F. Affergan (1983, p. 90) fait ressortir que « le père qui fonctionne comme une image ou figure symbolique due à son absence n'est pas et ne peut pas être le même que le géniteur qui lui, dans la réalité, assume le recouvrement entre son rôle et sa fonction ». Ainsi, dans le discours psychanalytique, le concept de la fonction intervient pour le père, lequel, dit J. Lacan « le Nom-du-Père, on peut s'en passer, à condition de s'en servir » (Lacan, 1975-76, p. 84). Que signifie cette réflexion de J. Lacan, qui plus est « de s'en servir » ? Cela fait-il référence à une utilité ? Ou est-ce pour aller dans le sens de la conformité de la fonction ? Dans ce cas, quel rôle spécifique attribue-t-on au père ?

Avant de poursuivre, le terme fonction nécessite une explication. Ce terme vient du latin *functio* signifiant « exécution, accomplissement, exercice » (Benoist et Golelzer, 1938, p. 616) et *office* dérivé de *fungi* « s'acquitter de, accomplir ». Cela va bien dans le sens de l'accomplissement du rôle que joue le père vis-à-vis de l'enfant. Cependant, au regard de notre propos, le rapport au père demeure ambigu. Effectivement, dans ce contexte de servitude dans lequel le maître/blanc a un droit de cuissage, où la copulation est forcée et les enfants séparés de leur mère, nous sommes en droit de poser la question de savoir qui est le père ? Qui peut dire qui est son père ? De cet état de fait, comment peut-on expliquer ce titre : Besoin de père ?

Fonction du père comme fonction symbolique

Le père que la mère fonde aura comme fonction structurale l'interdit de la mère. Il va aider l'enfant à mûrir afin d'accéder à l'état d'homme, et, lui permettre ainsi d'entrer dans le monde. Mais, il a aussi une fonction éducative en tant qu'il ordonne et interdit dans le sens de la Loi. Dans la dimension psychanalytique, l'image du père est liée au Complexe d'Œdipe, et la fonction paternelle est en lien avec les concepts du « Nom du Père ». Dans *Propos sur la causalité psychique*, J. Lacan (1946) définit ce que représente le père en tant qu'« une personne qui domine et arbitre le déchirement avide et l'ambivalence jalouse qui fondaient les relations premières de l'enfant avec sa mère et avec le rival fraternel » (Lacan, 1946, p.

181). Cependant, il est en complément de la mère dans l'assomption de la filiation. Ainsi sa fonction est symbolique, et, à défaut du père réel, Lacan instaure la « métaphore paternelle » (Lacan, 1971, p.181).

De fait, dans la situation de détresse, de misère et face à l'inconnu, les esclaves noirs, comme tout être humain, se sont trouvés en demande de protection, d'assurance qui coïncide très bien avec ce que Freud appelle le principe de répétition.

Nous avons noté en amont, l'état de « desaide » et de dépendance du petit d'homme, ces états correspondent au facteur biologique (Lacan, 1971) ; plus tard, l'enfant devenu homme est confronté aux dangers du monde. « Ce facteur biologique constitue les premières situations de danger et crée le *besoin d'être aimé*¹¹⁵ ». Besoin, ajoute Freud, qui ne quittera plus l'être humain (Freud, 2011, p. 67). En a-t-il été de même pour les esclaves noirs d'Afrique ? De notre point de vue, l'angoisse qui est ici le signe ou le témoin d'une béance existentielle (Lacan, 2005) illustre adéquatement l'idée que nous avons de l'état psychique des esclaves.

Devant cette situation de danger réel du monde extérieur, l'homme/esclave noir, comme tout homme face au danger, se remémore « la valeur de l'objet, qui seul peut protéger contre ces dangers et remplacer la vie intra-utérine perdue » (Freud, 2011, p. 67). Ainsi donc, devant ce danger de l'inconnu, de la séparation, de la servitude, c'est la création d'un besoin d'être aimé qui se manifeste, Freud explique que le facteur biologique instaure les premières situations de danger et crée le besoin d'aimé, et également que ce dernier ne quittera plus l'être humain. La réponse à ce besoin apaisera donc la détresse ressentie. Nous nous demandons comment la réponse à ce besoin s'est traduite chez les esclaves noirs ?

6. Émergence du signifiant « amour »

Nous avons vu la situation de vie des esclaves africains. Nous avons tenté d'expliquer leur vie, leur origine, leur coutume, leur vie de famille. Dès lors, qu'ils sont capturés, ils n'ont plus rien, mais surtout, ils n'ont plus aucun lien filial et spirituel.

Nous avons pu voir également que lorsque la parole leur a été donnée, ils ont appris la langue du créole. Dans l'entour de servitude, le signifiant « voix » a son importance. L'introduction du sujet/esclave dans la réalité, nous l'avons vue, est brutale et violente, et, la

¹¹⁵ Souligné par nous.

principale voie de son expérience de cette réalité « c'est tout de même la voix » (Lacan 1998). Effectivement, cela corrobore avec « l'enseignement qu'il reçoit lui vient essentiellement de la parole de l'adulte » (Lacan, 1998, p. 222). N'oublions pas que les esclaves noirs étaient vus comme des enfants, et comme des enfants, *ils ont été pris en charge* tant au niveau de l'éducation, du langage que du religieux. Nous renvoyons le lecteur à l'acte signé par lequel la Compagnie de Saint-Christophe était autorisée à s'étendre et à se nommer la Compagnie des Iles de l'Amérique¹¹⁶. Bien que le contenu fût rédigé pour les peuples des Îles de la Compagnie de Saint-Christophe, il y a eu expansion pour les Noirs africains capturés et envoyés aux îles. Dans notre situation, l'adulte est représenté par le maître/blanc et par les prêtres, ils ont autorité sur les Noirs.

Cependant, nous l'avons déjà exprimé, dès lors qu'il y a eu capture et transbordement, tous les repères ont disparu. En effet, la marge essentielle que Freud conquiert sur l'élément d'expérience qui, à notre sens, est la même pour les esclaves, est celle-ci :

« Avant même que l'apprentissage du langage soit élaboré sur le plan moteur, et sur le plan auditif, et sur le plan qu'il comprenne ce qu'on lui raconte, il y a d'ores et déjà symbolisation – dès l'origine, dès les premiers rapports avec l'objet, dès le premier rapport de l'enfant avec l'objet maternel pour autant qu'il est l'objet primordial, primitif, dont dépend sa substance dans le monde » (Lacan, 1998, p. 222).

Ces hommes et ces femmes étaient des humains, ils se sont retrouvés sans repères tant matériel, physique que spirituel. De plus, à l'égard de l'objet maternel, du rapport de l'enfant à l'objet primordial primitif, qu'en a-t-il été pour ces enfants qui ont été arrachés à leur mère dès la naissance pour certains et plus particulièrement, ceux nés durant la traversée et qui ont survécu ?

Nous avons affaire à des hommes et des femmes qui dans leur singularité, « renaissant » dans un autre lieu, ont consciemment ou inconsciemment tenté de se reconstruire.

¹¹⁶ Le Contrat pour l'établissement des Français à l'île de Saint-Christophe en date du 31 octobre 1626, stipule que «... ces présentes déclarent, reconnaissent et confessent qu'encore que le privilège et pouvoir, qui leur a été concédé par Monseigneur le Cardinal de Richelieu, chef grand Maître et superintendant du commerce de France, pour aller peupler et faire habiter par les François les isles de St Christophle et la Barbade situées à l'entrée du Pérou depuis les onze jusques au dix-huitième degré du nord de la ligne équinoctiale, faisant partie des Indes Occidentales, qui ne sont possédées par aucun Roy ne prince chrétien, et les tenir et posséder ensemble les habitans d'icelles sous l'autorité et obbeissance du Roy, y planter la foi catholique apostolique et romaine, et y trafiquer et négotier de toutes sortes de denrées et marchandises pendant le temps de vingt années privatisvement à tous aucunement, [...]

Nous employons le terme « tenter » puisqu'il ne faut pas oublier que certains ont préféré mettre un terme à leur vie, d'autres ont fui, ou encore en devenant « Nègres marrons ¹¹⁷».

Dans cette reconstruction, il nous semble qu'ils ont cherché à combler un vide, un manque, une béance. Effectivement, la peur de l'inconnu, la détresse de la séparation, comme nous l'avons déjà dit précédemment, font surgir une angoisse.

Devant cette situation de danger qui est analogue à la situation d'origine, la séparation primaire, c'est l'émergence de l'affect d'angoisse, ou comme l'affirme Freud, cet affect est « une conséquence du processus de la naissance et une répétition de la situation jadis endurée dans la vie » (Freud, 2011, p. 73).

On se souvient que le père Raymond Breton invite les prêtres à « aymer ¹¹⁸» les Caraïbes. Nous considérons que ce mot « aymer » est le maître mot de la conversion religieuse. Souvenons-nous du père Mongin qui parle des « ses chers nègres », du père Claver qui se fait « esclave des esclaves » et le signe.

Ce rappel nous invite à dire que chaque prêtre qui a pris en considération l'esclave noir, voyait celui-ci comme sujet parlant, comme un être, identique, semblable à tous les autres hommes, et n'en différant que par la culture. Culture étant entendue comme « la manière dont un groupe occupe et habite son espace ». Plus précisément,

« La culture est d'abord et fondamentalement un système de représentation de l'essentiel, c'est-à-dire de la vie et de la mort, du monde et de l'au-delà, de l'homme et de la nature, du sacré et du profane, "choses " que chaque groupe humain affirme ou nie et rend présent à sa pensée, consciemment ou non, dans des mythes et des rites » (Tabard, 2008, p. 333).

Cette considération est reconnue chez les esclaves qui, à leur tour, si l'on peut dire, se laissent « apprivoiser » par ces hommes de Dieu, ces hommes de savoir, ceux qui « détiennent la vérité » et peuvent les instruire tout en leur apportant protection et réconfort.

Une protection comme celle d'un Claver qu'on entendait « dire, avec l'expression de la plus vive tendresse, qu'il les aimait, qu'il les aimerait toujours, et que dans toute occasion il leur montrerait qu'il était leur véritable père. » (Charruau, 1914, p. 68).

Aussi minimes que soient ces intentions, ils s'y accrochent, car nous pensons qu'elles sont prises comme un apaisement. Sans doute, également ils se sont sentis estimés, rassurés.

¹¹⁷ Marron : esclave en fuite. Marronnage : fuite d'un esclave.

¹¹⁸ « Sur tout ie vous coniure de tout mon coeur d'aymer fes pauvres ames : Pour lefquelles Iefus-Christ à verfé fon fang ; de vous employer à leur converfion ».

Il nous semble que le discours des pères invoquait la nature d'un père autre. En effet, face à cette attention, face au zèle des prêtres, les Noirs se sont courbés et ils se sont signés, en respect du sacré¹¹⁹. Ils avaient du respect à l'égard de ces hommes en robe, noire pour la plupart.

Ces hommes leur instruisaient l'éthique chrétienne, mais par-delà les mots, il y avait aussi et surtout les actes. Il y avait un agir hors du commun à l'égard des esclaves noirs qui porta des fruits dans le sens où un mot, un geste de compassion remplaçaient mille mots.

Ce don de soi se traduit par un amour inconditionnel, qui peu à peu attira les esclaves. Peu à peu, certainement au regard de la confiance qu'ils témoignaient aux prêtres, ils se sont intéressés à la doctrine chrétienne ; de plus, pour reprendre Douglass, chez les Blancs, il y avait contradiction entre le contenu des Évangiles et la pratique. Par contre, chez les prêtres, il en était autrement, puisque, *Quand dire, c'est le faire* (Austin 1970). En effet, dans les exemples des missionnaires que nous avons retenus, qu'ils aient été Dominicains ou Jésuites, ils avaient le même zèle, ils n'avaient qu'un seul et même souci, « sauver les âmes ». Non pas pour rendre le noir docile et inférieur aux Blancs, comme il a souvent été dit, mais pour les aider, leur apprendre et leur révéler la force intérieure qu'il est possible de renforcer par la prière, et ainsi, leur permettre d'atteindre une liberté intérieure (Carel 1880), que rien ne pourrait altérer.

Ainsi, si du vivant de Jésus, Ses paroles eurent l'effet d'un tsunami (Bern, 2014), « la pratique est l'expression visible de la foi, de la fidélité à Jésus » (Ellul, 2001, p. 15), il est possible d'envisager que les Jésuites, qui étaient les curés des Noirs, ont transmis cette application de la foi afin que les esclaves noirs demeurent fidèles à Jésus. N'étaient-ils pas considérés comme des païens ? De plus, on peut admettre que les paroles prononcées des siècles plus tard dans la bouche des prêtres, semblables aux apôtres, fervents défenseurs de la vérité chrétienne, ont eu un effet percutant chez les esclaves noirs. Cette amour divin et christique, c'est-à-dire l'Esprit Saint que Jésus envoya comme signe de sa présence parmi les hommes jusqu'à la fin du monde¹²⁰ « *qui est une puissance qui remet l'homme dans une situation de liberté, il est une puissance de lumière, il est une puissance pouvant démultiplier*

¹¹⁹Partie 2. *Instruction religieuse*. Chap. II. *Les Jésuites, évangélistes et moralisateurs des esclaves noirs*. Faute de les « saluer de parole », ne la maîtrisant pas encore, « ils le font par leur geste, se mettant à genoux, baissant la tête et faisant le signe de la croix » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 56).

¹²⁰ *La Bible de Jérusalem : la sainte Bible*. (1975). Paris, Desclée De Brouwer.

*l'action de l'homme quand celui-ci choisit de faire la volonté de Dieu »*¹²¹ (Ellul, 2001, p. 24), certainement accompagna les prêtres dans leur mission.

À cela, nous dirons que la « force » avec laquelle les prêtres ont tenté de transmettre leur croyance peut être considérée comme un signifiant majeur de conversion. Cette force a œuvré dans le psychisme de l'esclave noir, d'autant, qu'à l'égard de l'Esprit Saint, il est question d'une puissance de conscience, c'est-à-dire que, converti au Christ et illuminé par le Saint-Esprit, l'homme ne puisse plus se terrer derrière le « Je ne savais pas ». (Ellul, 2001, p. 24).

Pour ce faire, nous savons que les missionnaires se sont servis de catéchismes, ont utilisé des méthodes mais, ce sont surtout la mise en acte du discours évangélique, l'application du contenu et la dévotion à l'égard de ces « pauvres nègres » qui ont véritablement œuvré à l'intérieur des esclaves. Leur conviction de cet amour inconditionnel pour Jésus, la volonté d'assurer la sauvegarde du salut de l'âme, peuvent être traduits en termes de foi, pris en tant que signifiant de conversion de l'autre. Selon nous, ce n'était pas de force, entendons obligation, que les missionnaires œuvraient, mais, par une traduction de désir et de volonté.

C'est dans ces conditions que, devenus orphelins de père et de mère, les esclaves se sont réfugiés dans une croyance religieuse, se mettant sous la protection de la Providence divine. Cette nouvelle croyance, peut-on dire, comblait un manque, une béance. En d'autre lieu, cette protection répondait à un besoin d'amour, conséquence de l'angoisse réelle que nous avons vu selon Freud, et une demande d'équilibre affectif. Dans le même ordre d'idée, nous nous demandons si cette croyance ne s'ouvre pas sur une réponse à la quête de filiation des esclaves noirs ?

Le signifiant amour dans la dimension de transfert

Avant de poursuivre, il est nécessaire de rappeler que nous ne sommes pas dans un espace clos, dans une cure analytique entre un sujet et un analyste. Notre recherche est en lien avec une analyse sur le plan social incluant une dimension collective. Nous rappelons également le fait que Freud précise que l'évolution de la civilisation est vue comme « un

¹²¹ C'est nous qui soulignons.

processus particulier comparable à la maturation normale de l'individu » (Freud, 1983, p. 48)¹²².

Cela étant dit, ce présent volet vise à mettre en articulation l'élément conceptuel psychanalytique, le transfert vécu des esclaves noirs à l'égard de l'attitude des missionnaires.

Nous avons vu dans la Partie 2 *Initiation religieuse*, comment les prêtres ont été dévoués aux esclaves noirs, comment leurs actes charitables et attentionnés les inscrivaient dans une dimension d'évangélisation et de moralisation. Ils n'ont eu de cesse de tenter de « sauver leurs âmes », d'adoucir leur misère. Bref, ils appliquaient l'amour du prochain.

Allant dans le même sens, tant le père Claver que les autres prêtres en différents lieux, par leurs prières, leur patience et leur douceur obtinrent ce que les menaces, les violences, les brutalités et les châtements des maîtres ne pouvaient obtenir. En témoigne, le père Mongin qui écrivait, « avec quelle facilité, quelle application et douceur » (Mongin et Chatillon, 1984, p. 55) les missionnaires s'emploient à leur tâche¹²³.

Ces missionnaires, certainement, avaient compris que vivre avec l'autre se situait dans un rapport humain s'ouvrant sur l'étude et la compréhension des us et coutumes de l'autre.

L'attitude de ces prêtres s'inscrivait dans une dimension de bienveillance, de paternalisme et de compassion. Nous avons vu que leur parole/discours fut employée comme acte, leur propos avait une intention de susciter des effets. Au sens lacanien, elle a une fonction créatrice et s'inscrit dans une dimension de vérité (Lacan, 2001).

Cette attitude a porté des fruits dans le sens où un mot de compassion valait mille mots.

Rappelons que le père Breton recommandait vivement d'appliquer l'amour, d'*aymer* ces hommes, qui leur témoignaient du respect en s'agenouillant et se signaient à leur abord. Cet amour était inconditionnel, en témoigne aussi l'attention du père Claver qui se considérait comme une mère et ne se lassait pas de renouveler les mêmes attentions.

Quand l'amour peut être élément « force » de conversion

Alors que nous avons vu dans les chapitres précédents des signifiants impliquant une conversion, nous renforçons le trait sur le phénomène de l'amour. En quoi ce phénomène est-

¹²² Nous renvoyons le lecteur à Freud, S. [1921] (2001). *Psychologie des foules et analyse du moi* dans *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot.

¹²³ Cité dans Chapitre II. Partie 2.

il pertinent et important en tant que signifiant de conversion dans le sujet qui nous occupe ?

Pour étayer notre propos, nous nous appuyerons principalement sur le *Séminaire VIII Le transfert* de J. Lacan (2001). En effet, il nous semble seyant d'illustrer notre recherche dans cette perspective psychanalytique. Rappelons que notre étude se situe dans une dimension fonctionnelle, symbolique au sens lacanien. Aussi à notre avis, la fonction de l'amour, vue dans une dimension psychanalytique a joué un rôle fondamental dans la conversion des esclaves.

La question de l'amour dans notre contexte permet-elle de répondre à une position de transfert telle que l'avancent S. Freud ou J. Lacan ? On ne peut répondre à cette question sans au préalable avoir défini ce qu'est le transfert en psychanalyse.

7. Qu'est-ce que le transfert en psychanalyse freudienne et lacanienne ?

Le transfert se définit comme ce qui suit, « le processus par lequel les désirs inconscients s'actualisent sur certains objets dans le cadre d'un certain type de relation établi avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique » (Laplanche et Pontalis, 2007, p. 492). Cependant, le terme n'appartient pas exclusivement à la terminologie psychanalytique. Son acception générique renvoie au terme de transport, voire d'un déplacement de valeurs, plus tôt qu'un déplacement matériel, d'objets. En psychologie, il y aurait plusieurs acceptions, transfert sensoriel, transfert de sentiments, transfert d'apprentissage... Selon S. Ferenczi, « le transfert apparaît comme un mécanisme psychique caractéristique de la névrose en général, qui se manifeste dans toutes les circonstances de la vie et sous-tend la plupart des manifestations morbides ». (Ferenczi. 2013, p. 45)

Dans *Sur la dimension du transfert* (1912) Freud indique que le transfert est lié principalement à l'imgo paternelle, mais le transfert peut s'effectuer également d'après l'image maternelle ou fraternelle (Freud, 1911-1913, p. 108). Freud a observé que « le transfert n'est lui-même qu'un fragment de répétition et que la répétition est le transfert du passé oublié, non seulement à la personne du médecin, mais aussi à tous les autres domaines de la situation présente » (Freud, 1953, p. 107). Freud note qu'il existe deux sortes de transfert, l'un "positif" l'autre "négatif" c'est-à-dire qu'il y a « le transfert de sentiments tendres à celui de sentiments hostiles » du transfert positif, il convient de le décomposer de nouveau « en celui de sentiments amicaux ou tendres capables de conscience, et en celui de

leurs prolongements dans l'inconscient ». (Freud, 1912, p. 113). En ce qui a trait au transfert négatif, il se trouve, selon Freud, du côté du transfert tendre, souvent orienté simultanément sur la même personne, il est question d'"ambivalence"¹²⁴ ; état que nous verrons plus en détail dans cette partie au chapitre III.

Pour sa part, J. Lacan nous dit que le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient. Le sujet s'ouvre du fond de son enfance laissant surgir des faits, des affects du passé dans le maintenant, sans le savoir. Lacan définit le transfert comme « quelque chose qui ressemble à l'amour... » (Lacan, 2001, p. 84). Également, « c'est quelque chose qui met en cause l'amour, le met en cause assez profondément au regard de la réflexion analytique pour y avoir introduit comme une dimension essentielle, ce que l'on appelle son ambivalence ». (Lacan, 2001, p. 84). Autrement dit, c'est une ambivalence d'amour et de haine. Cette ambivalence dans notre recherche à son importance. Nous nous y arrêterons lors de l'étude du père, l'ambivalence à l'égard du maître.

Tenant compte de la définition du transfert, dans ce contexte environnemental, inmanquablement, s'insère la notion de transfert.

7.1. Émergence de la dimension de transfert chez les esclaves à l'endroit des missionnaires.

Nous ne revenons pas sur l'attitude bien intentionnée des missionnaires. Ici, il est davantage question du sujet/esclave. Nous avons vu, dans le volet précédent, l'état psychique des esclaves, nous avons convenu qu'il est en situation de manque. En effet, Lacan avance que si le sujet part à la recherche de ce qu'il a et qu'il ne connaît pas, ce qu'il trouvera c'est ce dont il manque (Lacan, 2001, p. 84). Il trouve son désir, « ce n'est un bien en aucun sens du terme ». Autrement dit, cela n'a rien de matériel.

Il n'est pas vain de rappeler le contexte dans lequel sont utilisées les catégories que la psychanalyse s'attache à mettre en évidence, c'est à dire à mettre au dehors quelque chose qui est à l'intérieur, autrement dit l'inconscient, du moins dans le discours lacanien, à savoir, l'imaginaire, le symbolisme et le réel.

¹²⁴ Terme cité par Freud, mais qui revient à Engen Bleuler (Freud, 1911-1913, p. 115).

Aussi, comme tout homme, l'esclave noir du XVIIe siècle, compte tenu de sa position, s'interrogeait certainement sur son identité, également, pour re-trouver ses repères dans le réel qui l'entoure. Bien qu'il soit dans un ailleurs, il a tout de même véhiculé des traces qui lui ont permis de se maintenir dans une condition de vivant.

Cependant, les esclaves savent-ils vraiment ce qu'il leur manque ? Puisqu'il n'y a rien de matériel. En effet, ils n'ont rien en leur possession, rien qui leur appartienne. Par exemple, dans son témoignage, Douglass écrit que l'absence de lit n'était pas considérée comme une grande privation. Il dit que les esclaves toléraient plus facilement le manque de lit, que le manque de sommeil (Douglass, p. 13).

Il convient de rapporter ici que la parole des missionnaires a eu des effets sur les personnes/esclaves, en cela qu'elle leur transmettait une réponse. Logiquement, s'ils ont reçu une réponse, c'est qu'il y avait une question. Mais de quelle question s'agit-il, par rapport à quelle attente ?

7.2. Ce qui a permis le transfert ou l'amour comme signifiant de conversion.

« L'amour c'est ce qui nous libère, nous débarrasse de la croyance que *nous sommes les uns pour les autres des étrangers*¹²⁵ » (Lacan, 2001, p. 133).

Nous faisons nôtre cette réflexion qui renforce notre idée, que c'est par des actions d'amour et une intention charitable (déclinaison de l'amour) que les missionnaires, dont nous parlons, ont vu, et nous entendons re-connu, l'homme et seulement un être humain dans l'individu esclave. Rappelons-nous le sermon du père Vieira, expliquant aux esclaves que ce n'est pas tout d'eux qui est esclave, puisqu'une partie est libre. Du reste, formulé différemment, Freud comme Lacan évoque l'amour en tant qu'objet qui lie, (l'objet en psychanalyse est un objet métaphorique) puisque si l'on reprend la réflexion de Freud, dans l'avenir, l'humanité deviendra une grande famille. (Freud, 1983). Cela suppose, à notre avis, l'expansion de l'amour ; quant à Lacan, la possession de l'amour permet une prise en compte de l'appartenance d'une grande famille.

¹²⁵ Souligné par l'auteur.

De ce paradoxe religieux, de cette ambivalence reconnus par les esclaves (Douglass, 2007), c'est une interpellation. Durant la période de la colonisation des Caraïbes, ces derniers ont douté du discours des prêtres au point de leur demander si ce qu'ils disaient était vrai. Cependant, être dans le doute suppose comme l'indique l'étymologie du mot, en latin « dubitare » craindre hésiter. Le verbe « hésiter » serait davantage accepté du fait que les Caraïbes dans leur doute, ont tout de même demandé le baptême pour leurs enfants, considérant qu'ils étaient trop vieux pour re-naître dans les eaux baptismales¹²⁶. En ce qui a trait à l'attitude, et plus encore, au comportement du père Claver, les esclaves étaient d'emblée surpris, étonnés de voir quelqu'un différent des négriers, venir au-devant d'eux, leur apportant rafraichissements et biscuits à la descente du navire. Quel contraste avec ce qu'ils vécurent durant la traversée ! Surpris également que le père leur laissait un siège ou étalait son manteau afin qu'ils puissent s'asseoir, ou encore oubliant de se nourrir pour secourir « ses chers nègres ».

De fait, tant les Caraïbes que les esclaves ont répondu au discours des prêtres, nous dirons, le discours de l'amour. Prêcher la « Bonne Nouvelle » c'est répandre l'amour du Père révélé par le Fils.

Nous n'avons pas tous les documents qui témoignent de cette attention à l'égard des esclaves noirs, qui prouvent l'attention, le regard, la voix qui ont été inscrits dans et par un seul trait, une seule marque, l'amour.

Ainsi, nous comprenons que, cet amour de Jésus pour Dieu le Père à travers les Écritures, enflamma l'esprit des missionnaires pour qui, dans leur dévotion et dans leur zèle ont ravivé « quelque chose » à l'intérieur de ces hommes, touchant leur inconscient, mais également leur cœur. Aussi, dans leur situation de misère, ils ont répondu à cet amour en adoptant les Écritures. Ainsi, et par voie de fait, le baptême fut comme une assumption. Ces esclaves passèrent d'un monde païen à une vie chrétienne devenant frères et sœurs de Jésus. À l'instar de Lacan, nous avançons que « ce phénomène de transfert est censé imiter au maximum, voire jusqu'à se confondre avec lui – l'amour » (Lacan, 2001, p. 51).

C'est en effet, une histoire d'amour que nous avons lu dans les témoignages des prêtres ou des récits sur l'évangélisation des esclaves. Cette conversion s'est effectuée à partir des paroles dans un transfert qui ont eu une fonction créatrice, tel que l'avance J. Lacan dans *Les Écrits techniques de Freud* (Lacan 1998).

¹²⁶ Partie 1 de cet ouvrage.

De ce phénomène de l'amour, il serait également question de la fonction de vérité (Lacan, 2001, p. 69). Selon Lacan, « la première imagination, invention de la vérité, c'est l'amour ». De plus, la généalogie de l'amour n'existe pas, il n'y aurait ni père, ni mère et, cependant, en se penchant sur les aspects mythiques de l'image des dieux, quelque chose s'agence qui est une généalogie, « un système de la parenté, une théogonie, un symbolisme » (Lacan, 2001, p. 69). De fait, le dieu chrétien, ce dieu « trine », « un et trois », est « l'articulation radicale de la parenté comme telle, dans ce qu'elle a de plus irréductiblement, mystérieusement symbolique ». C'est la signification d'un rapport le plus « caché » (Lacan), « le moins naturel » (Freud) qui demeure « le plus purement symbolique, c'est le rapport du père et du fils », et, le troisième terme étant sous l'appellation de l'amour (Lacan, 2001, p. 69).

Nous nous permettons de recopier l'intégralité du mythe de l'amour de J. Lacan, tant il illustre ce qui a notre humble avis s'est produit entre les missionnaires et les esclaves noirs.

« Cette main qui se tend vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain s'enflamme, son geste d'atteindre, d'attirer, d'attiser, est étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche. Mais quand dans ce mouvement d'atteindre, d'attirer, d'attiser, la main a été vers l'objet assez loin, si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu'à ce moment, c'est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l'explosion d'une main qui flambe - alors ce qui se produit-là, c'est l'amour ! » (Lacan, 2001, p. 69).

7.3. L'amour des prêtres serait-il partagé ?

Dans le phénomène de l'amour sont en rapport l'aimé et l'amant, qui selon Lacan, se rencontreront en un point de rencontre du discours établissant une conjonction, une coïncidence, autrement dit un échange. Si pour le premier, il est fait référence d'un objet nommé « l'intelligence », en effet, les prêtres détenaient la connaissance ignorée des esclaves noirs, pour l'autre, c'est un besoin allant dans le sens de l'éducation et du savoir (Lacan, 2001, p. 73). Ce savoir qui a transformé leur vie, tout du moins leur vie intérieure. C'est sur le plan, dit Lacan, d'une acquisition, d'un profit, d'un acquérir d'une possession que se

produit un « la rencontre d'un couple d'une association du niveau le plus élevé » (Lacan, 2001, p. 69).

Dans le contexte de notre étude, c'est en effet d'un échange dont il s'agit, dans le sens lacanien. Véritablement, les prêtres sont allés chercher chez les esclaves noirs quelque chose à leur donner. À ce point de rencontre, il en est ressorti la connaissance de la « Bonne nouvelle », l'amour de dieu, la foi en une vie autre.

8. Que doit faire l'esclave pour qu'il représente une représentation signifiante ?

Nous avons déjà argumenté sur le concept transfert. Cependant, il n'est pas inutile de rappeler que le transfert est lié « à la présence du passé » comme réalité du transfert. « C'est une présence en acte » (Lacan, 2001, p. 211), en d'autres termes, « une reproduction ». Lacan ajoute que « si cette reproduction est une reproduction en acte, alors il y a dans la manifestation du transfert *quelque chose de créateur*¹²⁷ » (Lacan, 2001, p. 211). De plus, le phénomène de transfert est lui-même placé en position de soutien de l'action de la parole (Lacan, 2001, p. 210).

8.1. Du transfert à l'identification.

Nous voulons revenir sur « ce quelque chose de créateur », qui, en effet, nous interpelle, car n'est-ce pas ce qui est intervenu durant l'évangélisation des esclaves ? Des échanges entre les missionnaires et les esclaves, un sentiment d'amour « soutient l'action de la parole », et, de ce fait même du transfert, les paroles, sont portées comme marque du transfert.

Ce « quelque chose de créateur » pourrait répondre à l'attitude des Noirs à l'égard des prêtres. Plus encore, il pourrait se traduire en termes d'action. D'une part, en une adoption des Paroles des Évangiles, et d'autre part, le baptême confirmant l'adhésion à une nouvelle vie, à « une création nouvelle » (2e épître aux Cor ch. 5, 17). Il est possible également que ce « quelque chose de créateur » découle de ce que Freud nomme une identification comme « processus spontané ». En effet, ce serait aller dans le sens de « l'identification à celui

¹²⁷ Souligné par nous.

auquel nous demandons quelque chose dans l'appel d'amour » (Lacan, 2001, p. 181). Cela peut répondre à l'état déjà mentionné dans lequel les esclaves se trouvent, c'est-à-dire dans la situation de « desaide », d'angoisse, bref, en demande d'amour. Aussi, l'évangélisation les situe dans un rapport à l'autre.

9. Position du Noir face à la situation d'esclave.

Dès leur capture, certains Africains ont montré des réticences. Certains, sur terre, ont tenté la fuite, d'autres se sont révoltés sur les navires. D'autres encore, ont préféré le suicide en se jetant à la mer dès le départ de l'Afrique. Durant leur servitude dans les plantations, d'autres formes de fuite se sont présentées, il y a eu le marronnage¹²⁸ qui correspond à la fuite de l'esclave dans les endroits les plus reculés, il y a eu également la fuite par canots vers d'autres îles. Il y a eu également un nombre important de suicides par empoisonnement. Les résistances ont été également marquées par les femmes qui provoquaient des avortements afin de ne pas mettre au monde de futurs esclaves. « C'est elle qui, frappant sa fécondité de malédiction, formule le célèbre programme : " Manjé tè, pafè ich pou l'esclavaje" »¹²⁹ (Glissant 1997). En effet, les maîtres entretenaient cette forme de production qui consistait à l'accouplement des meilleurs « étalons » avec les femmes esclaves en vue d'augmenter la population servile de la plantation tout en diminuant l'achat d'esclaves. Autrement, l'esclave demeure vivant. À l'instar de F. Douglass, il s'est rattaché à « quelque chose de créateur » afin de donner sens à cette vie de servitude et de misère qui de prime abord est sans issue, vide de sens. En effet, comme l'écrit E. Carel (1879).

« Les maîtres traitent les esclaves comme des brutes, et ceux-ci tremblent à leurs pieds comme devant des divinités. D'un côté, les maîtres fièrement debout, et du doigt montrant le fouet, semblent des statues vivantes de l'orgueil et de la tyrannie ; de l'autre, les esclaves jetés la face contre terre, et les mains liées derrière le dos, sont de tristes images de l'extrême servitude et de l'extrême misère » (Carel, 1879, p. 129).

¹²⁸ Pluchon, P. (Dir) (1982). *Histoire des Antilles et de la Guyane*. Toulouse : Priva. Debien, G. *Les esclaves*. « La fuite des esclaves ... D'abord, le mot prête à interprétation. Les uns n'entendent que le marronnage par grandes bandes contre lequel on faisait des battues et même parfois des expéditions militaires. Pour d'autres, toute "désertion" de l'atelier, même pour quelques jours seulement ou plusieurs semaines, était du marronnage » (Debien, 1982, p. 156).

¹²⁹« Mangez la terre ! Ne faites pas d'enfants pour l'esclavage ! »

Cependant, des hommes de bonne volonté, des hommes de Dieu et par amour de Dieu ont tenté d'amener ces esclaves africains sous leur égide comme un père. Ces hommes, d'un côté, doivent d'obéir aux lois ecclésiastiques et royales et de l'autre, sont désireux d'aider les esclaves à trouver le salut. Par leur attitude et comme un Vieira, ils ont formulé les paroles de ce sermon : « Si la nature ou la fortune vous fut avare à la naissance, sachez qu'il vous reste une autre naissance aussi honorable que vous le voudrez » ajoutant que

« La résurrection, est une seconde naissance laissée à notre libre arbitre ; c'est une grande satisfaction qui compense l'inégalité de la première naissance dans les hommes d'une même nature. Dieu veut que nous ne mourions qu'une fois ; mais il veut que nous naissions deux fois » (Carel, 1879, p. 18).

Enfin,

« Sache le monde qu'il y a encore la vérité, qu'il y a encore la crainte de Dieu, l'âme, la conscience, et que, comme on pourrait le croire, le vil égoïsme n'est pas le maître de tout ; sache le monde qu'il y a encore des hommes qui, pour l'amour de Dieu et de leur salut, oublient les intérêts de la terre » (Carel, 1879, p. 143).

Dans la relation avec les prêtres, l'esclave aurait-il trouvé quelque chose qui puisse permettre l'émergence d'un élément créateur en lien avec sa personne ou en lien avec son désir de ré-humanisation ?

9.1. Position psychique de l'esclave

Il nous est apparu que ce n'est pas une simple affaire que de tenter de montrer les situations qui ont pu s'articuler dans l'esprit des esclaves. Nous n'avons que le témoignage de F. Douglass dans lequel il est possible d'entendre le dénouement psychique de l'esclave noir. Sa motivation était de quitter le système esclavagiste par la fuite. Son désir de liberté est bien mentionné dans le témoignage.

Où qu'il aille, quoi qu'il fasse, il y a les stigmates visibles, la couleur de la peau et la malédiction de Cham qui l'identifient comme ce qu'il représente aux yeux des autres, à savoir : esclave et bon à rien. C. Coquery-Vidrovitch le confirme en mentionnant que « la spécificité des Européens, c'est d'avoir statué que seuls les Noirs pouvaient être asservis. Dès

lors, le Noir devenait un inférieur pour ceux qui le mettaient en esclavage. Cela dura jusqu'à la fin du XIXe siècle au moins » (Coquery-Vidrovitch, 2003). Et, alors que selon la malédiction de Cham, la référence au Noir n'est qu'une invention apocryphe ultérieure (Coquery-Vidrovich, 2003, p. 2). Il n'en reste pas moins que « cette malédiction de Cham, associant la noirceur de la peau à la noirceur de l'âme, resta l'argument fondamental des esclavagistes : les Noirs portaient de façon indélébile la marque de la faute qui les avait fait naître ».

À l'origine, l'homme africain noir est un homme libre. Il est un homme doté de tous les attributs physiques et psychiques d'un être humain. Reprenons L. Lévi-Strauss (2010, p. 24), l'homme « est un être biologique en même temps qu'un individu social ». Ce qui le différencie c'est la *couleur de la peau* et la texture des cheveux. La couleur de la peau est et restera un signifiant important dans la construction identitaire du noir, il ne peut la changer ni l'extraire de lui, « un Éthiopien peut-il changer sa peau, et un léopard ses taches ? » (Jr 13, 23). Pour sa part, Fanon précise, « je ne suis pas l'esclave de "l'idée" que les autres ont de moi, mais de mon apparaître » (Fanon. 1971, p. 93). Cependant, il nous apparaît que ce signifiant couleur de la peau demeure un élément essentiel.

Quelle que fût son ethnie, l'Africain noir vivait dans un milieu sociétal structuré. Ses us et coutumes étaient calqués sur le rythme cosmique. Sa croyance est multiple. Dans les traditions africaines, Dieu s'est détourné de lui et sa confiance se tourne vers l'ancêtre inégalable.

Par souci d'économie, la découverte du Nouveau monde perturbe l'ordre de la vie de l'Afrique et des Africains noirs. Une ponction massive déporte des milliers d'Africains pour une main-d'œuvre servile. L'Africain est mis en servitude. Il est employé, utilisé comme une chose, un objet. Il est abaissé à l'état de « rien », bien moins qu'un animal, il est rendu à un degré de dés-humanisation. Cependant, l'Église catholique romaine doit veiller à son instruction religieuse ; des missionnaires pourvoient à cet effet.

Il est à supposer que la situation amena la personne/l'esclave dans son for intérieur, à revoir ou encore à se remémorer son passé, son identité, son être, sa vie, ses croyances. Par exemple, « avant j'étais un homme ou une femme, libre, vivant au sein d'une famille, j'étais entouré et aimé des miens ». Actuellement, la réalité est autre. « Je suis réduit à n'être rien, je suis considéré comme un objet de mépris, ma couleur est objet de malédiction et de

raillerie. Une violence sans merci et sans retenue est mon gain. Je travaille comme une bête sans répit ».

Doté d'une conscience comme tout individu, nous supposons qu'il s'est posé de multiples questions comme, « cela va-t-il durer ? Que vais-je devenir ? Reverrais-je ma famille, mes amis ? Retrouverais-je mon identité, serais-je re-connu comme quelqu'un ? Que peut m'apporter cette religion ? » Ou encore, dans le désœuvrement le plus profond, « Qui suis-je ou que suis-je maintenant ? » Certainement sur un ton de désespoir : « Qu'advient-il de moi, de nous ? »

Ainsi, l'Africain noir capturé, violenté, rendu servile, a vécu un traumatisme. Dans son désœuvrement, il ressent, le besoin de ré-humanisation, amplifié par un désir de reconnaissance.

Cela étant dit, nous avançons une hypothèse qui reflèterait l'état psychique de l'esclave. Celle-ci pourrait avoir une orientation triple : désir de liberté, besoin de re-connaissance et besoin de filiation. Le tout convergeant dans une nécessité de ré-humanisation.

9.2. Nécessité de reconstruction

Pour l'intelligence de ce qui suit, il est nécessaire d'apporter des explications aux concepts que nous tenterons de mettre en articulations avec l'état psychique des esclaves. Plus particulièrement, dans son désir d'être reconnu en tant qu'un être humain.

Nous avons mentionné que dans la dimension de transfert, la notion d'identification intervient. Que signifie ce concept ? Comment peut-on discerner ce fait ? Comment cela se produit-il ?

Afin d'apporter une réponse, nous proposons d'étayer notre propos à la lumière des définitions de S. Freud et de J. Lacan. Puis, nous articulerons ces réflexions conceptuelles avec notre hypothèse sur la position psychique des esclaves. Enfin, nous nous attacherons à montrer comment un substitut du père a pris place dans la « conversion » religieuse de ces personnes.

10. Définition de l'identification dans une perspective psychanalytique.

Le concept d'identification découverte par Freud est vu comme un processus spontané. L'identification avec le « père de la préhistoire », le père imaginaire, est dite « immédiate », directe et selon Freud, « antérieure à toute concentration sur un objet quelconque » (Freud, 2001, p. 271).

Selon Lacan, nous élaborons plusieurs fonctions d'identification, entre autres « identification à celui auquel nous demandons quelque chose dans l'appel d'amour » (Lacan, 2001, p.181).

10.1. Identification selon S. Freud et J. Lacan

Dans le questionnement à l'égard de l'attachement affectif possible à une autre personne, Freud relève le fait qu'en psychanalyse il existe d'autres mécanismes comme les identifications. Aussi, la psychanalyse voit dans l'« identification » la première manifestation d'un attachement affectif à une autre personne (Freud, 2001, p. 187).

Nous avons vu plus haut que, dans *Totem et Tabou*, l'identification au père se fait par incorporation de la chair du père mort. Pour Freud, l'identification prend sa source dans l'incorporation et dans la phase orale.

10.2. Définition du terme d'identification

La définition psychologique du terme identification nous renvoie à un « Processus par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications » (Laplanche et Pontalis, 2007, p. 187).

Le substantif identification peut être pris soit dans un sens transitif : identifier, soit dans un sens réfléchi : s'identifier. Nous nous intéressons au dernier sens puisque c'est au sens de « s'identifier » que renvoie le terme en psychanalyse.

10.3. Freud et les identifications

Freud explique dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, les diverses formes d'identification qu'un analyste rencontre dans sa clinique. Il explique en effet, les différents types de liens qui forment les masses humaines. Entrent en jeu des processus affectifs. Selon Freud, toutes les identifications se trouvent dans un rapport œdipien. En effet, ces identifications peuvent se comprendre dans une mise en relation dans le contexte général de la préhistoire et l'histoire du complexe d'Œdipe.

L'identification « est connue de la psychanalyse comme expression première d'un lien affectif à une autre personne. Elle joue un rôle dans la préhistoire du complexe d'Œdipe ». (Freud, 2001, p. 187). Selon Freud, ce complexe est universel. Il peut être reconnu sous diverses formes.

10.4. Identification primaire au père ou instauration d'un idéal.

Le petit d'homme affiche un intérêt particulier pour son père, « il voudrait devenir et être comme lui, prendre sa place en tous points ». (Freud, 2001, p. 187) : il fait de son père son idéal. Au regard du Complexe d'Œdipe, il est possible qu'il y ait inversion du seul fait d'une attitude passive ou féministe envers le père ou tout autre homme. Il est compatible avec le Complexe d'Œdipe dont il apporte une aide. Parallèlement, il s'opère un investissement objectal de la mère. Si l'enfant présente des liens psychologiques tant pour le père que pour la mère, ces liens sont différents. En effet, parlant du garçon, avec la mère il s'agit d'un investissement objectal nettement sexuel. Alors que pour le père c'est une identification exemplaire. (Freud, 2001, p. 187). Ces liens évoluent sans s'influencer, ni se perturber réciproquement. Les choses changent par la suite, ils finissent par se rencontrer et de là naît le complexe d'Œdipe.

Pour le garçon, le père lui fait obstacle auprès de la mère. Son identification au père est teintée d'hostilité, et devient désir de remplacer le père auprès de la mère.

« L'identification est [...] ambivalente dès le début, elle peut aussi bien s'orienter vers l'expression de la tendresse que vers le désir d'éviction. Elle se comporte comme un rejeton de la première phase orale de l'organisation libidinale dans laquelle on s'incorporait, en mangeant l'objet convoité et apprécié et ce faisant l'anéantissait en tant que tel » (Freud, 2001, p. 188).

Pour la fille, le complexe d'Œdipe subit une inversion, le père est pris comme objet apportant une satisfaction aux attentes des pulsions sexuelles, et « l'identification au père est alors devenue le précurseur du lien objectal au père » (Freud, 2001, p. 188). Ces précisions sont à retenir comme substitutions pour la gente féminine. Non pas dans un but purement sexuel, mais comme objet de reconnaissance. Et selon Freud, il est possible d'exprimer la différence d'une telle identification au père (garçon) et le choix du père comme objet (fille). Effectivement, dans le premier cas, le père est ce qu'on voudrait *être*, dans le deuxième cas, il est ce qu'on voudrait *avoir* (Freud, 2001, p. 188).

Dans notre recherche, en ce qui a trait à l'identification au père, nous soulignons une distinction entre l'homme et la femme ; de même Freud explique que ce qui fait la différence, « c'est ce que le lien porte sur le sujet ou l'objet du moi ». Ainsi, il convient de reconnaître que « l'identification aspire à rendre le moi propre semblable à l'autre pris comme "modèle" ». Nous sommes tentée d'avancer l'hypothèse, que durant la période esclavagiste et coloniale, le seul "modèle" fut le Blanc et tout ce qu'il représentait. Cette hypothèse est en lien avec ce qu'explique Freud à l'égard du choix de l'objet qui à notre sens et dans notre recherche, correspond dans un premier temps au "modèle" de l'homme blanc. Si dans un deuxième temps, il a pu avoir l'émergence d'un second "modèle" correspondant davantage à une réponse à une quête de filiation.

10.5. Identification par formation symptôme hystérie ou appropriation inconsciente d'un trait de l'autre.

Dans ce cas de figure, deux situations se présentent. Il est question d'une appropriation d'un seul trait du parent. Par exemple, la fille contracte le même symptôme douloureux que sa mère, c'est-à-dire une toux déchirante, qui, selon Freud, peut se produire par deux chemins différents. Soit, l'identification est la même que celle du Complexe d'Œdipe signifiant une volonté hostile de se substituer à la mère, et le symptôme s'explique par l'amour objectal pour le père à la mère sous l'influence de la conscience de culpabilité : « tu as voulu être la mère, maintenant tu l'es, au moins dans la douleur ». (Freud, 2001, p. 189). C'est, la formation de symptôme hystérique. Soit dans le cas contraire, le symptôme est le même que

celui de la personne aimée. (Freud, 1975). La situation se décrit ainsi : « L'identification a pris la place du choix d'objet, le choix d'objet a régressé jusqu'à l'identification ». (Freud, 2001, p. 189).

Selon Freud, l'identification est la forme la plus précoce et la plus originaire du lien affectif, il est connu que le choix d'objet devienne identification, et de fait, le moi s'est approprié les qualités de l'objet. Il est à remarquer que dans ces identifications, « le moi copie une fois la personne non aimée, l'autre au contraire la personne aimée » (Freud, 2001, p. 189). Freud porte à notre attention que l'identification, dans les deux cas, est partielle, très limitée, ce qui signifie qu'un seul trait est emprunté à la personne-objet. (Freud, 2001, p. 190).

10.6. Identification capacité/volonté de se mettre dans une situation identique

Dans cette situation, l'identification fait abstraction du rapport objectal à la personne copiée. Désirant être dans un même rapport amoureux secret et, sous l'influence de la conscience de culpabilité, acceptant la souffrance qui s'y rattache, le sujet compatit en se mettant dans la situation identique de la personne vivant le symptôme. Le mécanisme dit Freud, est celui d'une identification fondée sur la capacité ou la volonté de se mettre dans une situation identique.

Au terme de ces définitions, Freud nous informe de l'enseignement des sources d'identification, « premièrement, l'identification est la forme la plus originaire du lien affectif à un objet, deuxièmement, par voie régressive, elle devient le substitut d'un lien objectal libidinal, en quelque sorte par introjection de l'objet dans le moi ; et troisièmement elle naît chaque fois qu'est perçue à nouveau une certaine communauté avec une personne qui n'est pas objets des pulsions sexuelles ». (Freud, 2001, p. 190). Freud ajoute que plus la communauté est expressive, plus l'identification partielle réussit et correspond au début d'un nouveau lien et il est à supposer que « cette communauté réside dans le type de lien qui rattache au meneur » (Freud, 2001, p. 191).

Ne serait-ce pas en quelque sorte ce qui est advenu aux esclaves noirs qui se sont identifiés aux maîtres/blancs. Nous disons qu'il y a eu introjection des qualités des Blancs.

Puisque comme la définition l'indique, ce concept d'introjection a été introduit dans la psychanalyse par le docteur Sandor Ferenczi en 1903 (Ferenczi 2013). « L'introjection remet en cause les limites du soi et de l'autre et les frontières entre le dehors et le dedans » (Ferenczi, 2013, p. 16). Cela correspond à l'appropriation du caractère d'une personne avec laquelle on s'identifie inconsciemment (Ferenczi, 2013, p. 46). Cependant, une autre opération intervient ; en effet, il s'agit de rejeter, de se débarrasser de ce qui est mauvais et à prendre en soi ce qui est gratifiant, ce qui est source de plaisir. Ceci, également, est reconnu par Freud (Freud 1915) qui explique que « c'est un processus mis en évidence par l'investigation psychanalytique : le sujet fait passer sur un mode fantasmatique du "dehors" au "dedans" des objets et des qualités inhérentes à ces objets ». L'introjection est dans un rapport étroit avec l'identification.

La troisième forme que revêt l'identification c'est-à-dire : *elle naît chaque fois qu'est perçue à nouveau une certaine communauté avec une personne qui n'est pas objets des pulsions sexuelles*, nous intéresse. Effectivement, nous voulons mettre en articulation cette identification et l'attitude des esclaves dans le groupe constitué : esclaves noirs/missionnaires. Nous avons dans un précédent volet tenté d'expliquer la notion du signifiant transfert qui intègre l'introjection. Cependant, afin d'être plus précise, nous avons relevé une remarque de S. Ferenczi (Ferenczi, 2013, p. 24) : « Grattez l'adulte et vous y trouverez l'enfant », autrement dit, à ce qui est introjecté correspondent les objets d'amour infantile. Ferenczi précise que l'enfant dans l'adulte se retrouve dans une situation « d'amour inconscient », plus précisément « que la tendance de cette forme docile de l'amour s'apprend dans la chambre d'enfant », nous pensons que c'est effectivement ce qu'ont vécu les esclaves dans leur relation avec missionnaires, avec les lieux de regroupement analogues à la « chambre d'enfants » (Ferenczi, 2013, p. 12), avec un P. Claver ou un P. Mongin. Il est possible d'avancer que c'est dans ce contexte affectif en lien avec le « comportement tout naturellement bienveillant, compréhensif, pour ainsi dire "paternel" que des prêtres susciterent des sympathies conscientes et (certainement) des fantasmes érotiques inconscients dont les premiers étaient les parents » (Ferenczi, 2013, p. 53).

Ces missionnaires étaient, pour reprendre l'expression de Freud, ces « revenants » qui ont fait surgir dans ces moments que vivaient les esclaves, « les figures disparues » de leur enfance, nous ajoutons, également de leurs proches dont ils ont été coupés à tout jamais.

Pour sa part, J. Lacan constate que ce n'est pas un sujet commode. C'est sous la forme mythique que Lacan en parle. Il dit que « l'identification c'est ce qui se cristallise dans une identité » (Lacan, 1977). Selon lui, « quand on parle d'*identification*, ce à quoi on pense d'abord, c'est à l'autre à qui on s'*identifie* » (Lacan, 1961-1962, p. 6). Également, « dans l'identification, se pose tout de suite comme *faire identique* (idem facere) comme fondé dans la notion du "même" et même du *même au même* ». Ainsi, pointe-t-il la notion du terme « identité », dans « identité » comme dans « identification » il y a le terme latin « idem », du fait du même.

Nous avons expliqué que c'est dans une dimension de transfert que le phénomène amour s'est révélé être un signifiant maître de la conversion des esclaves. De ce phénomène, le concept introjection en émane. Si on reprend la définition de S. Ferenczi, l'esclave « attire tout ce qu'il peut dans sa sphère d'intérêt, il les "introjecte" dans sa quête d'objets d'identification » (Ferenczi, p. 63). Cependant, durant la période esclavagiste les objets d'identification n'étaient pas multiples. Nous l'avons signalé, le seul "modèle" fut le Blanc, tant le maître que le prêtre. Dans notre contexte, ce modèle a-t-il été utilisé ? Dans l'affirmative, quel en est le but ?

10.7. Identification et ambivalence

Même si « pour survivre, il était nécessaire (pour les esclaves) de trouver un moyen de s'identifier à eux-mêmes ; et que la religion était la seule base d'identification qu'ils puissent avoir », (RAT, 1965), il semble que, dans ce tourment existentiel, dont témoigne Douglass, dans ce souci d'être reconnu comme homme/sujet parlant, l'esclave noir tend à trouver une image, un modèle s'inscrivant comme modèle d'idéal, lui permettant également de s'identifier. Des esclaves noirs ont dû montrer un intérêt pour leur maître. Pour certains, cette attitude particulière a généré l'émergence d'« anomalies affectives » pour reprendre l'expression de F. Fanon (Fanon, 1971 p. 7), plus précisément, nous dirons une ambivalence qui s'instaure dans le psychisme de l'homme/esclave, ambivalence à l'égard du maître blanc. Douglass raconte que des querelles éclataient entre des esclaves de plantations différentes. Ces derniers, de part et d'autre, soutenaient leur maître, au niveau de leur richesse ou de leur intelligence ou encore de leur virilité (Douglass, p. 24). Effectivement, dans leur situation d'assujetti, et dans leur transformation qui demeure tributaire de l'entourage,

indubitablement, intervient la notion de transfert. Nous considérons en effet que, bien que ce sentiment soit attaché à l'homme, il l'est également à une société. Signalons que dans la dimension de transfert, c'est le problème de l'identification, « ce à quoi j'aspire », et de l'effectuation des désirs inconscients. Bien que nous l'ayons déjà mentionné, il est pertinent de reprendre S. Freud précisant que,

« Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément, une psychologie sociale dans ce sens élargi mais parfaitement justifié » (Freud, 2001, p. 137).

Aussi, le Blanc, dans ce contexte de servitude extrême, est le modèle, l'objet par lequel une identification s'opère. Outre le fait qu'il n'y ait qu'un seul modèle, O. Mannoni (Mannoni, 1997. p. 49) avance :

« Qu'une *situation coloniale* se crée pour ainsi dire instantanément toutes les fois qu'un Blanc même isolé, apparaît au sein d'une tribu, même indépendante, pour peu que le Blanc y passe pour riche, puissant ou, simplement, invulnérable aux forces magiques locales, et pour peu qu'il ait, fût-ce au plus secret de lui-même, et confusément, le sentiment de la supériorité qui en résulte pour lui ».

Dans les chapitres de la Partie 1 de ce travail, nous avons tenté d'expliquer les prémices de l'esclavage noir qui furent élaborées par les découvertes portugaises sur les côtes d'Afrique. « Le laboratoire d'expérimentation en fut une île déserte occupée et colonisée par les Portugais dès les années 1470 : São Tomé, au fond du golfe de Guinée. C'est là qu'on systématisa la pratique qui faisait du Noir non plus un homme, mais un outil de travail » (Coquery-Vidrovitch, 2003, p. 4). C'est à partir de 1536 que furent élaborées les premières théories de l'infériorité du Noir. Le terme « race » fait son apparition à la fin du XVI^e siècle.

De notre point de vue, ce court rappel d'une histoire voulant montrer la supériorité du Blanc a son importance pour mieux situer la position du Noir, et tenter d'imaginer son état psychique, car, « là où il y avait eu un homme se trouvait désormais une bête » (Douglass, p. 77). Il est considéré comme un outil, au même titre que le coutelas ou la serpe qu'il utilise pour couper la canne. Ce "outil " qui représente un objet, est un être humain qui va tenter de se faire re-connaître en tant que tel, en tant que sujet. Comment va-t-il procéder ?

Tout se passe à l'intérieur de lui, « c'est par l'intérieur que le Noir va essayer de rejoindre le sanctuaire blanc » (Fanon, 1971, p. 41.) Cependant, il convient de se rappeler que dans l'évolution de l'entourage des esclaves, intervient la notion de transfert. Souvenons-nous que d'une part, c'est « le processus par lequel les *désirs inconscients*¹³⁰ s'actualisent sur certains objets dans le cadre d'un certain type de relation établi avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique » (Laplanche et Pontalis, 2007). Et d'autre part, Lacan précise que le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient, mais plus encore, comme « quelque chose qui ressemble à l'amour... », « quelque chose qui met en cause l'amour, le met en cause assez profondément au regard de la réflexion analytique pour y avoir introduit comme *une dimension essentielle, ce que l'on appelle son ambivalence*¹³¹ » (Lacan, 2001, p. 84). Nous rapportons les réflexions de Douglass, lorsqu'il rencontre sa nouvelle maîtresse.

« Ma NOUVELLE MAÎTRESSE¹³² était exactement telle que je l'avais deviné lorsque je l'avais aperçue pour la première fois sur le pas de la porte. [...] J'étais ébahi par sa bonté et je ne savais pas trop comment me conduire avec elle. [...] Je ne pouvais pas me comporter avec elle comme je me comportais envers les autres. Tout ce que j'avais appris jusqu'alors ne m'était plus d'aucun secours. Cette servilité rampante, d'ordinaire tellement appréciée chez les esclaves, ne produisait pas chez elle l'effet habituel » (Douglass, p. 37).

Ce témoignage montre bien le sentiment amoureux de l'esclave. Bien que le Blanc soit le maître et un être violent il se trouve qu'un trait, un geste, une manière de faire de parler sera introjecté chez le Noir. C'est un acte inconscient. Par ailleurs, bien qu'il y ait aussi des Africains de diverses ethnies, ils ne peuvent pas être considérés comme « modèle », car ils sont eux-mêmes dans la servitude et possèdent les stigmates visibles de l'esclavage et de la « race » inférieure. De fait, si ce qui n'est pas bon est projeté à l'extérieur par exemple la couleur (c'est un déni de sa couleur) ou la nature de l'homme noir, il introjecte ce qui lui semble gratifiant c'est-à-dire la couleur du Blanc et ses attributs. Pour cause, nous l'avons mentionné dans le témoignage de Douglass, les esclaves de plantations différentes se battent pour la "valeur" de leur maître, et non pas pour la leur. Douglass souligne « qu'ils s'imaginaient que le prestige de leur maître rejaillissait sur eux. Il était déjà si horrible d'être

¹³⁰ Nous soulignons.

¹³¹ Souligné par nous.

¹³² Souligné par l'auteur.

esclave que c'eût été un malheur encore plus insupportable que d'être celui d'un homme pauvre » (Douglass, p. 24). En articulant la définition de Freud à la réalité de l'existence de l'esclave désirant être reconnu, il se place dans une position ambivalente aliénant le moi.

Il est nécessaire ici de faire un rappel de *Totem et Tabou* dans lequel Freud explique que l'identification au père que les fils ont tué se fait lors du repas totémique par incorporation du corps. Cette identification avec ce « père de la préhistoire », le père imaginaire, est dite immédiate, directe et selon Freud, « antérieure à toute concentration sur un objet quelconque ». Selon lui, l'identification se comporte comme un produit de la phase *orale* de l'organisation de la libido, la phase durant laquelle l'objet de désir a été incorporé en le mangeant. De même, il existe une différence entre l'identification avec le père et l'attachement au père comme objet au regard du garçon et de la fille, de même, il est possible d'avancer que cette différence s'exprime également chez les esclaves masculins ou féminins. Aussi, dans le premier cas, c'est le père qu'on veut *être*, dans le second « ce qu'on voudrait *avoir* » (Freud. 1981, p. 187).

L'articulation de l'ambivalence se fait également avec les esclaves des deux genres. Cependant, il convient de retenir que c'est une ambivalence d'amour et de haine. Dans le cas qui nous occupe, les deux genres sont dans cette situation ambivalente. En effet, on aime ce quelque chose qui pourrait apporter une visibilité, mais on la hait parce qu'on est l'objet de rejet, de servitude.

Cela se traduit bien différemment chez l'homme et la femme, mais dans les deux cas, c'est l'aspiration au statut d'*être* et désir de sortir de la « néantisation ».

Dans le premier cas, pour l'homme noir, le maître est ce qu'il voudrait *être* : le Blanc. En effet, le Blanc est identifié comme un être libre, puissant, chrétien, l'envers de tout ce dont le Noir est privé. Mais en même temps, le Noir a un désir d'éviction. Douglass l'a écrit, « désir de tuer le maître ». Il désire la place du maître et être reconnu, être vu comme un être humain.

Dans le second cas, il est également question de re-connaissance, en tant que désir de filiation, non pour soi, mais pour la descendance. Si le baptême est reconnu comme le salut de l'âme, pour certaines femmes, la couleur de peau, peau claire sauvent également. Du reste, une expression perdue de nos jours dans la société martiniquaise, « ich mwen sové¹³³ ». Ce qui s'exprime ici, c'est que le mulâtre est considéré comme sauvé, parce qu'il est clair de

¹³³ Mon enfant est sauvé.

peau, et là, on n'est plus dans la situation de faire des enfants pour l'esclavage. Pour sa part, F. Fanon, écrivait, « il est habituel en effet, en Martinique, de rêver à une forme de salut qui consiste à se blanchir magiquement » (Fanon, 1971, p. 35). Aussi, dans le cas de la femme, le maître/le Blanc est ce qu'elle voudrait *avoir* en tant qu'objet de « blanchitude » ou de « lactification » (Fanon, p. 80), pour reprendre les expressions de F. Fanon, pouvant lui donner une progéniture claire de peau. Pour lui donner également la possibilité de se démarquer de la masse noire. Cela semble une utopie, cependant, c'est un désir inconscient. Ici, nous comprenons l'importance du signifiant couleur de peau, en effet, « parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu » (Sartre, 1949, p. 229).

Comme on peut le constater, la différence s'inscrit par un lien qui porte sur le sujet (homme) ou l'objet (femme) du moi. De fait, il est possible de dire que « l'identification aspire à rendre le moi propre semblable à l'autre pris comme "modèle" ». Cet autre pris comme modèle, ici, est le Blanc.

Dans cette aspiration à être, le phénomène d'identification ne peut pas répondre complètement aux attentes, en effet, le Blanc n'est qu'un modèle, un trait introjecté donnant l'illusion d'être autrement. Mais l'esclave, bien qu'il soit sujet parlant, pour être reconnu comme tel, il doit être relié à une lignée, pour être vu comme identique au Blanc, à l'homme, être le même.

Aussi, et, certainement comme l'avance Bastide (1995), « l'élément religieux s'est révélé sous l'action de la souffrance et comme résistance à l'esclavage » (Bastide, 1995, p. 114). Cependant, nous pensons que les situations différaient d'un lieu à l'autre. Cette réflexion est dite au regard des esclaves du Brésil, même si l'origine des esclaves est africaine. Par exemple, l'auteur mentionne que « la femme africaine habituée au travail agricole [...] s'est mieux adaptée à l'esclavage » (Bastide, 1995, p. 114). D'emblée, nous réfutons cette affirmation et nous demandons s'il est possible de parler d'adaptation dans le cadre d'un asservissement et d'une dé-humanisation ? Aux Antilles françaises, nous savons que les femmes ont montré une résistance à l'esclavage, certaines étaient maronnes, d'autres ont combattu auprès des rebelles comme La Mulâtresse Solitude (fin 18e siècle - 19e siècle).

Comme nous l'avons remarqué, vraisemblablement, certains esclaves ont fait semblant de se convertir. Cependant, cela n'a pu se faire que pour un temps, pas pour longtemps. Nous pensons davantage, que c'est dans un dessein autre que la conversion s'est faite. Outre

l'identification, nous avons avancé que dans son besoin d'être identique, l'esclave noir est en quête de filiation. Ce ne peut pas être par le maître, du reste, quand bien même ce dernier est le père biologique d'enfants mulâtres, il ne les reconnaît pas.

Quand est-il des prêtres ? Ils ont eu le rôle de père, certains se sont considérés comme une mère. Certes, cela ne répond pas à la présence attendue, cela ne comble pas l'absence, le vide. En effet, il existe une béance, ce terme n'est pas trop fort parce que par deux fois les esclaves africains vécurent la déchirure, la béance primordiale ajoutée à la déportation. L'objet n'est pas matériel, il demeure symbolique, métaphorique. Cependant, Douglass nous informe de la protection qu'il dit avoir eu de la Providence Divine.

Cependant, afin de mieux cerner cette notion de la fonction de métaphore, nous nous attarderons sur le facteur "père" qui peut être pris dans le sens du rapport métaphorique lacanien, à savoir « que c'est par la possibilité de substitution que se conçoit l'engendrement, si l'on peut dire, du monde du sens » (Lacan, 1998, p. 31).

10.8. Le substitut du père ou le père symbolique

Dans un souci de mieux comprendre l'attitude de l'esclave à l'égard du père, il nous semble important de définir « la métaphore paternelle » qui concerne selon Lacan (1958), la fonction du père, laquelle se trouve au centre de la question de l'œdipe.

10.9. La métaphore paternelle.

Le complexe d'Œdipe a une fonction normative, non pas simplement dans la structure morale du sujet ni dans ses rapports, mais dans *l'assomption* de son sexe (Lacan, 1958, p. 268). Il en ressort la fonction génitale faisant l'objet de maturation. C'est une maturation organique se produisant durant l'enfance. La génitalisation est double. D'une part, « elle comporte une évolution, d'autre part, il y a quelque chose dans l'œdipe qui se réalise « comme l'assomption par le sujet de son propre sexe, qui est le fait que *l'homme* assume le *type viril* et la *femme* assume un certain *type féminin*, elle se reconnaît comme femme, s'identifie à ses fonctions de femme » (Lacan, 1958, p. 269). Il découle donc de la fonction œdipienne la virilité et la féminisation. C'est à ce stade souligne Lacan que l'œdipe se lie à

l'idéal du moi. Ainsi, « s'il n'y a pas de père, il n'y a pas d'œdipe » et donc « Parler d'Œdipe c'est introduire comme essentielle la fonction du père » (Lacan, 1958, p. 269).

L'identification en lien avec le désir de l'autre, apparaît par une préférence pour la mère, cette dimension a pour finalité la formation de *l'idéal du moi*. Cet idéal engage le sujet à s'identifier au père aimé, mettant un terme à l'œdipe du fait d'une appropriation de l'idéal en tant qu'il advienne comme père. Ainsi, il deviendra à son tour un homme.

Dans *L'homme aux rats* (1954), Freud cite Lichtenberg dans une note de bas de page : « L'astronome sait à peu près avec la même certitude si la lune est habitée et qui est son père, mais il sait avec une tout autre certitude qui est sa mère ». La notion de père renvoie à une interrogation, mais également à un vide. En effet, on sait assurément qui est notre mère, mais pour le père ce n'est pas toujours le cas, et dans le cas qui nous occupe, il faut admettre que même la notion de mère fut incertaine dès lors que les enfants sont arrachés à la mère quelque temps après la naissance et souvent vendus loin de la plantation d'origine. Dans tous les cas, le père renvoie à un manque.

Nous avons avancé que les esclaves ne pouvaient opérer de substitution du père ni avec les maîtres, bien qu'ils représentassent quelque part la loi, ni avec les missionnaires qui étaient pourtant blancs, mais ne représentaient pas l'autorité. Cependant, les prêtres détenaient quelque chose. En effet, ils avaient quelque chose qui *fonde la parole en tant qu'acte* (Lacan, 1996, p. 146), mais plus encore ils répandaient la parole de Dieu qui peut être entendue comme « quelque chose qui se pose comme ce qui donne autorité à la loi » (Lacan, 1998, p. 146). Lacan appelle « *loi*¹³⁴, ce qui s'articule proprement au niveau du signifiant, c'est-à-dire le texte de la loi ». Plus encore, et nous reprenons Lacan, « C'est dans le nom du père qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi » (Lacan, 1999, p. 276).

Souvenons-nous, nous avons exprimé qu'à l'intérieur de la parole des missionnaires, il y a quelque chose qui fonde la parole en tant que vraie, toutefois, les prêtres n'avaient pas ce quelque chose qui autorise le texte de la loi, par ce que, selon Lacan, « ce qui autorise le texte de la loi se suffit d'être lui-même au niveau du signifiant ». C'est ce qu'il appelle le "Nom-du-Père", c'est-à-dire le père symbolique. « C'est un terme qui subsiste au niveau du

¹³⁴ Souligné par l'auteur.

signifiant, qui dans l'Autre, en tant qu'il est le siège de la loi, représente l'Autre » (Lacan, 1998, p.146).

Ceci est exprimé, dans la pensée de Freud, dans le mythe de l'Œdipe, par le meurtre du père, mais également dans *Totem et Tabou*, les jeunes hommes révoltés tuent le père. Dans les deux cas, le père fonde la loi, cela se fait par le meurtre du père. « Les deux choses sont étroitement liées – le père en tant qu'il promulgue la loi est le père mort, c'est-à-dire le symbole du père. Le père mort, c'est le Nom-du-Père, qui est là construit sur le contenu » (Lacan, 1998, p.146). Le sujet, nous dit Lacan, doit suppléer au manque de ce signifiant essentiel qu'est le Nom-du-Père.

Ainsi, le père n'est pas reconnu comme objet réel. Il est, comme nous l'avons mentionné, le « père symbolique ». Selon Lacan, la notion de père symbolique précise que « le père est une métaphore » (Lacan, 1998 p. 174). La définition lacanienne de la métaphore indique que « c'est un signifiant qui prend la place d'un autre signifiant ». Plus exactement, « le père est un signifiant substitué à un autre signifiant » (Lacan, 1998 p. 175).

On peut admettre que le père a une place particulière au sein de la famille même dans les systèmes matrilineaires où c'est tout de même à l'homme que revient cette place comme dans la famille élargie africaine, avec l'oncle, le chef, le grand-père...

Cependant, face à ces séparations, ces déchirures incessantes, entre individus de même famille, entre mère et enfants et entre hommes et femmes, dans cette incertitude de vie, l'homme esclave ressent le besoin de s'attacher à quelque chose, plus encore, il ressent le besoin de croire.

« D'aussi loin que je me souviens, j'ai toujours eu la profonde certitude que l'esclavage ne saurait me garder toujours prisonniers de son immonde étreinte ; aux heures les plus sombres de ma captivité, cette certitude et cet espoir ne m'ont jamais quitté, et comme des anges gardiens ils me guident dans les ténèbres. C'est à Dieu que je dois cette certitude et cet espoir : grâces Lui soient rendues et béni soit-Il » (Douglass, 2007, p. 36).

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé la fonction du père. Qu'il soit présent physiquement ou qu'il soit représenté, sa présence symbolique est mise en place par la mère. Il est en complément de la mère dans l'assomption de la filiation. Sa fonction est symbolique, et, à défaut du père réel, Lacan instaure la « métaphore paternelle ».

Le désespoir, l'angoisse et les facteurs de radicalisation s'insèrent comme éléments support de la conversion. Ces hommes et ces femmes sont des personnes adultes qui dans leurs désœuvrements vont chercher à se confier, mais pas aux prêtres qui comme eux, sont faits de chairs de sang, des hommes qui souffrent également. Ils ont besoin de quelqu'un en qui il est possible de mettre toute leur confiance, quelqu'un à qui ils peuvent ouvrir leur cœur sans retenue, quelqu'un dont ils sont sûrs de la loyauté, qui ne les trahira ni ne les jugera. Dans leur entourage, aucune personne ne peut réaliser ces attentes.

Aussi, selon Julia Kristeva (2007), la plongée freudienne dans la certitude du Moi-monde, du moi confondu avec la chair du monde s'accompagne d'un éclairage d'une autre composante propre au besoin de croire : « "Je" ne suis que si Je suis reconnu(e) par une autorité aimé » (Kristeva, p. 35). Cette remarque nous interpelle dans le cadre de notre recherche, car, il est possible d'identifier ce besoin d'être reconnu dès la période esclavagiste, durant laquelle le Code Noir identifie l'homme-sujet à un homme-objet.

N'est-ce pas ce dont a besoin l'esclave ?

Nous avons dit avoir retenu la troisième source d'identification, avec une personne qui n'est pas objet des pulsions sexuelles, de plus, il n'y a pas de rapport d'agressivité. Là où les esclaves auraient pu manifester une agressivité à l'égard des maîtres, il n'en fut rien. Douglass, témoignage de ce fait, il voulait mettre fin à sa vie et tuer le maître ; rien de tout cela ne se fit. Que s'est-il passé ?

Il se trouve que l'image du père est inexistante dans ce cas qui nous occupe. Il n'existe pas d'Imago du père sur laquelle, l'esclave puisse idéaliser. C'est un lieu vide. C'est une « voie sans issue », pour reprendre l'expression des Ortigues (1999).

Dans cette condition l'amour inconditionnel des prêtres ont transformé quelque chose dans le for intérieur des esclaves noirs. N'est-ce pas l'illustration de ce qu'avance Lacan lorsqu'il dit que c'est un fait d'expérience « que ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien » (Lacan. 1959-60, p. 403). En voulant le bien de leurs « chers nègres », ces derniers sont restés à l'image des missionnaires.

Aussi, il est possible d'avancer que de l'identification aux pères, un déplacement s'est effectué. En effet, il s'est opéré une projection « sur d'autres images ». Il y a un déplacement de l'Imago du père qui se fonde dans un premier temps, dans l'image des prêtres/mères et dans un deuxième temps dans l'Imago Dei.

Aussi, du fait du déplacement de l'image du père, sur l'image de Dieu le Père, c'est assurer une filiation, se mettre sous la protection du Père et c'est retrouver son humanité.

C'est sur la « désirance pour le père » que Freud insiste dans *Totem et Tabou* (1912). « Le meurtre du père de la horde primitive » selon Kristeva (2007), loin d'atteindre cette désirance, la stimule, l'attise et aboutit à l'installation d'un idéal absolu sur lequel s'appuie le sentiment religieux.

Dans cette perspective, s'incarne la notion d'identification, et du reste dans le *Moi et le Ça* (1923) (Freud 1981, p. 271), Freud avance l'idée d'une identification des plus importantes de l'individu, « identification primaire » au « Père de la préhistoire personnelle ». Cette identification « directe et immédiate » antérieure à toute relation objectale ne s'adresse pas au père œdipien et, selon Freud, il serait plus prudent de dire « identification aux parents » (Freud 1981, p. 271). Dans la non-connaissance de la différence des sexes, il n'y a pas de genre. L'enfant s'adresse alors, à un père aimant qui aurait « les attributs des deux parents ». En ce qui a trait au père œdipien, il est objet d'amour et de haine. C'est la raison pour laquelle, les prêtres ne pouvaient pas être vus comme père.

Le père aimant est le garant de l'ÊTRE. Il est l'autorité aimante. Il est décrit comme « une identification affective fulgurante, directe et immédiate, parce que le jeune enfant n'a pas à l'élaborer : elle lui est transmise par l'amour de sa mère pour le père de l'enfant et pour son propre père à elle » (Kristeva, 2007, p. 37). Ici, il n'y a pas de mère physique, cependant, comme une mère, les prêtres leur ont transmis l'amour du père. Ils ont entendu les Paroles de dieu dans les voix des prêtres. Ces derniers leur ont parlé de dieu de l'Ancien Testament, mais surtout de Celui du Nouveau Testament dans lequel Dieu est Seigneur et devient figure de Père qui est aux cieux et dont Sa volonté est en tout lieu. Ce dieu qui aime les hommes de toute la surface de la Terre, y compris les Africains. Ainsi, une instance tierce pénètre l'archéologie du besoin de croire : il s'agit d'une paternité oblatrice, pourvue d'une capacité sublimatoire, qui par son amour, reconnaissant l'être symbolique, lui confère sa dignité d'être. « En me reconnaissant, l'autorité aimante du père me fait être ».

De même, dans le christianisme, J.-C. est un personnage historique et c'est un meurtre réel que commémorent les croyants. Allant dans le sens de J. Kristeva, il importe de prendre en compte la réalité psychique que ces événements génèrent chez les sujets croyants, aux représentations ou aux fantasmes. Et, bien que le Christ soit le *Fils* selon les Évangiles, qui vit la Passion, c'est également le Père (Dieu lui-même) qui est mis à mort dans la passion.

Et, selon Kristeva, il est difficile de dissocier la souffrance à mort du fils de celle du père qui lui est consubstantiel.

Aussi, « Que se passe-t-il si Jésus n'est pas seulement un enfant ou un frère battu, mais un père battu ? Et battu à mort ? » (Kristeva, 2007, p.112). « Ce père et/ou frère battu est mon double, mon semblable, mon alter ego (dit l'homme de foi). Il est moi-même pourvu d'un organe mâle (ajoute la femme) » (Kristeva, 2007, p. 113). Au regard de notre recherche, est-il possible de se demander dans quelle mesure cette affirmation serait une identification à ce père/frère battu, et, qui peut nous laisser dire que cette expression répond également à cette identification durant l'esclavage, lorsqu'il était demandé aux esclaves de s'identifier à Jésus qui avait été aussi flagellé. Rappelons les sermons du prêtre Vieira qui demandait aux esclaves de s'identifier à Jésus.

Dans l'inconscient, plus de barrière pour que le « père comme agent de la Loi et de l'Interdit puisse désormais se confondre avec le sujet de la coupable passion amoureuse que "Je" suis, en tant que fils aimé ou fille aimée de ce même père » (Kristeva, 2007, p.113). Le père s'humanise, « il se féminise par la souffrance subit ». Il devient alors dans ce mouvement, à la fois un double (réplique de ma faiblesse, culpabilité, moralité) et un idéal. (Je le rejoins dans la promesse d'éternité, de salut).

En ce qui a trait à notre recherche cette dernière explication étaye notre propos quant au fait que l'esclave noir a pris Dieu comme idéal qui, en plus du sacrement du baptême, le conduit à la liberté pour l'éternité. Selon Kristeva, un « nous » en résulte par et dans la passion du père ; en effet, nous partageons aussi bien l'amour que la culpabilité et la punition.

Conclusion

Dans cette partie qui est le volet essentiel de ce travail, nous avons voulu montrer, en articulant les théories et concepts freudiens et lacaniens, ce qui nous a semblé avoir été les réactions psychiques des esclaves africains. Plus particulièrement, le processus psychique qui les a amenés à une conversion. Nous n'avons aucun élément se rapportant à la vie intérieure des esclaves, seules les plaintes des chants soulevées par Douglass traduisent leur désespoir et leur désarroi.

On remarque que tout lieu et toute situation qui créent un affect d'angoisse est un appel à l'amour comme le précise Freud. Ainsi, ce phénomène « amour » durant cette période qui

nous occupe, a transcendé la crainte, l'amertume voire la haine qui étaient dans le cœur de ces êtres humains.

Ce chapitre a permis l'émergence du signifiant majeur qui semble-t-il, a amorcé un état de conversion à partir du phénomène du transfert. En effet, il apparaît que cet amour a comblé le creuset, le vide. Il a apporté une éventuelle réponse à la quête du sens de leur vie. En ce sens, on peut dire que les esclaves ont comblé un manque, ils ont joui d'une présence nouvelle d'un dieu qui a donné sens à leur vie. Aussi, nous empruntons la pensée de É. Lévinas dans *Le visage de l'autre* (2001) qui corrobore notre réflexion : « le désir est absolu si l'être désirant est mortel et le Désiré invisible ».

Précédemment, nous avons mentionné le fait, qu'il a été dit que la conversion des esclaves n'était pas sincère et qu'ils avaient gardé leur croyance d'origine est-ce une réalité ?

Chapitre 3. L'impossible christianisation des esclaves noirs est-elle fondée ?

Dans les chapitres précédents, nous avons tenté de montrer le comment et le pourquoi de la conversion des esclaves, suite à leur déportation.

Dans ce chapitre, il sera question de montrer si l'impossible christianisation des esclaves noirs est fondée. Dans un premier volet, nous dissertons à propos de ce que certains avancent sur la réminiscence de la tradition africaine. À l'intérieur de ce premier volet et, dans un premier temps, nous nous attacherons à la définition de la notion de « réminiscence », puis nous présenterons des situations permettant d'affirmer ou d'infirmer l'idée de réminiscence.

Dans un deuxième volet, nous étudierons l'effet de la parole et du croire.

1. Réminiscence africaine. Maintien des rites funéraires liés à l'Afrique.

1.1. Bref rappel des conditions historiques

Avant d'aller plus en avant, il apparaît nécessaire de se remémorer l'histoire du peuplement de la Martinique.

Avant l'arrivée des Français en 1635, l'île était occupée par des Caraïbes, qui avaient exterminé leurs prédécesseurs Arawaks, mais les femmes avaient été épargnées. Dans ses écrits, le père Breton brosse un aperçu de leurs superstitions et des remèdes qu'ils préparaient à l'aide de plantes. En 1658, les Caraïbes ont été expulsés par les Européens. Cependant, durant leur présence, ils ont joué un plus grand rôle dans le peuplement de l'île qu'il n'a été admis (Revert, 1951). En contact constant avec les nouveaux occupants, ils ont transmis plusieurs de leurs techniques qui, aux dires de E. Revert, ont longtemps perduré et perdurent encore. Des Africains captifs furent déportés après 1650, ils arrivaient avec leurs habitudes et leurs croyances. Dans le même temps, le gros contingent de colons Blancs qui arriva de France venait de la Normandie, de la Bretagne et du Sud-Ouest. Ces gens étaient d'origine modeste et peu instruits. Ils amenèrent avec eux bon nombre de pratiques et de superstitions (Revert, 1951, p. 16). « Les messes noires étaient semble-t-il, chose courante au dix-septième siècle » (Léti, 2000, p. 8). Les sorciers avaient leur place dans la société. Les prêtres exorcistes étaient aussi présents, intervenant chaque fois que l'on jugeait que « l'origine de la maladie ne relevait pas des normes habituelles » (Léti, 2002, p. 8).

La libération de 1848 amorce une crise agricole, puisque les anciens esclaves ne veulent plus travailler la terre. Les Hindous arrivent pour leur part vers le milieu du dix-neuvième siècle. Du fait de l'éloignement de leur pays, la religion qu'ils apportèrent prit un aspect original. Débarquent à leur tour, de nouveaux Africains et un contingent de Chinois et d'Indochinois. Ce fut une fusion dans laquelle chaque groupe apporta ses traditions, ses rites et ses croyances. Cette suite de divers peuplements a fait dire à Revert, « la Martinique a ainsi été, et continue d'être, un des "melting pot" les plus actifs qu'on connaisse à la surface du globe » (Revert, 1951, p. 16).

Rappelons que la période qui nous intéresse se situe avant l'abolition de l'esclavage.

D'aucuns ont avancé qu'il y a eu une réminiscence africaine. Dans quelles mesures est-il possible de faire une telle affirmation et pourquoi ? Mais avant de tenter d'avancer notre argumentation, une définition du terme s'impose.

1.2. Définition du terme réminiscence.

Ce serait davantage un terme philosophique, du latin *reminiscentia*, de *reminisc*, « se souvenir ». Dans le champ psychologique, cela correspond à un retour à l'esprit d'une image non reconnue, comme souvenir.

Dans une autre définition, c'est une notion correspondante à des souvenirs vagues, imprécis, où domine la *tonalité affective*. Cette notion a pour synonyme le terme ressouvenance, mais également résurgence. Cependant, ce dernier terme se rapproche davantage de resurgir, de réapparaître. Donc, nous comprenons que parler de réminiscence c'est affirmer qu'il y a eu oubli puis résurgence d'un quelque chose de pré-existant. Suite à cette définition, peut-on avancer qu'il y a eu réminiscence pour ces Africains arrachés à leur terre et destinés à devenir esclaves dans un ailleurs inconnu ?

La traversée des mers au fond de la cale des bateaux, avait-elle gommé la mémoire des esclaves noirs de leurs cultures traditionnelles ? Ou bien, sont-ce leurs croyances qu'ils avaient occultées, et, par on ne sait quel effet, elles resurgissent à leur insu ou consciemment ? Ou encore, avaient-ils, comme l'avancent certains, « conservé en secret toutes les superstitions de leur ancien culte idolâtre avec les cérémonies de la religion chrétienne » ? (Labat, 1742, p. 440).

2. Que nous dit l'histoire : P. Delisle, G. Debien

De notre point de vue, nous affirmons, qu'il faut, comme Delisle, dire que les recherches à la source valent mieux que de répéter ce que d'autres ont dit.... Car la réalité n'est pas toujours révélée fidèlement....

2.1. Aperçu de l'évangélisation des esclaves noirs

Dans la Partie 2, nous avons porté une attention particulière sur le mode de fonctionnement des prêtres. Nous avons expliqué leur dévouement, leur zèle à l'endroit des esclaves. Dans ce volet, nous tenterons de montrer ce qui pourrait être appelé une « réminiscence » africaine.

Pour ce faire, les écrits du Professeur G. Debien (1967) peuvent apporter quelques explications quant à cette éventuelle réminiscence africaine. Aussi, dans un premier temps, il s'agira de se pencher sur la pratique de l'évangélisation appuyée par des détails du père Labat. Dans un deuxième temps, il conviendra de reprendre les faits montrant un déclin du christianisme dû à des facteurs autres qu'une réminiscence africaine. Enfin, nous tenterons une explication sur la résonance.

Rappelons que cette recherche se situe dans la période de XVIIe et XVIIIe siècle. Pour ce qui suit, nous tiendrons compte du recueil d'information du Professeur G. Debien, qui s'appuie essentiellement sur les archives, mais également sur les allées et venues de certains missionnaires, sans qui, il ne serait pas possible d'avoir une « vue directe » sur la vie religieuse des colons et des esclaves de 1694 à 1701 aux îles. En effet, à l'aide des détails du père Labat, G. Debien retrace les balbutiements de l'enseignement du catéchisme. Le père Labat explique, que même si les esclaves ne comprennent rien au début, l'apprentissage par cœur des prières leur permettait d'avoir une base pour le commentaire des missionnaires.

G. Debien n'interprète pas, ayant la source des faits, au moyen des Archives Nationales et Départementales et plus précisément « les papiers de plantation », ainsi que « son guide premier » (Debien 1974). Il émet une hypothèse en s'y appuyant. L'histoire qui se déroule durant la période précédemment citée est marquée par la mise en place d'une évangélisation des esclaves noirs aux îles d'Amérique, une volonté du politique et de l'Église qui n'est pas toujours suivie par les colons/maîtres. Notre intérêt pour ces travaux réside dans le souci qu'a

G. Debien d'apporter un éclairage sur la religion des esclaves, et sur leur instruction religieuse durant le XVIIe et XVIIIe siècle.

Les ouvrages nous intéressent en ce sens qu'ils traitent de la négligence religieuse du XVIIIe siècle et des situations confuses du fait religieux à la fin du XVIIIe siècle. On y trouve l'avis de G. Debien quant à l'ouverture d'esprit que procurait le christianisme tant à l'égard de la situation des esclaves qu'à celui de l'égalité. Les ouvrages de cet auteur sont riches de témoignages par exemple, il cite une correspondance de l'Abbé Dutertre qui considère que grâce à Dieu, le zèle et le travail des missionnaires ont donné des résultats probants, il y aurait « autant de vertu et de piété à proportion que dans la France » (Debien, 1967, p. 527). Aussi, nous insistons sur le fait qu'aux Antilles françaises, le XVIIe siècle se distingue par une vie religieuse très sérieuse. Toutes les instructions royales concernant l'évangélisation des esclaves étaient du superflu. Les prescriptions reflétaient le souci d'une époque « où toute vie était modelée par les pratiques religieuses, rythmées par l'assistance à la messe et par la communion annuelle » (Debien, 1967, p. 528).

Tant sous Richelieu que sous Colbert, toutes les compagnies de colonisation se virent enjoindre dans les lettres patentes d'instruire et de baptiser les esclaves. Debien insiste sur le souci constant de tous les colons de christianiser les esclaves, quelle que soit la fonction qu'ils occuperaient.

Au XVIIe siècle, bien que le nombre ne soit pas important proportionnellement, le clergé affichait un nombre de missionnaires plus grand par rapport à la population blanche et par rapport aux esclaves. C'est, comme nous l'avons vu, à travers les récits de leur Campagne qu'il est possible de suivre leur mission, l'ardeur générale de leur foi.

Pour l'instruction de la doctrine, Debien présente le commentaire du père Labat qui explique que les esclaves sont des personnes très bien instruites qui transmettent la doctrine chrétienne. Cette instruction va jusqu'au baptême. Ces personnes baptisées servaient de parrains, mais aussi « dans quelques quartiers de petites Antilles, le maître était automatiquement pris pour parrain des nouveaux baptisés, au moins au commencement » (Debien. 2000, p. 258). Une attention particulière est portée aux choix du parrain à l'endroit d'une personne ayant les qualités chrétiennes, vivant les qualités de la foi, ayant fait leurs Pâques et exempt de libertinage (Debien. 1967, p. 532).

Cependant, tous les Noirs ne recevaient pas le baptême. Ceux qui étaient considérés comme sorciers devaient rester pour un temps au catéchisme jusqu'à l'assurance de l'abandon des pratiques diaboliques. Dans sa correspondance, le père Labat précise que les sorts et maléfices sont moins à craindre quand ils sont païens que lorsqu'ils sont chrétiens. Est-ce à dire que le christianisme et le baptême pourraient renforcer les pouvoirs du sorcier?

Des catéchismes avaient été établis le dimanche matin pour les quatre communautés missionnaires : Dominicains et Jésuites d'une part, Capucins et Carmes d'autre part. Ceci était l'usage qui commençait à être institué en France même, s'ils y avaient des réticences.

« L'on prêche tous les dimanches dans toutes les églises à la grand'messe après avoir fait le catéchisme aux serviteurs et aux nègres à la première messe (Debien, 1967, p. 533). On insiste auprès des colons et des gérants pour que leurs esclaves soient conduits à l'église de bon matin sous la direction de leur commandeur afin qu'ils soient préparés au baptême et aux autres sacrements "dont ils se rendraient coupables" (Debien, 1967, p. 533).

Les nègres sont certainement touchés de Dieu puisqu'ils conservent jusqu'à leur mort la religion qu'ils ont embrassée, qu'ils en pratiquent la vertu et qu'ils en exercent les œuvres, et je puis dire avec vérité qu'ils vivent bien plus chrétiennement dans leur condition que beaucoup de Français.

Ils viennent exactement à la messe les dimanches et les fêtes où, comme je l'ai dit, on leur fait un catéchisme exprès, auquel ils sont soigneux, de se trouver, et j'ai assez souvent remarqué qu'ils y manquent plus par la faute des maîtres qui les occupent que par leur négligence.

Ils fréquentent les sacrements avec beaucoup de piété et ce qui paraît comme incroyable en France est le sujet ordinaire de notre admiration en Amérique, car nous les voyons fort souvent se confesser et communier, et il se passe fort peu de dimanches ou de fêtes où nous ne voyons plusieurs hommes et femmes faire leurs dévotions.

Dans les meilleures familles, le commandeur ou quelque engagé les fait prier Dieu le matin avant d'aller au travail et le soir après l'avoir fini. Les enfants nés dans les îles sont aussi bien instruits que les petits Français, ainsi suçant la Religion avec le lait¹³⁵ et y étant élevés dès leur enfance, il y a lieu d'espérer qu'ils en pratiqueront les œuvres pour faire leur salut » (Debien, 1967, p. 534).

¹³⁵ Expression qui signifie qu'on a appris dès le plus jeune âge.

On note que les esclaves noirs étaient assez nombreux à la Martinique et à la Guadeloupe à pratiquer la confession et la communion, du moins à Pâques (Debien, p. 534). Aussi,

« "J'employai toute cette semaine (de Pâques, en 1694) et une partie de la suivante à faire faire les Pâques aux nègres ", et au Macouba, cette même année, dans la paroisse où on l'installe, le P. Labat trouve sur 690 esclaves 58 seulement qui n'étaient pas baptisés et 64 firent leurs Pâques » (Debien, 1967, p. 534).

Les archives recueillies permettent d'apprécier l'exactitude des faits, et par exemple montrer ce qu'il en était de l'instruction dans la réalité. Le contenu présente les faits et les discours dans la langue telle qu'employé à l'époque. Debien lui-même avance « qu'on ne saurait entrer dans plus de détails » (Debien, 1967, p. 537). En effet, ici, il s'agit de l'instruction du baptême des nouveau-nés et des enfants. Ce ne sont pas des recommandations, mais des ordres :

« Le mestre d'habitation doit faire baptiser les enfants des esclaves comme on nous baptise en France, c'est-à-dire le même jour ou le lendemain, ou du moins peu de temps après qu'il est né, sy il peut attendre, sy il est beaucoup pressé, l'ondoyer ou le baptiser sy il se peut, affin qu'il ne meurt pas sans baptême.

Le mestre d'une maison doit observer les festes et dimanches et les jours chômés par ordre de l'Eglise pour quelque cause que se puisse estre, sans avoir permission de celui qui fait la fonction de curé, autrement il est mis à l'amende. Le mestre d'une habitation doit avoir soin de faire prier Dieu ses esclaves les soirs et les matins, les fêtes et dimanches comme les jours ouvrables.

Le mestre doit avoir soin de s'informer sy le commandeur blanc mesne ses esclaves à la messe festes et dimanches et sy il leur fait antandre le catéchisme quy se fait après la messe, sy ses esclaves vont à confesse et sy ils comunient, combien il y en at et se qu'ils font parce qu'un comandeur blanc est obligé de conduire aux jours chômés les esclaves de son mestre à l'église, les y faire aler deux à deux et le sous-commandeur vat le premier et luy le dernier pour prendre garde qu'il n'arive point de désordre. Le missionnaire après la messe les fait prier Dieu et leurs enseigne le catéchisme affin de les rendre capables de recevoir les sacrements comme nous, et après que tout est finy lesdits deux comandeurs les doivent ramener sur l'habitation en mesme ordre qu'ils les ont menez à l'église, et mesme dans les illes les habitans anvoyent tous les ans dans la quinzenne de Pasques leurs esclaves conduits de leurs commandeurs faire leurs pasques et de plus il y a des habitants quy les y mesnent eux-mêmes, mais à Cayenne sela ne s'est pas encore pratiqué.

Et lorsqu'un commandeur ou un mestre mesne ses esclaves à l'église, ils doivent estre appelés à tour de roolle, les uns après les autres, comme aux jours

ouvrables qu'on les appelle le matin et le soir à la prière, au sortir du déjeuner et après leurs dîner » (Debien, 1967, p. 538).

Dans les colonies, tous les esclaves noirs étaient baptisés ainsi que le commandait l'article 2 du Code Noir de 1685 lequel imposait aux colons de baptiser tous les esclaves nouvellement arrivés d'Afrique. Tous étaient baptisés comme des fils de chrétiens. Pourtant, l'esclave, dans ce même code, était considérée comme un « bien meuble ».

Ainsi, les missionnaires ont donc la consolation d'avoir christianisé, « d'avoir engendré à J. Christ et à l'Église plus de 15 000 nègres, qui n'auraient jamais connu le vrai Dieu en Afrique » (Debien, 1967, p. 533). De la conversion des nègres, ces derniers ont été, par leur pratique religieuse, bien plus chrétiens que beaucoup de français. En témoigne la réflexion du père Dutertre qui reconnaissait que l'absence des esclaves noirs à l'église était davantage due à *la faute des maîtres qui les occupaient que par leur négligence*. Cependant, le père Dutertre est, selon Debien, de nature optimiste considérant les choses plus chrétiennes aux Petites Antilles.

En conclusion, les noirs recevaient une instruction religieuse aussi bien dans les paroisses que sur les plantations. Le baptême était donné collectivement, il avait des effets sur « la bonne conduite de chacun et la discipline générale des ateliers » (Debien, 1967, p. 541). Une fois baptisé, il n'y avait plus de désespoir, plus de suicides. Ainsi, de façon générale, « tous les esclaves des îles françaises du XVIIIe siècle étaient chrétiens.

Et pourtant, il est question de réminiscence africaine. N'est-ce pas une contradiction avec ce qui a été constaté auparavant ? Ce qui pourrait signifier un retour à la tradition africaine. Voyons ce qu'il en est.

2.2. Au XVIIIe siècle, le début d'un déclin ?

Si on se réfère au constat du père Labat, il y a un changement de la pratique religieuse au XVIIIe siècle. La pratique est différente d'une île à l'autre. Par exemple, le père Labat compare les habitants des îles au Vent à ceux du Cap.

À la Martinique, on constate des difficultés dans les conventions. Les Dominicains se font insulter par les libertins. Saint-Domingue devient de plus en plus récalcitrante. Des protestants s'infiltrèrent chez les catholiques. Des difficultés également à christianiser les nouveaux nègres. Constat d'une baisse de l'effectif du clergé. Il y a moins de missionnaires. Enfin, négligence des maîtres. Il en découle moins de baptêmes, des divergences concernant les usages de diverses congrégations sur la question du baptême. À l'article de la mort, les esclaves reçoivent le baptême sans connaissance des religions ni aucun désir de devenir chrétien. Mais il y avait des ordres, et il fallait les appliquer.

Tous les missionnaires n'agissaient pas ainsi, prétextant que c'était une profanation que d'administrer à des hommes le baptême qu'ils ne désiraient pas et pour lequel ils n'avaient aucune connaissance de Dieu et de la religion. De plus, ils ne comprenaient pas la langue française. Dans les comptes du XVIIIe siècle, la question du baptême est surtout notée pour les enfants ou des adultes nés au pays. Les nouveaux venus ne sont pas comptabilisés. De bien soulève que dans la correspondance, il est rarement noté l'obligation de l'instruction religieuse des esclaves. Quel que soit le lieu, les maîtres étaient responsables de l'instruction, mais en pratique, le catéchisme était fait sur la plantation où résidait le propriétaire. En son absence, le commandeur en était responsable. Dans quelques correspondances, il était inscrit que certains maîtres préparaient scrupuleusement leurs esclaves au baptême, leur faisaient le catéchisme. Ce changement est remarqué par certains voyageurs. Il était remarqué que tous les Africains arrivant aux îles recevaient l'instruction de la religion chrétienne, puis ils étaient baptisés, allant jusqu'à trouver des "charmes" à nos cérémonies religieuses. « Le Noir attachait de la Gloire et trouvait de la consolation à être de la même religion que son maître ; espérant un jour partager dans une autre vie les mêmes biens et les mêmes avantages ». Pourquoi n'avoir pas désiré ici-bas, pourquoi attendre dans une autre vie ? En lisant cela, certaines questions émergent à notre esprit : Pourquoi déplacer le plaisir ? Il nous apparaît que le désir du nègre est de ressembler au maître, mais pas ici-bas. Selon nous, on déplace le plaisir dans un autre lieu pour ne pas voir la réalité.

Au XVIIIe siècle, la Martinique a gardé ses habitudes religieuses du XVIIe siècle : mariage, pratiques courantes religieuses. La preuve d'une vie chrétienne active dans l'île se trouve dans les intervalles très courts séparant les dates de naissance des enfants esclaves de leur date de baptême. On remarque un même profil d'enregistrement de naissance et baptême

pour les Blancs et les Noirs libres. Ainsi, les habitudes religieuses des esclaves n'étaient que le reflet de celles de leurs maîtres.

Durant cette période, il faut noter un renversement démographique entre Blancs et Noirs. Le nombre de ces derniers a augmenté. En revanche, il y a constat d'une baisse des effectifs du clergé. Par ailleurs, la motivation des nouvelles recrues à l'endroit de l'évangélisation des esclaves noirs est différente de celle des anciens. En effet, c'est l'arrivée des prêtres séculiers. Ce corps est différent. Alors que les missionnaires appartenaient à un ordre, une abbaye, un couvent ou un prieuré et vivaient selon une règle de vie, les prêtres séculiers ont pris des engagements religieux qui les placent dans la vie séculière et non en communauté. Leur engagement diffère de celui des prêtres réguliers qui ont fait les trois vœux, de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. À notre avis, ce changement va à l'encontre d'un « continuum » de l'évangélisation des esclaves noirs.

Au XVIII^e siècle, les religieux Capucins, Dominicains, Carmes sont toujours présents. Les Jésuites y sont jusqu'en 1763. Mieux organisés, ils sont plus actifs et donc mieux recrutés. Ils sont individuels, pauvres et mieux encadrés. Ils étaient très attachés à l'instruction des esclaves. Nous avons vu dans la Partie 2 ce qu'il en était. Ils se faisaient appeler « les curés des Noirs ». Cependant, il leur était reproché d'être trop proche des esclaves. Ces curés des Noirs désignaient les esclaves du nom de « serviteurs », tout comme les engagés étaient appelés avant. Ils les considéraient d'égal à égal, ils se rendaient compte de leur véritable situation et surtout ils leur reconnaissaient des droits naturels comme à tous les hommes. Suite à un sermon public, des remontrances furent adressées aux Jésuites. Lors du sermon public il était dit que les hommes se révoltent contre Dieu, mais que les Noirs le feront contre les Blancs et de fait, vengent Dieu, cela ne serait tardé. Ces paroles seraient dangereuses si elles étaient répétées. Qui peut affirmer qu'elles ne l'ont pas été ? De plus, n'y a-t-il pas dans les Évangiles, des phrases, des paraboles pouvant éclairer davantage les esclaves ? Nous pensons par l'affirmative.

2.3. XVIII^e siècle, période de contradiction

Au XVIII^e siècle, la majorité des esclaves est baptisée, mais non instruite. Les esclaves sont dans l'ignorance générale. C'est selon Debien, une période de contradiction. En effet,

l'esprit religieux chez les colons est en baisse, en même temps, ils craignent que la religion ne prêche aux esclaves des « tendances destructives de l'esclavage » (Debien, 1967, p. 99). Éclairer les esclaves sur l'égalité de tous les hommes devant Dieu, c'est les préparer à l'émancipation. Ceci renforce notre hypothèse selon laquelle le christianisme a contribué à la ré-humanisation du Noir. Cependant, cette anxiété des colons montre que les esclaves avaient une conscience au point de comprendre où était leur salut en tant qu'homme, libre de tout joug.

La crainte s'emparant des Blancs, ils délaissent les pratiques religieuses, mais ils surveillent tout ce qui s'y dit. Dans le même ordre d'idées, les colons ne veulent surtout pas que les esclaves apprennent à lire. Apprendre à lire, ôte l'abrutissement du nègre (Debien, 1967, p. 100), sachant que l'instruction pouvait permettre une ouverture, les conduisant à la connaissance, au raisonnement. Aussi, bien que le nombre des Blancs soit inférieur à celui des Noirs, par sécurité, il convenait de les « mener comme des bêtes » et de « les laisser dans la plus profonde ignorance » (Debien, 1967 p. 100).

En revanche, les autorités religieuses sont soucieuses de la christianisation superficielle des esclaves.

2.4. Attestations de cultes et organisations secrètes ?

Toujours en termes de contradiction, dans la crainte de soulèvement, il était interdit aux esclaves de se regrouper. Alors, comment leur était-il possible d'organiser des réunions en vue de pratiquer leurs cultes ? De plus, vu le peu de temps qu'ils avaient pour leurs besoins personnels, travaillant souvent tard dans la nuit, pouvaient-ils se permettre des assemblées occultes durant la nuit ? Ou encore, il convient de prendre en compte les entrées en nombre des nouveaux Africains, qui empêchent aux missionnaires d'être proches de la majorité (Delisle, 1997, p. 335) et, de ce fait, il leur était difficile d'attester d'un retour aux rites africains. De plus, comme le souligne P. Delisle, « les blancs sont évidemment opposés à l'extension et à la banalisation des associations serviles ». Aussi, avancer que des sectes rassemblent des esclaves dans un but d'exterminer les blancs, cela répond, comme l'écrit Delisle (1997), plutôt à une angoisse collective des colons qu'à une réalité objective. De plus, parce qu'il semble que les Noirs n'osent pas toucher le Blanc, il est l'image de l'autorité. Le

contraire aurait certainement présenté une situation autre de l'histoire. Surtout quand on sait que le nombre des Blancs est inférieur à celui des Noirs. En effet, en 1751, la Martinique compte plus de 80 % d'esclaves Noirs. Sur 79 386 habitants, il y a 12 068 blancs, 1413 mulâtres et 65 905 esclaves. Une grande partie de la main d'œuvre servile est employée aux travaux agricoles sur les plantations et notamment sur les grandes propriétés sucrières. Ceci est à prendre aussi en considération pour l'apprentissage du créole. Si au départ, les esclaves apprenaient le créole relativement vite, comme l'indiquaient les missionnaires, c'est parce qu'ils étaient moins nombreux et vivaient à proximité de la maison du maître, qui leur transmettait ce nouveau langage directement. Cependant, par la suite, il en est autrement. En effet, devant le nombre grandissant des esclaves, la distance qui les sépare du maître est plus importante. Et de fait, l'apprentissage de la langue se fait dorénavant par l'enseignement que donnent les esclaves instruits.

Dépourvus de leurs chaînes, ils étaient tout de même asservis, comment comprendre cette équation : un blanc pour un peu moins de cinq noirs ? Assurément, les allégations étaient davantage en lien avec une crainte, une angoisse des colons blancs au détriment d'une réalité.

À la question de la superstition des Africains, nous préférons utiliser le terme de croyance commune aux Africains qui avance que la mort n'est pas une fin, mais un long voyage (Thomas et Luneau, 2012, pp. 30-37). Delisle constate que l'argument apporte peu d'indications quant à l'éventualité de la survivance de pratiques non chrétiennes (Delisle, 1997, p. 337).

Du fait de la méconnaissance, de l'ignorance, et du sentiment de supériorité, il est courant de lire chez certains auteurs ayant voyagé, des faits, des rapports qui sont écrits soit pour « démontrer l'aspect barbare » des Africains, soit pour donner libre cours à leur imagination. La question qui se pose est de savoir s'il y a réminiscence africaine sous l'ancien régime ? Toutefois, un fait persiste, c'est le maintien de rites funéraires en lien avec l'Afrique. Était-ce une réalité ? Nous n'avons pas eu connaissance de ce fait. Chez les auteurs étudiés, nous n'avons trouvé aucune trace concernant cet aspect culturel des rites funéraires. Cependant, nous retenons que les missionnaires, souvent, se présentaient au chevet des esclaves mourants en vue de les baptiser et de leur donner l'extrême onction. Autrement, devant la mort, il existait deux façons d'être enterré. Selon Debien, (1982, p. 155) « les

esclaves non baptisés étaient enterrés dans un coin de la savane, les autres étaient portés par leurs camarades à l'église ».

Ce constat peut se vérifier dans la découverte archéologique faite en 1995, un siècle et demi après l'abolition de l'esclavage de 1848. Une étude archéologique est menée aux Antilles françaises en Guadeloupe sur la population esclave. En effet, suite à deux cyclones sur la plage de l'Anse-Marguerite, la tempête déterre de nombreux ossements humains sont mis à découvert. 300 corps d'hommes, de femmes et d'enfants sont exhumés. « On peut estimer que près d'un millier de personnes ont été enterrées dans ce lieu sur une période d'un siècle » explique P. Courteau (2013) (UMR5199 CNRS. Laboratoire d'anthropologie). Ce cimetière, semble-t-il, aurait été le lieu des morts esclaves de plusieurs habitations. P. Courteau identifie deux périodes. La première allant jusqu'à la première abolition de 1794 et l'autre se terminant en 1848 avec la deuxième abolition.

Dans la première partie du cimetière, « les corps sont enterrés de manières archaïques, avec des orientations aléatoires ». Dans la partie la plus récente, « les corps sont plus régulièrement orientés est-ouest », selon le rite catholique, avec la présence d'objets, tel le chapelet. La désorganisation peut être liée au fait qu'avant la première abolition (1794), le baptême ne concernait pas tous les esclaves bien qu'il était recommandé par le Code Noir.

Si de leur vivant, les esclaves n'ont pas laissé traces de leur état psychique, il est possible d'en avoir une idée à leur mort. Effectivement, suite à l'étude des ossements, le professeur de paléopathologie dit être « impressionné par la souffrance endurée ». Presque tous les corps ont moins de 30 ans, et pour les sujets de 20 ans, O. Dufour explique que les anomalies repérées traduisent un « stress physique exceptionnel ».

Pour la période qui nous occupe, en ce qui a trait à une réminiscence africaine, et même pour le début du XIXe siècle, P. Delisle se prononce difficilement pour un culte lié à l'Afrique en ce qui concerne la Martinique.

Cependant, si la capture, la déportation, la traversée des mers ont gommé la vie de ces hommes et de ces femmes, les traces de leur vécu, de leur culture ont-elles été également annihilées ? Est-ce possible qu'un individu puisse perdre sur le plan mnésique toute trace de son passé ?

Il semble vraisemblablement que les esclaves n'aient pu occulter leur culture quelle que soit leur origine ethnique. Et ceci, pour plusieurs raisons. Nous en retiendrons deux.

Il a été dit précédemment qu'avant la déportation, en fonction de l'ethnie d'appartenance, les esclaves africains vivaient dans des structures sociales. Également, ces personnes répondaient à « une structure hiérarchique de la famille » (Lacan 2001). Selon J. Lacan, la famille joue un rôle primordial dans la transmission de la culture ».

« [...] la famille prévaut dans la première éducation, la répression des instincts, l'acquisition de la langue justement nommée maternelle. Par-là, elle préside aux processus fondamentaux du développement psychique, à cette organisation des émotions selon des types conditionnés par l'ambiance, qui est la base des sentiments selon Shand : plus largement, elle transmet des structures de comportement et de représentation dont le jeu déborde les limites de la conscience.

Elle établit ainsi entre les générations une continuité psychique dont la causalité est d'ordre mental. Cette continuité, si elle révèle l'artifice de ses fondements dans les concepts mêmes qui définissent l'unité de lignée, depuis le totem jusqu'au nom patronymique, ne se manifeste pas moins par la transmission à la descendance de dispositions psychiques qui confinent à l'inné : Conn a créé pour ces effets le terme d'hérédité sociale » (Lacan, 2001, p. 25).

Dit autrement, il importe de comprendre que la force symbolique de la famille et dans une autre mesure, celle de la société est telle que de génération en génération une culture est transmise et compose les strates de la mémoire. Ceci correspond également à la construction d'un référentiel mnésique.

Selon S. Freud (2001) « la vie consciente de l'esprit ne représente qu'une très faible part auprès de sa vie inconsciente ». Freud explique que « nos actes conscients dérivent d'un substratum inconscient formé surtout d'influences héréditaires, ce substratum renferme les innombrables résidus ancestraux qui constituent l'âme de la race ». (Freud, 2001, p. 143).

Partant de cette théorie, nous pensons qu'il ne peut convenir de parler de réminiscence, voire de résurgence africaine. En effet, ces personnes portent en elles, leur histoire, leurs « résidus ancestraux », comme n'importe quel individu. De fait, il nous semble difficile de « se nier ». Nous avançons également que s'il y a eu une conversion c'est qu'il existait vraisemblablement un ferment déjà là dans ces « résidus ». Cette réflexion peut être en lien avec des causes secrètes que l'homme ne s'avoue pas, mais derrière lesquelles il y en a beaucoup plus secrètes encore, puisque l'homme les ignore (Freud, 2001, p. 144). Toujours selon Freud, « la plupart de nos actions journalières sont l'effet de mobiles cachés qui nous échappent ».

Rappelons-nous dans la Partie 2, les Africains ont une force spirituelle qui les rend gardiens d'une culture spirituelle. Thomas insiste sur la force du sentiment religieux chez l'Africain. Ce serait comme un système de relation entre un monde visible et un monde invisible régi par un Créateur.

Suite à ces explications, nous nous demandons quelle importance il y a de vouloir qu'une personne se défasse, s'affranchisse de ses croyances et de sa culture pour embrasser des valeurs nouvelles, et dans le cas qui nous intéresse dans la période du XVIIe et XVIIIe siècle, nous disons, pour s'approprier le souffle nouveau qui émane des Écritures.

Toujours suite à ces explications, comment peut-on articuler « ces résidus » et les paroles des missionnaires ?

3. Tentative d'explication d'une résonance.

Nous avons souligné que la parole des prêtres a suscité des effets sur les esclaves. Si les paroles des missionnaires ont eu une répercussion, dans un premier temps, c'est, du moins, à notre avis, qu'il y avait une attente, comme si elles leur apportaient une réponse ou venaient confirmer un dire. En effet, l'individu a été attentionné, a été retenu, de fait, nous dirons qu'il y a eu écoute des paroles.

Cependant, le fait d'une réponse fait surgir au préalable une question qui habitait l'esclave en tant qu'Autre.

Ce raisonnement demande des explications, aussi, pour ce faire, nous nous appuyerons sur les explications d'Alain Didier-Weill de son intervention dans le *Séminaire XXIV* de J. Lacan (1977). Plus précisément, l'auteur tente d'apporter un éclaircissement sur la pulsion, le circuit pulsionnel. Pour plus de justesse, il précise que ce serait quelque chose de l'ordre de « la pulsion invocante » et de son retournement en pulsion d'écoute. Bien que ce terme de pulsion d'écoute semble ne pas exister, le tout demeure problématique.

Pour reprendre les explications, l'Autre intervient en tant que celui qui a écouté, qui est devenu sujet écoutant. Précisons que cet Autre est cette partie de moi qui m'habite et dont je ne suis pas conscient. Aux dires de J. Lacan, il convient de considérer « Autre comme siège de la parole », « en tant qu'il est le compagnon de langage », « le lieu de la parole ». « L'Autre

est le lieu du manque à être » il symbolise « la fonction de vérité ». Enfin, tout discours part de l'Autre (Lacan, 1998, p. 23).

Revenons aux explications, « il y a là un sujet quelque part qui aurait entendu une question qui est en vous, et qui non seulement l'aurait entendue, mais qui en aurait été inspiré », de fait, le contenu du « sujet écoutant » serait la réponse à la question qui habiterait le sujet. Ici, il importe de comprendre que le sujet dont il s'agit, est le « vrai sujet », c'est-à-dire, le sujet est vu comme celui qui parle, sans le savoir, en tant qu'il parle. Le sujet est le sujet de l'inconscient, le sujet qui parle « là où ça souffre ». Nous avons déjà signalé que l'esclave africain dans les îles se re-construit, ajoutons qu'il en a été ainsi en quelque lieu qu'il ait été déporté. Le sujet se re-construit à partir de ce nouveau lieu de formes, le mettant davantage et encore plus extérieur à lui-même, le plaçant dans une position d'étrangeté.

Aussi, dans un deuxième temps, il est possible de dire que cet impact tient lieu de réponse, comme quelque chose d'attendue. Cela peut correspondre à cette résonance dont il est question au regard de l'évangélisation des esclaves. Cependant, sur un point logique, s'il y a réponse c'est qu'il y a une question.

Cette explication de résonance tente de montrer comment s'articulent les distorsions entre le sujet et l'Autre. C'est tenter d'articuler cette résonance au désir de l'Autre, autrement dit, il y a chez l'esclave, en lui, en tant qu'Autre, un désir, un manque inconscient dont les Paroles de Jésus, à travers le discours des missionnaires, témoignent de ce manque.

3.1. Et de la résonance ?

Il convient dans cette situation de comprendre que la parole fait réponse à quelque chose qui se trouve intériorisé. Nous l'avons déjà exprimé, la parole des missionnaires a percuté le « Je suis » intérieur, qui, à notre avis peut correspondre à « Je parle aussi... » de la psychanalyse. Dès lors, l'être humain est sujet parlant, puisqu'il parle au nom de la parole.

J. Lacan, dans son séminaire, fait référence à la pulsion « invocante », qui selon lui, a « ce privilège de ne pas pouvoir se fermer » (Lacan, 1973, p. 224). En effet, selon Lacan, « les oreilles sont dans le champ de l'inconscient le seul orifice qui ne puissent se fermer » (Lacan, 1973, p. 219). Autrement dit, dans l'explication de la résonance, intervient le verbe

entendre (en-tendre), et *se faire entendre*¹³⁶ (Lacan, 1973, p. 219) qui suppose une tension vers l'intérieur, vers l'Autre en soi. Ceci peut être vu comme une impulsion qui se traduit en écho, traduisant une signification. Plus précisément, il y a interprétation du dire, cette interprétation apporte une signification inconsciente qui éclaire la vérité du sujet.

Ainsi, nous comprenons qu'en écoutant le discours des prêtres, il y a eu comme un "message" qui n'est pas dit oralement, mais que les esclaves ont interprété certainement par des éléments similaires. Nous dirons que cette interprétation s'articule dans un rapport métaphorique.

3.2. Effet métaphorique.

Nous avons dit qu'il y a eu interprétation du discours, des paroles des prêtres, autrement dit, le discours entendu revient avec une signification inconsciente qui interpelle le sujet. Que s'est-il passé exactement ?

Répondre à cette situation ne va pas de soi. En effet, il importe de se référer à ce qui entre dans le domaine du symbole. Rappelons que tous et chacun ont une histoire. Cependant avec la psychanalyse, c'est l'histoire de la permanence. Seulement, elle se trouve sous une forme symbolique.

Dans la situation de résonance, il pourrait être pensé qu'il s'agit de la comparaison de choses, de faits. Qu'en est-il ? J. Lacan spécifie que « la comparaison n'est qu'un développement secondaire de la première émergence à l'être du rapport métaphorique » (Lacan, 1975, p. 363). Aussi du seul fait de la formulation de ce rapport, c'est le moi, l'être qui entre dans le domaine du symbole. Qu'est-ce que la métaphore dans une perspective psychanalytique ?

Dans la métaphore, « il n'y a pas comparaison, mais identification », insiste J. Lacan. En effet, si dans une comparaison, il s'agit du rapprochement de deux choses ayant un point commun, ayant une ressemblance, en utilisant un lien de comparaison, en ce qui a trait à la métaphore, il en est autrement. Il n'y a pas de point commun, ceci ampute la notion de ressemblance, mais cela induit un rapport d'identification.

¹³⁶ Souligné par J. Lacan.

Pour le poète, « l'étincelle créatrice de la métaphore ne jaillit pas de la mise en présence de deux images [...], elle jaillit entre deux signifiants dont l'un s'est substitué à l'autre en prenant sa place dans la chaîne signifiante » (Lacan, 1971, p. 504). La définition de J. Lacan précise qu'« Un mot pour un autre, telle est la formule de la métaphore » (Lacan, 1971, p. 504). Il s'agit donc de substitution.

Aussi, dans le contexte de notre étude et au regard des cultures traditionnelles africaines, nous pouvons avancer qu'un certain nombre de facteurs a résonné dans le for intérieur des esclaves. La notion du divin, du sacré, l'esprit et la notion du Père divin peuvent avoir eu une incidence chez les esclaves, du moins pour ceux qui se sont convertis.

Dans l'histoire de la christianisation des esclaves africains au XVIIe et du XVIIIe siècle, il est question d'une rencontre, d'une relation, entre des hommes, mais également entre l'homme et Dieu.

4. Effet de la parole et du croire.

« Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point »

Paroles de Jésus
Mat 24, 35
Mc 13, 31

Précédemment, nous avons montré que durant la période qui nous intéresse, l'idée de réminiscence n'avait pas lieu d'être. Dans ce volet, le but est de tenter de montrer les rouages qui ont pu se manifester dans le psychisme des esclaves africains noirs. Aussi, dans un premier temps nous présenterons les assises d'un déséquilibre ou le traumatisme engendrant normalement des réactions d'agressivité ou de révoltes, la réflexion sur ces réactions sera notre deuxième temps, finalement, les résultats estompés révèlent un effet de la parole et du croire.

4.1. Les assises d'un déséquilibre.

L'histoire nous a montré que les captifs noirs africains ont manifesté des résistances sous différentes formes. D'emblée, ce furent des suicides, plus tard, des empoisonnements,

des fuites. Des insurrections ont pu également traduire le refus total de servitude, cependant, elles demeurèrent vaines.

Durant la période esclavagiste, les Africains n'étaient pas seulement reconnus comme « objets animés », ils étaient également considérés comme objet de production. En effet, sur le plan sexuel, ils ont vécu, ce que nous pourrions appeler une castration du seul fait d'avoir à copuler sur commande, de gré ou de force et dans un but de production d'esclaves. Cette situation a entraîné la désorganisation familiale et sexuelle des hommes et des femmes assujettis à ces contraintes. Selon É. Glissant (1997) le voyage de la Traite aurait tendu à liquider les généralités du comportement sexuel, mais, nous pensons que ces rapports forcés, ces « accouplements commandés » (Glissant, 1997, p.163), ont dû engendrer des traumatismes sexuels, tant à l'égard de l'homme que de la femme. Par ailleurs en tant qu'être humain, c'est une situation humiliante et frustrante, car,

« [...] le plaisir ni la jouissance de l'esclave ne sauraient être pris en compte, tout de même que pour un étalon. Sa marge de manœuvre sexuelle est contrainte à la marge bénéficiaire du maître. Sa jouissance n'est donc jamais une découverte, un allant, ce n'est certes pas l'appétit du nouveau, c'est chaque fois qu'il la connaît en dehors de la permission du maître, ce qui littéralement est soustrait à la puissance de celui-ci. La jouissance n'est pas un acquis, n'est pas un projet, c'est un dérobé. Ce n'est pas un prolongement de soi ; c'est ce qui est déduit de l'Autre, l'Autre toujours présent, voyeur invisible et réprimant » (Glissant, 1997, p. 505).

À la suite de l'auteur, nous ajoutons qu'une analyse approfondie sur ce conditionnement originel « non perçu comme tel et non élucidé » mériterait d'être faite. Selon Glissant, « la recherche en sciences humaines à la Martinique doit tenir compte de cette dimension historique fondamentale » (Glissant, 1997, p. 162). Vraisemblablement, ces traumatismes vécus nous invitent à les présenter comme les causes d'une névrose. De ce fait, nous nous inspirons de la question que soulève É. Glissant : l'histoire « subit comme cheminement d'une névrose ? » (Glissant, 1997, p. 229). Il énumère les faits : la traite comme choc traumatique, l'installation (dans le nouveau pays) comme phase de refoulement, la période servile comme latence : par la suite, la « libération » de 1848 comme réactivation, les délires coutumiers comme symptômes et jusqu'à la répugnance à « revenir que ces choses du passé » qui serait une manifestation du retour du refoulé ? (Glissant, 1997, p. 229). Selon Glissant, la situation à la Martinique imposerait d'aborder un "déséquilibre" « sous l'angle

d'une sorte de psychanalyse "globale" », et avancer l'idée d'une « morbidité générale »¹³⁷ (Glissant, 1997, p. 174). Celle-ci émane du caractère du peuplement des Antilles, à savoir « déracinement des arrivants, irresponsabilité technique, absence de médiation réelle du milieu ». Aussi, dans un premier temps, le peuplement de la Martinique a été suscité par une stabilité. Ce peuple, comme tous ceux qui ont été déportés, est constitué à partir d'un « tri » (les survivants) parmi ces Africains déracinés et déportés (Glissant, 1997, p. 175).

Dans un deuxième temps, ce qui correspond à l'irresponsabilité technique, c'est la mise en contact direct d'une technique qui est, pour eux, « nouvelle » et surtout à laquelle, ils ne participent en rien. Selon Glissant, « l'irresponsabilité latente naît de ce contact désintéressé ». L'esclave n'entretient aucune relation de « rapport personnel avec les outils utilisés dans le travail (hormis le rapport de frustration au coutelas, désiré comme arme). Ces outils sont distribués le matin, ils sont repris le soir. Il ne lui appartient pas de les entretenir, voire de les perfectionner. L'esclave durant toute la période servile est lui-même considéré comme un « outil animé ».

Enfin, en ce qui a trait à la médiation du milieu, un écart important se dresse entre par exemple l'esclave et les ustensiles usuels du quotidien. De plus, le maniement de ces objets remémore « l'irréversible de la déportation ».

Telle fut la réalité que vécurent ces différentes personnes de populations diverses qui sont arrivées aux Antilles, plus particulièrement à la Martinique, et qui se sont changées en un *autre peuple*. « Cette population-ci n'a pas emporté avec elle ni continué collectivement les techniques d'existence ou de survie matérielles et spirituelles qu'elle avait pratiqué avant son transbord » (Glissant, 1997, p. 42). De ces états, il y a eu tant à la Martinique qu'à la Guadeloupe de multiples révoltes, de nombreuses insurrections (Nicolas 1996), souvent avortées suite à des trahisons. Cependant, nous pensons qu'avant que les différentes ethnies ne se constituent en un peuple, chaque individu a tenté de se reconstruire individuellement, puisque de citoyen noir libre, il passe à « objet animé » esclave d'un colon blanc ; il entre dans un « système pyramidal, celui des plantations avalisant, deshumanisant, aliénant. Un

¹³⁷ Note de l'auteur : « Nous laissons en suspens la question de savoir s'il s'agirait d'une généralisation de la morbidité (ou "somme " des morbidités individuelles) ou d'une véritable morbidité du collectif (orientée selon une "structure morbide" du corps social) quelque extravagance qu'il y ait à parler de société "malade" et de société "normale" » ? (Glissant, 1997, p. 174).

ystème dans lequel son origine n'a pas sa place : il est dans une île ... sans retour » (Masson-Perrin, 2006). En effet, « Tout a disparu dans une négativité totale » (Rotmann et Glissant, 2006). Et chacun, vraisemblablement tente de comprendre ce qui s'est passé, tente d'apaiser la peur, l'angoisse, le désarroi que projette cette situation. Chacun vit une souffrance inexplicable créée par une blessure profonde interne. Certains la nomment "la blesse" ou "la bles". Selon Gerry L'Étang (2011) la blesse est une nébuleuse notionnelle. Elle est connue comme « une blessure interne ». Et, selon la psychanalyste Simone Henry Valmore, il n'y aurait que les quimboiseurs qui puissent la guérir.

« Elle est décrite comme une douleur provoquée par un coup, un effort démesuré, une chute. Les sorciers-quimboiseurs reprennent cette explication en repérant la localisation de la douleur : au niveau du sternum. Présente dans la médecine populaire, la blesse renvoie indiscutablement à ce temps de blessure, de brûlure, de mauvais traitements de tous ordres. Alors qu'est-ce que la blesse, sinon la plaie non cicatrisable, sinon la blessure fondamentale même » (L'Étang, 2011).

Face à la situation de non-retour et de servitude, hormis ceux qui ont cru que la mort les ramènerait dans leur pays, comment les individus assujettis ont-ils vécu ce traumatisme? Comment ont-ils supporté cette souffrance à l'extrême ? Comment ont-ils géré les pulsions comme l'agressivité, la violence ou encore le meurtre qui les animaient en réponse à la douleur mêlée d'incompréhension ?

4.2. Pulsion agressive et refoulement.

Ayant présenté la situation traumatique des esclaves, nous proposons de nous attacher à expliquer comment l'agressivité des Africains captifs, assujettis s'est manifestée, plus précisément, comment ont-ils fait pour ne pas laisser libre l'expression d'une agressivité ? Comme il a été dit, il y a eu des rébellions, mais, au regard du pourcentage de Noir et de Blancs, les Noirs auraient dû avoir l'avantage sur les Blancs. De plus, pour reprendre la réflexion de S. Freud, l'homme n'est point cet être débonnaire au cœur assoiffé d'amour, mais au contraire, l'homme porte au compte de ses données instinctives une bonne part d'agressivité (Freud, 1983, p. 64). De fait,

« L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de

l'utiliser sexuellement sans consentement, de s'approprier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de la tuer » (Freud, 1983, p. 65).

À partir de là, S. Freud demande qui aurait le courage face à tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage : *Homo homini lupus*. Sans reprendre les termes, il est question de tous les sévices infligés aux Africains capturés. Alors, quels ont été les moyens mis en œuvre pour contrer l'agressivité contenue en ces hommes, parce que selon Freud, « la possession des biens confère la puissance à un seul individu et fait germer en lui la tentation de maltraiter son prochain, celui qui en est dépouillé doit donc devenir hostile à l'opresseur et se dresser contre lui ». (Freud, 1983, p. 66). Est-ce que cela s'est passé ainsi pour les Africains noirs déportés ?

4.3. Effet pulsionnel

Cette tendance agressive décelée en chaque être humain constitue le facteur premier des bouleversements de nos relations avec autrui. Cette hostilité primaire explique Freud, peut en limiter et en réduire ses manifestations par la mise en œuvre de la civilisation « à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique ». Ainsi l'aménagement de certaines méthodes incite « les hommes à des *identifications* et à des *relations d'amour inhibé* » (Freud, 1983, p. 66).

Vus sous cet angle, et sans même nous soucier des affects qui ont pu susciter des chocs traumatisants qu'ont vécus les Africains déportés, et sans avoir analysé au préalable les effets de l'évangélisation, nous avançons que des missionnaires contribuèrent indirectement, si l'on peut dire, à la réduction des instincts agressifs des esclaves noirs.

En effet, précédemment, nous avons montré le phénomène amour dans le lieu du transfert. Il convient dans ce volet de se pencher sur les notions instinctives, selon les théories freudiennes, qui poussent l'homme à demeurer vivant. Deux pulsions sont retenues, celle de la faim représentée comme conservateur de l'individu, et celle de l'amour qui tend vers l'objet et dont la fonction principale consiste à conserver l'espèce.

Le terme "libido" est introduit afin de définir l'énergie de ces instincts. De fait, il s'établit une opposition entre, d'une part, les instincts de conservation du Moi, et d'autre part, les pulsions d'amour au sens le plus large. Les investigations de Freud montrent que « les instincts pouvaient ne pas être tous de même nature ». (Freud, 1983, p. 73). En tentant de comprendre « les origines de la vie et certains parallèles biologiques », Freud en conclut qu'à côté de l'instinct qui tend à conserver la substance vivante et à l'agréger en unités toujours grandissantes, il devait exister une autre qui lui fût opposée, et le plus primitif, c'est-à-dire à l'état anorganique (Freud, 1983, p.73). Ainsi, l'instinct de vie Éros s'oppose à l'instinct de mort Thanatos. Leur action conjuguée ou antagoniste permettait d'expliquer les phénomènes de la vie.

Comment démontrer l'activité de Thanatos au regard des manifestations de l'Éros ?

4.4. Les pulsions selon les théories freudiennes

« Une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures » (Freud, 2001, p. 88).

La nature et le mécanisme de ces instincts l'une envers l'autre forment le fondement même de la vie, et donc le pilier de notre humanité.

Une idée qui veut que ces instincts promeuvent et participent au mécanisme de vie. En effet, même celui qui se suicide verra son corps réagir et se débattre en vue de survivre au châtiement de mort qu'on lui impose. Pourtant, Freud révolutionne cette pensée commune en révélant qu'une pulsion de mort est partie intégrante du phénomène vital au même titre que celui de la pulsion de vie. Toutefois, un tel comportement est spécifique d'une inclination instinctuelle par opposition aux pulsions d'autoconservation (Freud, 2001, p. 92). Il y aurait une contradiction dans la nature conservatrice des pulsions si le but de la vie était un état encore non atteint auparavant. Ce but est un état initial que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours du développement. De fait, Freud admet que le but de la vie serait non pas d'aller vers un état non atteint, mais de revenir à un état qui était déjà là : « *le but de toute vie est la mort* », « *le non-vivant était là avant le vivant* » (Freud, 2001, p. 91).

Il advint que le premier éveil de la vie fut l'action d'une *force extérieure* : « La tension survenue dans la substance jusque-là inanimée cherche alors à se réduire ; ainsi était donnée la première pulsion celle de retourner à l'inanimé » (Freud, 2001, p. 91). Et, le processus de survivance qui aboutit inéluctablement à « la mort obligée » correspondrait au « tableau des phénomènes vitaux ».

Or, « le principe de plaisir » est non seulement l'élément qui relie et naît de l'interaction des pulsions adverses, mais devient aussi le ciment qui crée la cohésion de l'ensemble des premiers travaux de recherche de Freud. Dans la foulée, il nous révèle comment la requête bruyante de la pulsion de vie (le trouble-paix) générera le principe de plaisir qui lui devra être assouvi et entraînera à la pleine satisfaction qui irréversiblement aboutira au silence qu'impose la pulsion de mort.

La pulsion de mort est plus puissante qu'Éros, maître de la pulsion de vie. Par ailleurs, Éros, était autrefois le dieu qui alliait et unissait les éléments dans la nature ; une vision moins sexuée ou sexuelle de la nature. Freud dans son ouvrage original pose les pulsions comme des forces foncièrement opposées, mais égales en puissance.

Il existerait quelques personnes qui tendent à un niveau de perfection des plus élevées ; « ce fait s'explique tout naturellement, en tant que conséquence de cette répression d'instincts sur laquelle repose ce qu'il y a de plus sérieux dans la culture humaine. » (Freud, 2001, p. 96). La pulsion refoulée tend continuellement à sa complète satisfaction, en tant que répétition d'une satisfaction primaire » qui pourrait amener l'individu à devenir un surhomme.

« Toutes les formations substitutives et réactionnelles, toutes les sublimations sont impuissantes à mettre fin à son état de tension pulsionnelle persistante ; la différence entre le plaisir de satisfaction exigé et celui qui est obtenu est à l'origine de ce facteur qui nous pousse, ne nous permet jamais de nous en tenir à une situation établie, mais nous « presse, indompté, toujours en avant » selon les mots du poète ». (Méphisto, dans Faust, acte I, scène IV).

Aller vers la satisfaction complète, c'est se retrouver avec des résistances maintenues par les refoulements, si bien qu'il ne reste qu'à avancer dans l'autre direction de développement, encore libre, et sans toutefois espérer venir à bout du processus et de pouvoir jamais atteindre le but. « Les processus en jeu dans la formation une phobie névrotique, qui

n'est pas autre chose qu'une tentative de fuite devant une satisfaction pulsionnelle, nous fournissent le modèle de la naissance de ce qui se présente comme « pulsion de perfectionnement » (Freud, 2001, p. 97). Cette pulsion ne peut être attribuée à tous les humains.

Il importe de noter que le combat de ces deux instincts Éros et Thanatos montrent la signification de l'évolution de la civilisation. C'est la lutte entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction dans chaque individu, cette lutte est selon Freud « le contenu essentiel de la vie » (Freud, 1983, p. 78)

4.5. Le refoulement selon les théories freudiennes

« Il y a des choses que le malade voulait oublier et qu'intentionnellement il maintenait, repoussait, refoulait hors de sa pensée consciente » (Freud, 1895).

Selon Freud, (Freud, 1968, p. 56), « le motif et la finalité du refoulement ne sont rien d'autre que l'évitement du déplaisir », et que « *l'essence du refoulement ne consiste qu'en ceci : mettre à l'écart et tenir à distance du conscient* »¹³⁸ (Freud, 1968, p. 47). Le refoulement produit en règle générale une formation de substituts, mais également laisse des traces de symptômes derrière lui. Une chose est commune aux mécanismes de refoulement, c'est le retrait de l'investissement d'énergie, ou de libido. Quel est donc le mécanisme de cette formation de substituts ?

Dans le cas qui nous occupe, à savoir les Africains déportés, l'agressivité est retenue, voire refoulée. Il est évident qu'ils n'ont eu aucun plaisir à vivre loin de leur milieu de vie et encore moins à être sujets en servitude, devenant par là même un objet, une chose et moins pris en considération qu'un animal. Dès lors, deux questions peuvent être soulevées, pourquoi les Africains n'ont-ils pas donné libre cours à leur agressivité ? Et dans ce cas, comment ont-ils pu la refouler ? Si aux dires de S. Freud, le refoulement produit une formation de substituts, quels ont pu être ces substituts et quels ont été les symptômes ?

¹³⁸ Souligné par l'auteur.

Qu'est-ce qui est refoulé ? Précédemment, nous avons énuméré le fondement d'un déséquilibre psychique ou d'un traumatisme. Ces états peuvent être perçus comme des situations pulsionnelles devenues internes. Cette situation a engendré une « augmentation de tension » vue comme une pulsion, traduite comme *douleur* profonde. Nous avons dit que la situation des esclaves est sans retour. Rien ne peut apporter une réhabilitation de leur état. L'homme connaît-il un moyen de défense contre cette situation de dé-humanisation ?

Sur le plan psychique, qu'en a-t-il été ?

Il est question de pulsions. La psychanalyse enseigne que la satisfaction de la pulsion vouée au refoulement serait possible et déclencherait du plaisir. Cependant, cela provoquerait des situations inconciliables avec d'autres pulsions et aboutirait à d'autres fins créant du plaisir à un lieu et du déplaisir en un autre lieu. Alors, Freud explique qu'il en résulte une condition pour le refoulement : « le motif du déplaisir doit acquérir une puissance à celle du plaisir de satisfaction » (Freud, 1968, p. 47).

Aussi, Freud en conclut que « le refoulement n'est pas un mécanisme de défense présent à l'origine, qu'il ne peut s'instituer avant qu'une séparation marquée entre les activités psychiques consciente et inconsciente se soit produite, et que *l'essence du refoulement ne consiste qu'en ceci* : « *mettre à l'écart et tenir à distance du conscient* » (Freud, 1968, p. 47). De ce fait, il convient d'admettre un *refoulement originaire*, comme un premier stade de refoulement qui consiste en ce que le représentant psychique (représentant-représentation) de la pulsion soit refusé dans le conscient.

Le refoulement inaugural se construit à partir d'une représentation particulièrement gênante, cette représentation n'est pas consciente. Le deuxième stade, dit *refoulement proprement dit* concerne les chaînes de pensées qui entrent en relation associative avec le représentant refoulé. On peut dire que c'est une attraction de représentations proches du refoulement inaugural dont les instances de censure (Surmoi) repoussent dans l'inconscient.

De ce fait, ces représentations ont le même destin que le refoulé originaire. Ce qui amène à dire que *le refoulement proprement dit* est un refoulement après-coup. Aussi, Freud nous enseigne que vraisemblablement, le refoulement ne se réaliserait pas s'il n'y avait pas déjà quelque chose de déjà refoulé, étant en mesure de recevoir ce qui est repoussé, évité par le conscient.

Ce qui est repoussé, évité ne correspond pas à un objet, à une situation concrète, mais à une représentation non acceptée.

Ainsi, « l'essence du processus de refoulement ne consiste pas à supprimer, à anéantir une représentation représentant la pulsion, mais à empêcher de devenir consciente » (Freud, 1968, p. 65). Elle est ainsi dans l'état « inconscient », et, tout en étant inconsciente, elle peut produire des effets, sous une apparence déguisée, entre autres sous la forme de rêves et elles peuvent finalement atteindre la conscience.

Si tout refoulé demeure inconscient, le refoulé ne recouvre pas tout l'inconscient qui a une extension plus large ; le refoulé est une partie de l'inconscient.

Avant de poursuivre, il convient de prendre acte du terme inconscient.

Selon Freud, l'hypothèse de l'inconscient est *nécessaire et légitime* (Freud, 1968, p. 66), d'autant qu'il est possible de prouver son existence. Dans un premier temps, les données de l'inconscient, étant très lacunaires, elles démontrent la nécessité de l'inconscient. « Aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui pour être expliqués présupposent d'autres actes qui, eux ne bénéficient pas du témoignage de la conscience ». En effet, ce sont des idées qui se présentent à la conscience sans en connaître l'origine, Freud ajoute ainsi, que ce sont « des résultats de pensées dont l'élaboration nous est demeurée cachée » (Freud, 1968, p. 66). L'inconscient comprend d'une part, des actes latents, temporairement inconscients, qui ne se distinguent pas pour autant des actes conscients, et d'autre part, des processus, comme les processus refoulés.

L'hypothèse de l'inconscient est également une hypothèse *légitime*. La conscience ne procure à chacun que la connaissance de notre état psychique. De plus, « il faut dire que tous les actes et les manifestations que je remarque en moi et que je ne sais pas relier au reste de ma vie psychique doivent être jugés comme s'ils appartenaient à une autre personne et qu'ils doivent être expliqués en leur attribuant une vie psychique » (Freud, 1968, p. 71).

À la suite de ces explications, nous comprenons, que les Africains n'ont pas laissé libre cours leur agressivité, celle-ci a connu un refoulement, elle a été écartée, mise à l'état de latence. Quelle en est l'explication ?

5. De la parole au croire

« Le dialogue paraît en lui-même constitué une renonciation à l'agressivité » (Lacan, 1948, p.3)

Il a été question de montrer le lieu du transfert dans un chapitre précédent. Nous avons expliqué le phénomène amour qui intervient dans le transfert. Cependant, il n'y a de transfert qu'à partir de la relation. Rappelons que ce transfert peut être d'amour ou de haine.

Dans la relation, Freud avance qu'il y a une forme de désir associée. Chez certaines personnes, le désir peut être lié à la personne qui écoute, mais également à celle qui parle. Souvenons-nous qu'il y a une forme de substitution qui s'opère. Dans le cas qui nous intéresse, nous avons fait remarquer que des missionnaires agissaient comme une mère à l'égard des esclaves, mais, que ces derniers avaient certainement substitué des prêtres pour le rôle de père. Prenant en compte qu'il y a de l'inconscient, selon le psychanalyste Jacques Lacan, le transfert est la mise en acte de la réalité de l'inconscient, à savoir que le sujet s'ouvre du plus profond de son enfance d'où émergent des faits, des affects du passé dans le maintenant, dont il l'ignore.

5.1. Effet de la parole et analogies

Dans les cultures traditionnelles africaines, le fait religieux se réalise par un acte de communication, d'où l'importance du langage dans la pensée et la tradition religieuse. Sur le plan ontologique, le Verbe est créateur de la parole de Dieu et création continuée par le souffle humain, c'est-à-dire l'âme (Thomas et Luneau, 2012). Aussi, tout est parole (signe ou symbole, rythme ou son) le logos fait partie du discours. Il n'existe pas de religion sans la révélation de la parole divine. Le Verbe négro-africain est une activité totalisante par excellence. On peut mieux comprendre le désordre psychique qu'a pu par exemple occasionner la médiation du milieu dont parle Glissant et que nous avons vu en amont.

Dans un premier temps, le Verbe renvoie donc à Dieu. Dominique Zahan (1963), nous explique que pour les Bambara du Mali,

« La valeur du verbe provient de ses origines divines. Dieu est, par excellence, la parole ; celle des hommes, reflet de la parole primordiale, conserve dans sa texture la trame originelle » (Zahan, 1963, p. 5). À la source de la parole se trouve *Bemba*, le Créateur, agissant avec trois divinités, les trois « bases » de la création. Avant de créer, *Bemba* n'est qu'esprit (*miri*). Il s'est pensé lui-même ;

de là, naît la première parole intérieure, silencieuse et inaudible sauf pour son créateur. C'est « *Faro*, l'une des « bases de la création », qui la transforma en un son audible, une sorte de vibration sans fin que l'eau répandit dans l'espace. Des coupures dans cette vibration, sons encore inarticulés, mais néanmoins distincts, apparurent avec une autre « base de la création », Nyalé (ou Musokoroni) ; ainsi naquirent les préliminaires des mots et des langues. Intervient alors la troisième « base », Ndomadyiri, qui donne un sens aux sons bruts des précédents (Houis, 1966, p. 88). « En y marquant les accents, les tons et, dans le discours, une pause » (Zahan, 1963, p. 16).

Dans un deuxième temps, le Verbe procède de l'homme, créature privilégiée par excellence. Si le Verbe est chose divine, pour les Bambara, il est également chose humaine. Il intervient dans les transformations et le façonnage qui s'effectuent à l'intérieur du corps humain. Enfin, le Verbe n'est pas étranger au monde. Selon les Dogon du Mali (Thomas et Luneau, 2012, p. 49), il existerait dans la parole des éléments fondamentaux constitutifs du corps humain que l'on retrouverait dans le Cosmos.

Ces explications sont importantes pour la recherche des signifiants de conversion "religieuse" des esclaves africains. En effet, l'ouvrage de l'anthropologue D. Zahan renforce notre pensée selon laquelle ce n'est pas tant la religion qui a retenu l'attention des Africains, mais bien le contenu évangélique qu'ils ont entendu et plus particulièrement, la manifestation du Verbe, son incarnation, et puis, dans les deux situations, au commencement était le Verbe qui se pense lui-même, et, dans les deux cas Il est Créateur.

Nous l'avons précédemment expliqué, la parole introduit deux caractéristiques : elle est bonne ou mauvaise. Cette distinction est capitale pour les Africains, elle se conçoit en termes de force vitale. Plus loin, nous verrons qu'elle est Parole de vie. La parole suscite un effet de *ren-forcer* tant celui qui l'émet que celui qui la reçoit. On peut penser à l'effet de suggestion dans le transfert, l'impact qu'ont pu avoir les paroles des missionnaires sur les esclaves qui s'en nourrissaient, mais également la jouissance de ces missionnaires voyant le résultat positif de leur évangélisation, ce qui amplifiait leur zèle. À l'inverse la mauvaise parole *dé-force*. Si la première fait référence à l'ordre et la paix, l'autre traduit le désordre et le malheur.

Cette distinction nous renvoie également aux paradoxes dont faisait allusion F. Douglass (2007, p. 139), à propos de la *religion esclavagiste* c'est-à-dire la religion des maîtres et la chrétienté bonne, pure et sainte.

Dans la culture mélanésienne, la parole est en lien avec l'action. La parole a valeur de symbole, comme chez les Africains, la tradition et la culture canaque sont orales (Misslin, 2010). La parole est dire "Vivante". Cette parole est réactive de façon rituelle, elle est la mémoire de la société canaque, elle est l'agent dynamique et transcendant qui maintient la communauté (Misslin, p. 52). Les Canaques font également référence au Logos qu'ils considèrent comme « un langage rationnel et vrai » cependant, les sociétés de l'oralité ne distinguent pas croyance et vérité, car « la parole mythique est tout à la fois croyance, vérité et action » (Misslin, p. 53). Nous rejoignons R. Misslin lorsqu'il avance que le "Verbe" entendu comme Parole de Dieu dans l'*Évangile de Jean* est Parole fondatrice. En effet, elle émane de Prophètes qui interprètent et transmettent la Parole aux disciples, elle ne vient pas d'eux, mais de Dieu, « elle transcende les individus ». Cette parole s'incarne, grâce à des acteurs/missionnaires (pour notre propos) qui croient en elle et la font vivre (Misslin, p. 55).

Il en est resté « le sentiment d'appartenir à la nation juive » cependant, cela ne se suffisait pas, « la médiation d'une institution suffisamment prégnante et commune à tous était nécessaire » (Sachot, p. 139). Ce fut l'existence de la « synagogue » (Sachot, 247), elle est le « centre officiel de la vie religieuse et sociale » (Sachot, 247). Aussi, est-ce par cette appellation que les chrétiens des premiers siècles désigneront la totalité de la nation juive, celle-ci n'aura pratiquement que cette institution après la démolition du Temple et la perte de l'État d'Israël.

Il convient de ne pas entendre un lieu, un espace de réunion, mais une pratique (Sachot, p. 140). Le jour du sabbat, la communauté juive se rassemble afin de célébrer son identité et son appartenance à une même communauté locale et universelle, quel que soit le lieu en Palestine ou en Diaspora. Le rassemblement se fait selon le même schéma de base qui consiste en une prise de parole : la communauté se dit ce qu'elle est, dans sa permanence comme dans son changement, la prise de parole passe par la médiation d'un texte de référence qui est la Bible, comme référence à l'enseignement de Dieu qui fait loi. Cette parole vive qui est l'homélie parle du présent et de l'avenir. M. Sachot qualifie de « proclamation scripturaire » cette célébration particulière, dans laquelle le texte scripturaire sert seulement de « médium » pour une parole communautaire. Ainsi, ce « médium » qui réunissait le peuple bien qu'il soit dispersé, fut la Torah, vue comme médium de substitution portable et disponible représentait un livre, mais aussi une parole vive, également une parole vivante

(Sachot, p. 140). Pour reprendre l'expression déjà mentionnée « parole bonne » chez les Africains ou encore « parole qui ren-force ». Pour aller dans le sens de l'auteur, nous transcrivons l'intégralité de sa pensée à l'égard de l'originalité de la prise de parole en ce qui a trait à la Torah dans un lieu autre que l'espace territorial.

« L'exil fait opérer un déplacement symbolique majeur. Il ne fait pas qu'arracher à l'espace territorial et à l'installation dans la permanence, réelle ou illusoire. *Il donne la priorité à la temporalité et à l'intériorisation*¹³⁹. La pensée et l'action sont tendues vers la fin de ce temps d'exil, vers sa sortie, qui sera un retour. Le dieu des exilés est ainsi arraché à la territorialité et à la localisation, condition première pour accéder à une forme de transcendance intellectuelle et universelle. Le livre devient la nouvelle « théothèque » portable par tout un chacun et en tout lieu. Le jour du sabbat, le jour du repos, seule « fête » désormais possible en terre étrangère, devient, au même titre que la circoncision, le signe distinctif du peuple juif. *La fidélité au Dieu et à la Torah est avant tout une fidélité intérieure*¹⁴⁰. Des chants (psaumes), appris par cœur, chantés en commun et remémorés in petto, enregistrent et garantissent cette intériorisation personnelle de la Torah d'alors et en favorisent l'interprétation symbolique et spiritualisante » (Sachot, p. 140).

Notre propos ici présenté, n'est pas de reprendre l'histoire, mais d'en faire émerger des signifiants de conversion qui attestent et renforcent notre hypothèse de conversion. Aussi, il nous semble important de présenter brièvement l'évolution du mouvement chrétien et plus particulièrement l'abord philosophique du christianisme. Quelle en est la raison ? Il importe de revoir l'histoire de la genèse du christianisme, de tenter de comprendre l'insistance de M. Sachot eu égard à la conversion de Tertullien : « il s'est converti à la "philosophie" chrétienne et non à la "religion" chrétienne ». Le christianisme a-t-il été une philosophie avant d'être reconnu comme religion ?

Philosophie vient de *philosophia*, translittéré du grec via le latin.

Le philosophe P. Hadot (1995) nous enseigne qu'il existait depuis longtemps des rapports entre le judaïsme et la philosophie grecque en témoigne Philon d'Alexandrie, philosophe juif, contemporain de l'ère chrétienne (Hadot, p. 355). Dans la tradition, il existait un intermédiaire entre Dieu et le Monde du nom de Sophia ou Logos jouant un rôle central : le Logos était pour elle la Parole créatrice (Dieu dit : « Que la lumière soit »), mais aussi, révélatrice de Dieu. P. Hadot (1995) nous invite à comprendre le prologue de l'*Évangile de Jean* dans cette perspective :

¹³⁹ C'est nous qui soulignons.

¹⁴⁰ Id.

« Au commencement [ou « Dans le Principe », c'est à dire en Dieu, comme le comprenait certains exégètes], était le Logos, et le Logos était près de Dieu et le Logos était Dieu [...] tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui était vie et la vie était la lumière des hommes [...] Et le Logos s'est fait chair et il a séjourné parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, la gloire que, Fils unique, il tient de son Père » (Hadot, 1995, p. 356).

L'auteur nous apprend également, que c'est à cause de l'ambiguïté du mot Logos qu'une philosophie chrétienne a été possible. En effet, dans la philosophie grecque, Logos pouvait signifier aussi bien « parole », « discours » et « raison », en identifiant Jésus comme le logos éternel et Fils de Dieu, le prologue de l'*Évangile de Jean* donnait sens au christianisme comme philosophie (Hadot, 1995, p. 356). Alors, dès le IIe siècle apr. J.-C., les écrivains chrétiens ont utilisé la notion de Logos pour définir le christianisme comme *la* philosophie, disant que les philosophes grecs n'ont possédé qu'une partie du Logos, seulement les éléments du Discours vrai et de la Raison parfaite alors que les chrétiens possèdent le Logos, c'est-à-dire du Discours vrai et de la Raison parfaite incarnée en Jésus-Christ. Ainsi, « si philosopher, c'est vivre conformément à la Raison, les chrétiens sont philosophes, puisqu'ils vivent conformément au Logos divin » (Hadot, p. 358).

Ainsi pour Clément d'Alexandrie, au IIIe siècle, le christianisme qui est la révélation complète du Logos est la vraie philosophie, à savoir, celle qui « nous enseigne à nous conduire de façon à ressembler à Dieu et à accepter le plan divin comme principe directeur de toute notre éducation » (Sachot, 2007, p. 358).

Ainsi, l'évolution du discours de la philosophie chrétienne en fera un discours exégétique, ouvrant des écoles d'exégète de l'Ancien et du Nouveau Testament avec un enseignement analogue à celui des écoles philosophiques contemporaines. On y lira dans l'ordre, le livre biblique des Proverbes, puis l'Ecclésiaste, puis le Cantique des Cantiques qui correspondent respectivement selon Origène à l'éthique « qui donne une purification préalable, à la physique, qui apprend à dépasser les choses sensibles, et à l'époptique ou théologie, qui conduit à l'union à dieu » (Hadot, 1995, p. 359)

La lecture des textes est une lecture « spirituelle » en relation intime avec l'âme. Cependant, comme le note l'auteur, il y a tout de même une différence, l'exégèse chrétienne est une exégèse de textes sacrés et la philosophie chrétienne se fonde sur une révélation : « le Logos est la révélation et la manifestation de Dieu. Aussi, si le christianisme est reconnu

comme la philosophie, c'est parce qu'*il est un style de vie et un mode d'être et que la philosophie antique était elle-même un style de vie et un mode d'être.*

Ainsi, il est possible de clore cette explication de la philosophie chrétienne en citant Justin (Hadot, 1995, p. 358) : « ceux qui avant le Christ ont mené une vie accompagnée de raison (Logos) sont des chrétiens, eussent-ils passé pour athées, tels Socrate, Héraclite et leurs semblables ». Nous ajoutons, également tous ceux qui manifestent le désir de vivre dans le respect de l'autre comme un soi-même et, pour reprendre M. Sachot, on peut être amené comme Jésus à sacrifier sa propre vie. Ce qu'est la définition de la « charité » (agapè) (Sachot, 2007, p. 246).

Du mouvement chrétien, il en ressort un Logos, une « parole ». De cette parole il en découle une vérité répondant, selon Sachot, à un « type épistémologique » se caractérisant par deux traits qui sont « apocalyptique » et « herméneutique » puisqu'il est question d'une énonciation de la vérité révélée. Autrement dit, il s'agit d'« un savoir énoncé comme un donné divin parce que énoncé et dévoilé par Dieu lui-même ». (Sachot, 2007, p. 247). Ce savoir est considéré comme absolu, indiscutable et s'imposant de lui-même et non comme un construit humain. Toute autorité émane de Dieu lui-même. Ce savoir s'accueille par la foi. Le sujet est un sujet croyant. Enfin, ce savoir est salvifique. Quand bien même l'être humain a fait mésusage de sa liberté et de sa volonté, il est appelé tout de même au salut, « un être invité par Dieu lui-même à effectuer la conversion (*epistrophè et metánoia*) qui fera de lui un être « parfait » (*teleios*) (Sachot, 2007, p. 248).

Tout l'enseignement de Jésus est sous le mode de l'oralité, il n'a laissé aucun écrit ni aucune explication, de fait, toutes les interprétations sont possibles. Son message ne comporte aucune nouvelle épistémologie, ni de théorie nouvelle. Le message n'est que « parole et parole pour adultes », on n'appelle pas des enfants pour se convertir, mais bien des adultes. En conséquence, il y a un déplacement que l'enseignement de Jésus opère : le sujet qui s'exprime dans l'interprétation des Écritures n'est plus un sujet anonyme et collectif, mais sujet humain, une personne humaine, à qui il revient de juger et de décider par lui-même ce qu'il lui appartient de faire pour répondre adéquatement à l'appel divin. Chacun devenant son propre homéliste, l'auteur responsable de sa destinée. Aussi, la conversion à laquelle appelle Jésus est « une appropriation personnelle et *hic et nunc* de la Loi dont dépend le salut dans l'au-delà » (Sachot, 2007, p. 214).

5.2. Croyance en lien avec la mémoire de l'esclavage.

Précédemment, nous avons brièvement abordé une perspective post-coloniale. Nous avons tenté de comprendre la non-affirmation du désir d'indépendance d'une population post-colonisée, qui est toujours en situation de dominée.

En nous référant à la polémique qui a eu lieu en Guadeloupe en 2015, entre un chercheur scientifique en Histoire et un regroupement « d'intellectuels » guadeloupéens, au sujet de la mémoire de l'esclavage dans une relecture du Code Noir, nous pensons qu'il est possible d'avoir un éclairage sur l'attitude de certains Antillais.

Rappelons que le Code Noir a été rédigé par Colbert. Cependant, « l'hybridité, dans tous les sens du terme, est au centre du Code Noir » (Niort, 2015, p. 7). En effet, le Code Noir publié en mars 1685 n'est pas un texte définitif. Par les recherches approfondies et les travaux qui en résultent, nous savons maintenant qu'il s'agit d'un ensemble de textes, ou de variantes, selon J. F. Niort, qui n'ont été rassemblés sous cette épithète qu'aux alentours de 1718 (Niort, 2015, p. 7). Il restera en vigueur jusqu'en 1848, date de l'abolition de l'esclavage.

Le plus important dans cette recherche est le fait que ces variantes n'avaient pas été recensées ni comparées. Ceci a son importance explique J. F. Niort, « car, si la plupart d'entre elles sont purement formelles, plusieurs impliquent une modification sémantique, et donc juridique du texte » (Niort, 2015, p. 28). L'auteur avance que ces précisions manquaient jusqu'à nos jours dans les éditions actuelles du Code Noir. En effet, certaines étaient de véritables compilations, sans que cela ait été précisé antérieurement au lecteur. Notre propos n'étant pas de disserter sur le Code Noir, nous n'entrerons pas dans les détails d'une comparaison des divers Code Noir. Cependant, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de J. F. Niort, dans lequel, l'auteur présente l'Édit dans sa teneur la plus « authentique », avec les détails de l'évolution du Code Noir et la progression de sa monstruosité.

Pourquoi un arrêt sur le Code Noir ? Depuis la fin des années 80, le Code Noir, est un texte à caractère emblématique dans le discours qui entoure l'esclavage colonial et sa mémoire. Il est « le symbole absolu des horreurs de l'esclavage et de la déshumanisation de l'esclave, réduit à un "bien meuble" » (Niort, 2015, p. 10).

Généralement, est attribuée, au philosophe Louis Sala-Molins (1987), une formule qui qualifie le Code Noir, comme « le texte juridique le plus monstrueux qu'aient produit les temps modernes ».

Cependant, les recherches scientifiques qui ont été faites apportent un autre intérêt qui, selon le Maître de conférences Marcel Dorigny, « réside dans une série de réfutations solidement argumentées, tant au plan juridique qu'historique, des aphorismes les plus extravagants qui sont éternellement répétés au fil de nombreux débats et publications largement diffusées » (Niort, 2015, p. 10).

Selon J. F. Niort, le Code Noir est encore victime de nombreuses idées reçues, voire de mythes tenaces (Niort, 2015, p. 11).

Bien qu'il y ait plusieurs versions d'édition et de versions du Code Noir en ligne, « la teneur exacte de l'Édit de mars 1685 reste à ce jour incertaine et même fuyante » (Niort, 2015, p. 15). Si certains pensent que le Code Noir ne concerne que les esclaves et que ce sont ces principes qui prévalent encore de nos jours, il s'agit surtout « d'un texte de "police" coloniale de portée juridique et politique plus général [...] en matière religieuse » (Niort, 2015, p. 16).

L'ouvrage de J. F. Niort qui touche à la mémoire de l'esclavage a soulevé de vives protestations et contestations. En effet, la présentation du Code Noir, idées reçues sur un texte symbolique de J. F. Niort apporte un éclairage « à la fois sur les mythes et les réalités ».

Dès la parution de l'ouvrage, un groupe minoritaire guadeloupéen s'est dressé contre l'auteur et le contenu de l'ouvrage du Code Noir. Ce groupe a prétendu interdire cette étude scientifique de l'Édit de 1685 dit Code Noir. J. F. Niort a été vivement critiqué et menacé. Il fut traité de « révisionniste et négationniste ». On lui demanda de « s'en aller », de quitter la Guadeloupe dans laquelle il vit et travaille depuis dix-huit ans. Quelle faute, a-t-il commis qui souleva cette polémique ?

J. F. Niort a étudié scientifiquement le texte de l'Édit de mars 1685 (Code Noir) dans son contexte historique. Il se positionne différemment en ce qui concerne le Code Noir ou le calvaire de Canaan de L. Sala-Molins publié en 1987. Si Sala-Molins voit dans le Code Noir, le texte le plus monstrueux créé par Versailles, pour sa part, Niort y souligne que si l'esclave est traité comme une chose sur le plan juridique, il a un statut d'être humain dans d'autres

domaines, notamment celui du domaine religieux. En effet c'est l'émergence « d'une coexistence de la réification juridique de l'esclave et de son humanité ». Le problème qui se pose dans cette polémique réside dans le fait que J. F. Niort est contesté par des Antillais qui n'ont pas eu recours aux sources, c'est-à-dire aux archives et de ce fait, n'ont pas pu faire de recherches scientifiques et académiques. Dans cette absence de recherches, ils défendent un mythe, une idéologie, mais ne scrutent pas l'Histoire.

À notre avis, c'est une situation relativement grave, il s'agit d'un refus d'accepter la réalité historique. L'historien n'invente rien, il annonce les faits historiques dans le contexte historique. C'est, nous dit Niort, vouloir rester « du mauvais côté de l'Histoire et du progrès humain » (Niort, 2015).

Mais, J. F. Niort est « Blanc France », c'est-à-dire un français hexagonal blanc qui vit en Guadeloupe, et qui symbolise la classe dominante.

Cela dit, à notre avis, il ressort de cette situation trois faits. Le premier fait est que la réaction du regroupement intellectuel antillais constitue une offense à la liberté scientifique de recherche. Le deuxième fait montre de la réaction du noir face à un Blanc qui est sur son territoire. De plus, le Blanc fait des recherches scientifiques et académiques du passé historique de ce territoire. Mais, ce qui semble le summum de la réaction est le fait que ces recherches scientifiques révèlent une vérité qui ne va pas dans le sens des idées reçues. Elles dérangent parce qu'elles démontrent que tout ce qui a été dit et répété depuis des siècles tant par certains intellectuels de la classe dominante (France hexagonale) que par ceux ayant supposément mission de conscientiser la masse, n'est pas vraiment la réalité historique, voire juridique. Pareillement, elles dérangent les mythes construits à partir de ce qu'on a été véhiculé du Code Noir et qui serait prétendument exclusivement contre les esclaves. Du reste, J. F. Niort interpelle une des personnes qui le conteste et lui demande « pourquoi est-ce à moi de faire la leçon sur l'histoire de ton propre pays ? » L'auteur démontre comment ces personnes répètent à leur tour, un système que leurs ancêtres ont vécu. En effet, l'auteur précise « vous participez à la perpétuation du système et de la mentalité coloniale [...], car vous utilisez les mêmes types de procédés et de discours de ceux de l'époque proprement et officiellement coloniale... » (Niort, 2015).

Ceci nous interpelle, car, en effet, dans une perspective psychanalytique, et au regard du concept de l'identification freudien, cette réflexion de J. F. Niort s'articule avec le concept

freudien et répond à l'identification primaire. Celle-ci est la suivante, « l'enfant veut prendre la place du père » et, dans le contexte esclavagiste, l'autorité était le maître/blanc. Dans le chapitre Identification, nous avons également vu d'après Freud, que « ce que l'on ne peut avoir, on le devient », ainsi, il est possible de dire que l'attitude de ce groupe contestataire répond à cette identification de l'autorité que le surmoi a introjectée. Rappelons que « L'introjection remet en cause les limites du soi et de l'autre et les frontières entre le dehors et le dedans » (Ferenczi, 2013, p. 16). C'est l'appropriation du caractère d'une personne avec laquelle on s'identifie inconsciemment (Ferenczi 2013. p. 46). Et, c'est en quelque sorte ce qu'avance Niort qui prend place dans cette situation ; nous reprenons l'auteur : « [...], car vous utilisez les mêmes types de procédés et de discours de ceux de l'époque proprement et officiellement coloniale... » Il nous semble que c'est un fait psychique à ne pas négliger dans la recherche d'une identité individuelle, mais également collective au sein d'une société nouvellement constituée.

Avançons dans la polémique. Lors d'un échange, D. I. Zandwais membre du groupe en colère, justifiait sa situation et disait à J. F. Niort : « [...], tu sembles oublier que le CN, l'esclavage sont encore des blessures vives dans notre mémoire active... » (Esclavage et réparation, 2015). Dans sa réponse, J. F. Niort précise que sa recherche apporte une correction à la relecture, « aux idées reçues » sur le CN et sur l'esclavage. Niort insiste sur le fait qu'il ne fait dire au Code Noir UNIQUEMENT ce que ce dernier dit et non l'inverse.

Pour le troisième et dernier fait, il semble être la peur de la réalité, de l'authenticité. « N'ayez pas peur de l'Histoire authentique, camarade ! » C'est une invitation à aller de l'avant. En effet, et, nous rejoignons J. F. Niort quand il certifie que l'Histoire : « Elle ne peut que plaider en faveur de votre cause, si du moins, vous ne vous ridiculisez pas en affirmant sans cesse des contre-vérités qu'un enfant pourrait lui-même corriger en lisant le texte du Code Noir...

Nous terminons par l'explication de la progression de l'horreur du Code Noir que J. F. Niort présente à D. I. Zandwais :

Quant à l'humanité dans le Code Noir,

« rappelle-toi qu'elle est DEJA inhérente au statut d'esclave, car jamais aucun peuple n'a appelé esclave un animal ou une chose matérielle comme une chaise par ex., et que c'est précisément PARCE QUE l'esclave est

irréductiblement humain malgré les fictions juridiques qui le qualifient de " bien meuble ", que l'esclavage est un crime contre l'humanité, car on ne commet pas de " crime " contre les CHOSES. L'esclave dans le Code Noir n'est pas un humain qu'on « deshumanise », c'est un être humain qu'on violente, qu'on a privé de sa liberté et de la disposition de sa propre personne (puisqu'on peut le vendre et l'acheter), qu'on fait travailler gratuitement pour le compte de son maître et dont on punit la fuite en justice, ce qui est le comble de l'exploitation de l'homme par l'homme – « de l'HOMME par l'HOMME » Danik, et non de la soi-disant « Chose » par l'Homme...

Par ailleurs, comme je l'ai déjà maintes fois écrit, dit et expliqué, si le CN est certes une horreur, il y a eu PLUS horrible encore APRES. Notamment quand, en 1723 et 1724, les Codes Noirs pour les Mascareignes et la Louisiane ont interdits les mariages et les donations entre Blancs et Noirs, portant le racisme sous-jacent du Code Noir de 1685 à un niveau ENCORE plus élevé et plus systématique juridiquement parlant, sans parler du summum de l'horreur atteint par le rétablissement de 1802 et l'arrêté du 16 juillet en particulier, dont je te rappelle que c'est moi qui l'ai porté à la connaissance du public en 2008 en compagnie de Luc, ainsi que par le rétablissement et l'AGGRAVATION de la discrimination et de la ségrégation juridique et sociale à l'égard des libres de couleur. Par conséquent, si, comme l'affirme Louis Sala-Molins depuis bientôt 30 ans, le CN est le texte juridique « LE plus monstrueux des temps modernes », ce que vous répétez tous aveuglément et d'une même voix depuis, que restera-t-il comme adjectif pour qualifier ces textes PLUS monstrueux encore ?

Mais puisque tu te refuses à comprendre qu'il y a eu une PROGRESSION dans l'horreur, tu ne comprends justement pas qu'une grande part des « blessures vives » dans la « mémoire active » de l'esclavage en Guadeloupe que tu évoques plus haut vient PRECISEMENT de cette progression dans l'horreur, et n'est pas TOUTE ENTIERE contenue dans le texte de 1685, car les blessures et les souffrances de 1802 sont BIEN plus proches de nous, bien plus récentes et vives, que celles de 1685... (Niort, 4 avril 2015).

Conclusion

Ce chapitre avait pour objectif de montrer que la conversion des esclaves reposait sur une appropriation intime du contenu des Évangiles et qu'il ne pouvait y avoir de réminiscence africaine. De plus comme nous l'avons mentionné, la période montre le début de l'esclavage des Africains aux Antilles, moment durant lequel le nombre d'esclaves ne connaît pas encore un pic important. La conclusion est qu'un grand nombre d'esclaves est baptisé. Il faut attendre la fin du XVIIe siècle pour constater un changement religieux.

Autrement dit, ces explications corroborent notre hypothèse relative à la conversion au christianisme des esclaves noirs Africains déportés. En ce sens, qu'il apparaît que c'est bien

le contenu philosophique inhérent au christianisme qui a résonné dans le for intérieur des esclaves.

De fait, nous faisons nôtre la réflexion de J. Lacan : « Le dialogue paraît en lui-même constituer une renonciation à l'agressivité » (Lacan, J. 1948). Et, cela nous amène à dire que l'enseignement et l'application de l'enseignement de Jésus montrant le comportement charitable des missionnaires, a permis aux esclaves de renoncer à toute agressivité à l'encontre des colons blancs.

En effet, dans le sujet de conversion des esclaves africains, la parole a eu un effet de dépendance, elle a suscité une réactivation de la relation primordiale, nous l'avons déjà expliqué, en ce sens que les missionnaires ont favorisé des effets de croyance et de suggestion. Nous avons vu, dans un chapitre précédent, que la relation missionnaire/esclave a occasionné un effet de transfert.

De cet ensemble formé d'esclaves et de missionnaires, créant des relations et des échanges, il en résulte la formation d'un groupe avec un meneur. Le prêtre par ses paroles tend à faire prendre conscience aux esclaves que leur vie ne répond pas aux normes chrétiennes. Dans une situation d'analyse, bien qu'il soit question de deux inconscients, l'analysant et l'analyste, ce dernier ne met pas en acte son inconscient, il sait gérer sa position. Cependant pour le prêtre/meneur, il en est tout autrement. En effet, il n'y a pas eu de prise en charge du transfert, au contraire, il y a eu création d'un attachement qui a maintenu le groupe, et ainsi, la relation a pu se poursuivre. Quelle peut être l'explication ?

Il nous a semblé que ce qui a interpellé les esclaves, est davantage le contenu, c'est-à-dire « la parole » qui opère une transformation et, attire, retient l'attention allant jusqu'à l'attachement, comme s'il y avait hypnose. « Dès qu'il se produit, cet attachement, le thérapeute, [ici, le missionnaire], est amené à faire entrer le lieu des signifiants, [ici, la parole dite], en scène », (Saint-Arnaud, 2009), c'est-à-dire la Parole de Dieu. De fait, les esclaves se sentent appartenir à un groupe, à une collectivité, une communauté au nom de Dieu et pour Dieu. De la transmission du savoir, les esclaves ont donné du crédit à la parole de l'autre, cependant, certainement, comme cela a pu être dit, qu'il pouvait y avoir du semblant par rapport au dire de la vérité.

Dans la situation post-coloniale, il nous semble que cette créance est toujours présente, l'atteste le pourcentage important de catholiques chrétiens à la Martinique. Cependant, nous

sommes interpelés par ce qui semble être une auto-satisfaction de la vie moderne en situation de dépendance.

À l'exemple des ancêtres esclaves qui tiraient leur force dans la croyance en la Providence divine, ne peuvent-ils être un modèle de force et de détermination pour la population d'aujourd'hui ? Certes ils étaient esclaves, mais, n'ont-ils rien fait qui ne vaille pas la peine ? Les hommes et les femmes évoluent sur ces îles plus de trois siècles après l'esclavage. Ces terres attirent de touristes, la société martiniquaise comme celle de la Guadeloupe sont fières de leur patrimoine, et pourtant ne sont-ce pas ces esclaves nègres qui ont transformé le lieu.

Dans la dialectique du maître et de l'esclave, certes l'esclave a pensé à sa survie, cependant, nous pensons que dans une autre mesure, il y a eu tout de même production pour le Noir.

Allant dans le même sens, il est possible d'avancer qu'un certain travail, un certain labeur a été réalisé sur la terre antillaise, même si c'était les mêmes gestes, (couper la canne, sarcler...) les esclaves par leurs actions, ont transformé la nature : des cultures ont jailli du sol, les arbres fruitiers les ont nourris, les îles ont eu un autre relief, une autre apparence. Surtout, ils se sont réapproprié la nature et bien d'autres choses d'utiles pour l'existence. Tout cela concorde à dire qu'indirectement, ils ont été des producteurs.

Une relecture de l'histoire nous apprend que les colons, seuls, n'auraient pas obtenu ce que les esclaves noirs ont obtenu et qui perdure. Une théologie de la libération peut être vue à partir de ce côté de la vie des esclaves qui peuvent être un modèle.

Une question se pose, que désire la société martiniquaise ? Demeurer dans une dépendance économique ou dépendre d'une économie endogène et s'assumer pleinement.

Conclusion générale.

Dans ce travail de recherche, nous nous étions fixé à l'aide de documents d'archives, d'auteurs renommés, de lettres de missionnaires, d'analyser des signifiants d'une conversion des esclaves noirs dans un contexte esclavagiste des XVIIe et XVIIIe siècles à la Martinique.

En effet, nous nous sommes demandé ce qui s'est passé pour que ces Noirs africains, ayant à l'origine une culture religieuse, se soient « convertis » à la religion chrétienne. Quel phénomène a pu intervenir pour qu'il y ait eu adoption des Écritures chrétiennes ?

Dans notre recherche, ce qui a retenu notre attention, c'est l'insistance du professeur Maurice Sachot lorsqu'il avance, à l'égard de Tertullien, « il s'est converti à la philosophie chrétienne et non à la religion chrétienne » (Sachot, 2007). Partant de là, une question a émergé de notre réflexion. Dans quelle mesure il ne pourrait pas en être de même avec les esclaves noirs ?

Poursuivant notre questionnement, s'il y a eu conversion, est-ce une conversion qui a pu s'opérer à partir d'une résonance, quelque chose qui aurait fait écho dans leur for intérieur, ou, est-ce dû à l'attitude attentionnée des prêtres vis-à-vis des esclaves ?

Ne pouvant avancer une réponse explicative et objective, nous avons pensé qu'il serait pertinent d'apporter une réponse à l'aide de la psychanalyse freudienne et lacanienne.

Ainsi, pour réaliser cette analyse, ces personnes, originaires d'Afrique, capturées, estampées, déportées et esclaves aux îles d'Amérique, nous les avons mises en situation d'analyse.

Cette analyse psychanalytique a permis d'obtenir l'émergence de signifiants d'une conversion. Aussi, comme dans une analyse, l'analyste a recours au passé de l'analysant. De même, dans un premier temps à l'aide de références historiques, comme les archives nationales et départementales, les cahiers de bords des négriers, les ouvrages d'auteurs, les témoignages et les lettres des missionnaires, nous avons redonné vie aux esclaves en retraçant l'histoire de la Traite et de l'esclavage. Par ailleurs, au moyen de l'étude des concepts psychanalytiques freudiens et lacaniens, il nous a été possible de supposer les méandres et les nœuds psychiques qu'ont vécu les esclaves, et ainsi, pouvoir en faire une articulation et par la suite, comprendre ce qui s'est passé.

Nous avons montré qu'en s'appuyant sur une soi-disant malédiction de Noé qui maudit son fils Cham considéré comme l'ancêtre des Noirs, les esclavagistes utilisèrent ce moyen pour justifier la mise en place de la Traite.

Dans un deuxième temps, le sujet de notre recherche se rapportant aux faits religieux, il nous est apparu important de nous pencher particulièrement sur la relation missionnaire/esclaves.

En effet, à notre connaissance, il n'y a pas eu de recherches allant dans cette direction. Seule une partie de la réalité était relatée à savoir, la vie des esclaves. Ces derniers étant toujours vus comme des éléments d'une situation, dans le décor toujours identique de l'esclavage. L'histoire en général est relatée, mais sans que le particulier ne soit focalisé. À notre avis, ceci serait dû au fait que ce soit souvent les mêmes récits qui soient cités comme ceux du père Labat ou ceux du père Dutertre. Cependant, à travers les actes des missionnaires, nous avons pu avoir un autre regard, probablement plus proche des faits, un autre récit de l'esclavage. Cela nous a aussi permis de conceptualiser une clinique psychanalytique des esclaves noirs, les « chers nègres » des missionnaires.

Durant ce travail, il nous est apparu que ces missionnaires avaient une attitude proche de la doctrine chrétienne, dans sa dimension philosophique, tournée davantage sur le respect de l'autre, du moins tel que nous avons pu le voir dans l'enseignement de Matthieu ou encore dans la prédication des Apôtres Jean et Paul. Car, en effet, il ne s'agissait pas seulement de rapporter les paroles de Jésus, ils appliquaient ce qu'ils enseignaient.

La *force*, entendons l'amour, avec laquelle les prêtres tentaient de transmettre leur croyance a œuvré dans le psychisme des esclaves noirs. Ce fut une abnégation de la part de ces missionnaires qui n'avaient qu'un seul but, le salut de l'âme pour et par amour de Dieu. C'est avec méthode qu'ils évangélisaient dans la charité et la dévotion. À partir de leur bienveillance, nous avons voulu comprendre ce qui s'était passé, du moins décoder comment les esclaves ont adopté la doctrine chrétienne au point de demander le baptême sans contrainte.

Pour ce faire, nous avons eu recours aux théories et concepts freudiens et lacaniens. Rappelons que les esclaves n'ont pas laissé de traces écrites de leurs misères et encore moins de leur état psychique, hormis quelques témoignages comme celui de F. Douglass. Il importe

de marquer cette précision, parce qu'à l'inverse d'une analyse particulière, nous avons dû penser l'état psychique des esclaves noirs à partir de leur vécu. Par la suite, il nous a fallu le rapprocher des théories freudiennes et lacaniennes.

C'est à partir de notre déduction que nous avons compris que, de la perte du symbolisme, le désarroi, le désœuvrement qu'avaient vécu ces personnes, un travail inconscient s'opérait, et, qu'il était possible de faire une articulation avec les concepts d'angoisse, de transfert d'amour, d'identification, d'agressivité, de refoulement. Aussi, au fur et à mesure que nous avançons dans notre analyse, il est apparu trois signifiants essentiels, *amour, force et parole*.

Certaines informations recueillies dans cette recherche ont été des révélations ou encore, des réajustements sur ce qui a déjà été dit ou mal dit. Ainsi, dans la recherche pour la rédaction de cette thèse, nous avons constaté que des personnes souvent citées comme auteurs de référence souvent n'ont pas pris le temps nécessaire pour aller à la véritable source, afin de s'y référer et ainsi de s'en inspirer. C'est ainsi qu'en ne faisant pas ce travail de recherche véritable, certains auteurs dits de référence, font entrer le lecteur dans une pensée unique sur la question de l'esclavage et du rapport des esclaves à la religion. Aussi, quand certains auteurs-chercheurs font montre d'honnêteté intellectuelle, ils sont vivement contestés ; faire face à la réalité est parfois douloureux.

L'histoire et ses sources

L'histoire de la Traite et de l'esclavage n'est connue qu'à travers les récits des premiers explorateurs, puis ceux qui ont pratiqué la Traite. Il y a les écrits de ceux qui ont exploité, les écrits des colons propriétaires, les lettres et les témoignages des missionnaires, et aussi de ceux qui ont voyagé. Il existe également les documents politiques, économiques, les Édits appelés aussi Ordonnances comme le Code Noir. Toutes ces traces écrites ont été plus ou moins interprétées et ont traversé le temps avec parfois des digressions interprétatives.

Souvent, les récits historiques sont rapportés par des auteurs sans tenir compte du moment où le phénomène se passe. Les interprétations sont faites sans tenir compte de la mentalité du moment. Ou encore, les premières interprétations sont rapportées, répétées au fil des siècles comme des idées reçues. Par exemple en ce qui a trait au Code Noir, ce dernier

est l'œuvre de Colbert, quand bien même il date de 1685, puisque, comme l'avance J-F, Niort¹⁴¹, « en réalité l'essentiel des dispositions de l'Édit de mars 1685 était déjà en vigueur dans les colonies de la Martinique (siège du gouvernement général des îles d'Amérique depuis 1668), de Saint-Christophe et de la Guadeloupe, et n'a pas été "créé" au niveau national ». De plus, sachant qu'il y a eu plusieurs versions anciennes de l'Édit de mars 1685, du Code Noir, il est capital de bien préciser de quel « Code Noir » on parle.

Nous avons retenu l'exemple du Code Noir pour montrer le manque d'études à son égard. Pour reprendre les termes de Niort, il y a eu négligence des recherches, et un discours public, de concert avec celui de l'esclavage, « notamment suite à un refoulement de "bonne conscience" nationale après l'abolition de l'esclavage de 1848 » (Niort, p. 13)¹⁴². Nous croyons que ce refoulement conscient de l'histoire de l'esclave amène certains auteurs aussi bien Blancs que Noirs à n'écrire que ce qui leur semble transmissible et non la réalité des faits. Ainsi, des erreurs de l'histoire sont transmises, puisque souvent les références montrent la consultation d'un auteur qui s'appuie, non pas sur la source et sur l'origine des faits, mais sur un auteur qui s'est référé à un autre auteur. Ainsi sont véhiculés des faits soi-disant historiques qui, dans les faits, manquent de véracité.

Ceci nous amène à affirmer que l'histoire telle que nous la connaissons, parce qu'elle nous a été racontée ou lue, n'est pas l'histoire réelle, dans le sens où la réalité a quelque peu été occultée, surtout celle à laquelle nous nous référons, c'est-à-dire l'histoire de la Traite et de l'esclavage. Elle n'est, certes, pas une belle histoire, mais c'est celle qui a réellement existé dans la vie de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants. Cependant, les *refoulements* liés à cette histoire laissent paraître des séquelles, des traces profondes qui demeurent dans notre inconscient. Le relief intérieur de chacun en est perturbé. Aussi, si nous voulons que ces traces, ces strates, ces refoulements ne nuisent pas à la vie de tous et de chacun, si nous désirons que le *vivre ensemble* devienne réel et effectif, il convient tant pour les uns que pour les autres, d'accepter dans un premier temps, la réalité des faits tels qu'ils sont, sans aucune articulation d'identification, mais surtout, comprendre que les Antillais ne sont pas originaires de ce qui s'est passé. Faut-il rappeler que des Africains ont été déportés aux

¹⁴¹ Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Jean-François Niort, historien en droit colonial et spécialiste du Code Noir. *Le Code Noir, idées reçues sur un texte symbolique*. 2015. Paris : Le Cavalier Bleu.

¹⁴² « L'historien Augustin Cochin, par exemple militait pour cette politique oubliée dans son ouvrage *L'Abolition de l'esclavage* parut en 1861 en écrivant : « Passons vite sur ces honteux détails et sur l'histoire de l'esclavage dans les colonies françaises, puisqu'il est aboli, puisque le bien l'a emporté sur le mal ».

Antilles, et qu'à partir de ce fait, il y a eu un brassage d'ethnies, de cultures, de croyances. Par conséquent, il en est résulté un peuplement. Aussi, l'Antillais, quelle que soit l'île dont il est originaire, est un descendant de ce « melting pot ». Dans un deuxième temps, il importe d'alimenter les écrits relevant de l'histoire avec des faits émergeant des sources, et de leurs origines narratives. Ainsi fait, il s'agira du processus de dénoncer le faux par le fait de dire le vrai.

Un autre exemple de transmissions historiques et religieuses. Depuis des décennies, il existe un mythe affirmant que les Noirs sont les descendants de Cham lequel a été maudit par Noé parce qu'il a découvert la nudité de ce dernier. Ce fut l'argument fondamental des esclavagistes. Depuis, cette digression a été répétée sans validation jusqu'à nos jours. Pourtant des auteurs ont fait des recherches approfondies, comme Guillaume Hervieux que nous avons déjà cité dans la Partie I de cette thèse, qui démontre qu'il n'existe aucune trace de cette malédiction dans la Bible, qu'elle soit des Juifs ou des Chrétiens, aucune trace non plus dans le Coran. Il n'y a jamais eu de malédiction des Noirs. Rappelons que le discours qui accompagne le texte comme justification de l'esclavage commence avec les traites transsaharienne et transatlantique, soit un millier d'années après les écrits des textes bibliques.

Ceci est dit afin de montrer comment, l'aliénation et la « mythologisation » de l'homme blanc ont élu domicile dans l'esprit du noir depuis des siècles. De cet état de fait, nous pensons que notre travail, ainsi que celui de tous les intellectuels œuvrant sur l'histoire de l'esclave ou des Africains, est de "démithologiser" l'esprit des femmes et des hommes noirs qu'ils soient d'Afrique, des Antilles ou d'ailleurs, et ceci, dès lors qu'ils ont la peau noire, afin de leur faire comprendre que la question de couleur de peau ne peut pas créer un complexe, ne peut pas être un stigmate pour faire de l'être humain de couleur noire un être inférieur, et un maudit qui ne s'en sortira jamais. À l'instar de Jacques Guillot¹⁴³, Sénateur et Président du Conseil Général de la Guadeloupe, nous avançons également qu'il importe de « revisiter nos certitudes et [à] reconnaître nos lacunes », de plus le travail d'une recherche doit mener « sur la route du savoir sans préjugés et sans ornières ».

¹⁴³ Niort, J.-F. (2015). *Le Code noir : idées reçues sur un texte symbolique*. Paris : le Cavalier bleu. Postface. p. 71.

Évangélisation et culture

L'histoire nous informe que les Africains à l'époque de l'esclavage n'avaient pas de religion, mais plutôt des superstitions. Nous sommes toujours dans le référent historique et là encore, nous avons rencontré des anomalies.

En nous référant aux cultures traditionnelles africaines, il en ressort qu'il y a une croyance en un Dieu. Certes, il est éloigné mais, il existe. La genèse des croyances africaines montre une rupture entre l'homme et Dieu. Cependant, Dieu est quotidiennement dans leur vie. Par ailleurs, à la lecture des traditions africaines, il est possible d'affirmer que ces personnes avaient une forme de spiritualité. Si on se réfère à Sandra M. Schneiders, I.H.M. (1986, p. 8)¹⁴⁴ le terme « spiritualité » a une étymologie chrétienne. Saint-Paul aurait formulé le mot pour exprimer ce qui émane du Saint-Esprit de Dieu. Il faut revenir à l'Ancien Testament pour trouver la théologie de l'Esprit s'agissant du souffle ou *ruah* de Yahwé. L'extension se trouve dans le Nouveau Testament, autour de *pneuma* ou Esprit et traduit comme l'Esprit du Christ ressuscité. Dans les différentes épîtres, Paul applique l'épithète « spirituel » à l'objet marqué par l'Esprit Saint ou considéré comme ses manifestations : la loi, la vérité, les dons ou charisme, les bénédictions, des hymnes ou des cantiques et l'intelligence. Schneiders précise la distinction que faisait Paul en Co 2, 14-15, « la personne spirituelle » (*pneumatikos anthrôpos*) de la « personne naturelle » (*psychnikos anthrôpos*). Qu'elles soient spirituelles ou non, les personnes sont vivantes et pourvues d'un corps et d'une âme. Ce qui diffère, c'est la présence de l'Esprit de Dieu qui demeure dans les personnes spirituelles. Ainsi, à la lumière de cette référence, nous avons confirmation que les Africains capturés, déportés mis en servitude étaient des êtres spirituels, puisque Dieu est présent dans ces personnes, elles le manifestent en l'incarnant dans les noms théophores, ou encore « Dieu est le sujet de la phrase ».

De même, il est un fait qui nous semble incontournable. En effet, dans le volet « Dieu et l'homme », nous avons signalé une rupture entre Dieu et les hommes. Nous affirmons à

¹⁴⁴ M. Schneiders, S. I.H.M. est professeur associé du Nouveau Testament et de Spiritualité chrétienne à la Jesuit School of Theology/Graduate Theological Union (Berkeley, CA 94709). Elle siège au comité de publication de Horizons, Catholic Biblical Quarterly, Biblical Theology Bulletin et chez les Paulist pour l'édition des "Classics of Western Spirituality". Ses articles ont paru dans Theological Studies, Catholic Biblical Quarterly, Chicago Studies, Spirituality Today, et ailleurs. Elle fait actuellement partie de l'équipe de l' Institute for Spirituality and Worship at JSTN et est assistante au programme doctoral en spiritualité chrétienne au GTU. La version originale du présent article est parue dans la revue américaine Horizons 13/2 (1986) 253-274.

l'instar de Fernand Lafargue (1994) que cette séparation cesse dès la rencontre entre Dieu et Abraham.

Le récit biblique nous permet de comprendre que Dieu, en faisant alliance avec Abraham, transforme la vie des hommes. Il nous semble que cela va plus loin, effectivement, Dieu révèle l'Ancien Testament à Abraham, mais surtout Il lui révèle « qu'il veut être son Dieu et celui de toute sa descendance après lui, de tout son lignage par lequel seront bénies aussi "*toutes les familles de la terre*"¹⁴⁵ » (Gn 12ss ; Ac 3.25). On remarque que seule la tradition hébraïque annonce un retour de Dieu parmi les hommes (Lafargue, 1994). Il faut remarquer également que la promesse de Dieu s'étend au-delà de la famille d'Abraham, en effet, la promesse de Dieu s'étend à *toutes les familles de la terre*. Nous avons ajouté que les familles d'Afrique sont aussi comprises dans cette bénédiction divine. Alors, une question se pose. L'Église ne connaissait-elle donc pas ce passage, pourtant important dans la Bible, lorsqu'elle a permis, durant plus de trois siècles la servitude des hommes et des femmes noirs et de cultures différentes de celles des Européens ? Pourquoi s'est-elle appuyée sur de fausses écritures pour justifier l'acte d'esclavagiste ?

A la lecture de la Genèse, après avoir vu et compris la confiance, l'amour, la foi qu'Abraham lui témoignait, Dieu lui révèle les deux ruptures qui ont précédé leur rencontre, l'ange déchu et la chute d'Adam et d'Ève. Mais, voyant la confiance absolue que Abraham lui témoigne, Dieu lui rend cette confiance et fait alliance avec lui. Ainsi, Dieu s'est réconcilié avec tous les hommes et toutes les femmes de la surface de la terre. Cela signifie donc qu'il n'y a aucune exception. Il semble que ce fait soit passé outre puisque des hommes ont été rabaisés au statut de « race sauvage » et considérés sans culture. Allant dans le même sens, Las Casa qui s'est surtout penché sur la présence ou non d'une âme chez les Indiens, a probablement omis de considérer cette partie de la Genèse qui présente l'alliance de Dieu avec Abraham. Autrement, il se serait certainement battu pour la libération des deux peuples mis en servitude. Cette omission semble bien être la preuve que ne sont trop fréquemment retenus que les faits qui arrangent.

Nous en concluons que le paradoxe religieux premier est bien le fait d'ignorer que tous les hommes, quels qu'ils soient, sont *reconnus* par Dieu.

¹⁴⁵ Nous soulignons.

Les faits nous ont montré qu'à l'origine, il y aurait des analogies dans le rapport à Dieu. Ceci nous permet d'avancer que l'Évangélisation a renforcé ce qui existait déjà dans la tradition africaine. Cela peut être traduit par la quête de filiation spirituelle et l'adoption du contenu des Évangiles. Le respect voué à ces hommes en robes noires, remplis de zèle et d'amour pour leurs « chers nègres ». Cela confirme la résonance que ces Noirs ont vécu dans leur for intérieur.

Cet état de fait confirme également, ce que certains auteurs avancent et qui est relatif à la connaissance des us et coutumes. En effet, il importe de faire l'effort de comprendre que selon le lieu d'origine, les croyances diffèrent. Mais, comme il a été dit dans la Partie 2 de ce travail, la catégorie de religion a été usitée dans un premier temps pour un point de vue, essentiellement centré sur l'Europe et le christianisme. Dès lors il y a mise en présence d'une différence avec l'Autre ; c'est la remise en cause d'une conception ethnocentrique.

En ce qui a trait aux missionnaires, comme nous l'avons mentionné, la parole était perlocutoire et performative dans le signifiant de la foi. C'est dans ce contexte qu'elle a opéré des conversions vers la foi en Jésus-Christ. Il a été dit que cela a d'abord été pour aliéner les Noirs. Ce n'est pas notre opinion, puisque, d'une part, les colons redoutaient l'évangélisation, disant qu'elle risquait de rendre les esclaves intelligents, et d'autre part, il y a l'attitude des missionnaires qui, dans leur mission ont choisi de convertir non pas de force, mais par la foi. Cependant, il y a bien eu des paroles aliénantes dans la mesure où le travail des missionnaires portait aussi une ambivalence volontaire, à savoir : évangéliser, pour amener les Noirs à la foi en Christ, mais simultanément, profiter pour leur faire voir et les convaincre que l'on ne peut accéder à la foi en Christ en continuant à garder les us et coutumes ancestrales et traditionnelles. C'est ici que se situe bien cette aliénation. Il est possible également de penser que le fait de leur demander de se départir de leur identité pour embrasser d'autres façons d'être, faisait de ces Noirs des gens vraiment étrangers à eux-mêmes.

Selon nous, la foi vers laquelle les prêtres devaient amener les Noirs est authentique, car elle ne venait pas d'eux. Ils en étaient de simples intermédiaires de transmission. Convaincus du message du Christ, les prêtres l'avaient mis en acte. Mais, fallait-il demander aux esclaves de s'aliéner ? Est-ce que la foi devait se laisser vêtir par le christianisme qui

était, au temps de ces Missionnaires¹⁴⁶, devenu une structure et non plus une authentique vie du christ et en Christ ? C'est toute la question de l'identité à poser pour advenir à la foi. Faut-il se renier à soi-même pour embrasser la foi en Christ dans les moules occidentaux ? Ne peut-on pas vivre cette foi comme Noirs ou Africains ou Martiniquais avec tout ce que cela implique ? Est-ce nécessaire de changer de croyance ? N'est-ce pas davantage l'attitude qu'on devrait avoir vis-à-vis de la vie, de l'autre, de soi, comme il est demandé dans les Écritures ? Nous reprenons Bastide (1968) qui signifiait que

« La vraie religion africaine est l'expression d'un ordre, d'une harmonie entre les hommes et les choses, des hommes entre eux, comme des choses entre elles. Les participations sont l'ensemble des réseaux subtils qui relient ces compartiments du réel les uns aux autres pour les tisser en une tunique sans couture ; elles constituent le cosmos organisé » (Bastide, 1968, p. 106).

Dans le sermon de Matthieu, n'est-il pas question de respect de soi, de l'autre ? Les ouvrages sur les traditions africaines nous apprennent que les Africains vivaient déjà cette harmonie avec le Divin.

Certainement, qu'il y a bien eu des semblants de conversion parmi les Noirs. Il en est qui ont fait semblant, sans doute pour plaire aux Missionnaires, mais aussi pour bénéficier de faveurs qu'ils distribuaient pour acheter les consciences des uns et des autres. Est-ce une foi pour reconnaissance ? La réponse est affirmative, dans le sens où être baptisé permettait d'être chrétien mais, également le baptême répondait pareillement au sentiment d'appartenance à la société coloniale. Depuis Vatican II, les chrétiens catholiques ont été priés d'advenir à la foi en Christ selon leur propre identité et selon leur propre expression vitale. C'est un acquis non négligeable auquel il convient de tenir.

Cependant, le passé ne peut être analysé et lu selon la vision d'aujourd'hui. Encore une fois, il importe de le comprendre selon le contexte du temps pour tenter de saisir le contour des comportements et la réalité de la conversion dont il est question.

¹⁴⁶ Nous soulignons, en tant que ces prêtres se considéraient comme porteurs d'une mission.

La psychanalyse

Ce travail nous a permis également de nous rendre compte que sans une approche psychanalytique, et plus particulièrement, sans l'abord des concepts freudiens et lacaniens, il nous aurait été difficile de mener à bien cette analyse.

Venant du fait que nous avons aussi soumis notre inconscient à l'analyse et à l'auto-analyse pour mener à bien cette recherche, il est arrivé que nous ayons eu des retenues relatives, au regard de certains concepts comme le phénomène du transfert ou encore celui du refoulement. En effet, il nous apparaissait que l'articulation de ces concepts avec le psychisme des esclaves noirs ne pouvait s'opérer. Cependant, une relecture des rapports des missionnaires que nous avons cités nous a permis, d'une part, l'émergence de signifiants d'une conversion et d'autre part, l'apport d'un éclairage sur ce qui pourrait être appelé un comportement psychique des esclaves. Aussi, par la connaissance des concepts psychanalytiques freudiens et lacaniens, il a été possible de présenter une clinique psychanalytique. Dès lors, l'analyse a pu se faire.

Il importe de remarquer que, bien que S. Freud n'ait pas écrit sur l'esclavage, il n'en demeure pas moins, que toute son étude est basée sur la relation familiale, plus particulièrement sur l'imago du père, sur le social, les phénomènes de groupes et bien évidemment les psychoses et névroses qui découlent du vécu de chacun. Nous avons pu appliquer les concepts étudiés, grâce aux explications de la démarche heuristique que Freud a étudiée dans son investigation.

En parcourant les ouvrages des cultures traditionnelles africaines, nous avons compris qu'il y avait encore à étudier la *relation* car, si l'on se réfère à Lacan, « L'amour c'est ce qui nous libère, nous débarrasse de la croyance que *nous sommes les uns pour les autres des étrangers* » (Lacan, 2001, p. 133). Allant dans ce sens, nous avançons que les esclaves ont retrouvé un équilibre affectif chez les missionnaires en tant que « Père » physique par lesquels la « voix » du Fils divin établi par le Père Céleste se manifesta. Ce fut une reconnaissance de l'existence de l'homme dans l'esclave.

Au terme de notre recherche, nous pensons que d'un pays à l'autre et d'une période à l'autre, c'est le même discours toujours rempli de félicité de l'amour divin qui nous permet

de dire qu'il y a « une idée maîtresse de spiritualité universelle » qui traverse le temps. Celle-ci est issue des archétypes, des idées populaires et de la Sagesse.

Enfin, dans ce travail, le paradoxe religieux était le fait que l'on ait voulu forcer les esclaves à dénier ou à renier leur spiritualité, alors que, le véritable christianisme est, non pas une religion ou une croyance culturelle et dogmatique, mais une philosophie universelle. En cela, le paradoxe soulevé crée une ouverture qui voit au-delà du problème esclavagiste. Il s'agit donc d'une remise en cause de la définition de la vision du christianisme.

Bibliographie.

Bible

La Bible de Jérusalem : la sainte Bible. (1975). Paris, Desclée De Brouwer.

Dictionnaires ou encyclopédies spécialisés :

BENOIST et GOELZER. (1938). *Nouveau dictionnaire Latin-Français.* Ed. Garnier. Paris.

BENVENISTE, É. (2005). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2, Pouvoir, droit, religion.* Paris : Minuit.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B. et LAGACHE, D. (2007). *Vocabulaire de la psychanalyse.* Paris : P.U.F.

LÉON-DUFOUR, X. (1996). *Dictionnaire du Nouveau Testament.* Paris : Éd. du Seuil.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, O. (2010). *Dictionnaire des esclavages.* Paris : Larousse.

Archives

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES Guadeloupe. Basse-Terre.

ARCHIVES DEPARTEMENTALES Martinique Fort-de-France N° 5344 (8) 1J41.

ARCHIVES DU SITE MUSAGORA <http://www.cndp.fr/archive-musagora/site.htm>

Monographies et ouvrages collectifs :

ADELAÏDE-MERLANDE, J. (1994). *Histoire générale des Antilles et des Guyanes : des précolombiens à nos jours.* Paris : L'Harmattan : Ed. Caribéennes.

AFFERGAN, F. (1983). *Anthropologie à la Martinique.* Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

ANDREAS-SALOMÉ, L. (1985). *Ma vie : esquisse de quelques souvenirs*. Paris : PUF.

AUSTIN, J. L. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Paris : Éditions du Seuil.

BASTIDE, R. (1950) [1898-1974]. *Sociologie et psychanalyse*. Paris : P.U.F.

BASTIDE (1960). *Les religions africaines au Brésil*. Paris : P.U.F.

BASTIDE, R. (1995). *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*. Paris : P.U. F.

BAUDE, P. (1948). *Centenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises et la Seconde République française, 1848-1948. L'Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises : principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848*. Fort-de-France : Pierre BAUDE.

BOUCHER, A. (1845). *Histoire dramatique et pittoresque des Jésuites depuis la fondation de l'ordre jusqu'à nos jours*. Paris, R. Prin. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

BOUTON, J. (1640). *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique : l'une des Antilles de l'Amérique, des moeurs des sauvages, de la situation et des autres singularitez de l'île, par le P. Jacques Bouton de la Compagnie de Jésus*. Paris : S. Cramoisy. Gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

BOURDON, M. (1859). *L'Apôtre des nègres, ou Vie du B. Pierre Claver*. Lille : L. Lefort. Google Recherche de Livres <https://books.google.ca/books>

BRETON. R. (1635- 1656). *Les Caraïbes la Guadeloupe. Histoire des vingt premières années de la colonisation de la Guadeloupe*. D'après les relations du R.P. Breton. Publiées par l'Abbé Joseph RENNARD curé au François (Martinique). Paris : G. Ficker 1929. MANIOC. org, Réseau des bibliothèques. *Ville de Pointe-à-Pitre*.

BRETON, R. (1664). *Le petit catéchisme : ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne*. MANIOC.org. Réseau des bibliothèques. Ville de Pointe-à-Pitre.

BRETON, R. (1664). *Grammaire caraïbe suivie du Catéchisme ou sommaire des trois premières parties de la doctrine chrétienne*. Paris. MAISONNEUVE & Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS. Manioc.Org

CALAME-GRIAULE, G. (1965). *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*. Paris : Gallimard.

CALVET, L.-J. (1974). *Linguistique et colonialisme ; petit traité de glottophagie*. Paris : Payot.

CAREL, E. et Université de Paris et Faculté des Lettres (1879). *Vieira, sa vie et ses œuvres. Thèse pour le doctoral présentée à la Faculté des Lettres de Paris*. Paris : Gaume. BnF Gallica.

CHAUNU, H. et P. (1955-1960). *Séville et l'Atlantique, de 1504 à 1650*. 8 vol. Paris : Armand Colin.

CHAUDENSON, R. (2003). *La créolisation : théorie, applications, implications*. Paris : L'Harmattan : Agence intergouvernementale de la francophonie : Institut de la francophonie.

CHEVILLARD, A. (1973). *Les desseins de son Eminence de Richelieu pour l'Amérique*. Basse-Terre, Guadeloupe, Société d'histoire de la Guadeloupe.

CLÉRISMÉ, R. (2000). Rapports actuels entre le vodou et le christianisme en Haïti, in Hurbon, L. Le phénomène religieux dans la Caraïbe. Paris. Karthala.

COCHIN, A. *Centenaire de l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises et la Seconde République française, 1848-1948. L'Affranchissement des esclaves aux Antilles françaises : principalement à la Martinique, du début de la colonisation à 1848*. Fort-de-France.

COQUERY-VIDROVITCH, C. (2003). *Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire*. Article paru dans *Le livre noir du colonialisme, 16ème-21ème siècle*, 2003, éd. Robert Laffont. <http://www.leofigueres.fr/wp-content/uploads/2015/02/Le-postulat-de-la-supériorité-blanche-et-de-linfériorité-noire.pdf>

CUGOANO, O. D. E. (2009). *Réflexions sur la traite et l'esclavage des Nègres*. Paris : Zones.

CURTIN, Ph. D. (1969). *The Atlantic Slave Trade. A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.

CRÉTINEAU-JOLY, J. (1844). *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, composée sur les documents inédits et authentiques*. Paris : Paul Mellier. Google Recherche de Livres <https://books.google.ca/books>

DEBIEN, G. (1974. Réimprimé 2000). *Les esclaves aux Antilles françaises, XVIIe-XVIIIe siècles*. Basse-Terre : Société d'histoire de la Guadeloupe- Société d'histoire de la Martinique

DEBIEN, G. *Histoire des Antilles et de la Guyane*. Sous la direction de Pierre Pluchon. Édition Privat 1982. Pages 141 à 161.

DELACAMPAGNE, C. (2002). *Histoire de l'esclavage : de l'antiquité à nos jours*. Paris : Librairie générale française.

DELISLE, P. (1997). *Renouveau missionnaire et société esclavagiste : la Martinique, 1815-1848*. Paris : Publisud.

DE SAUSSURE, F. (1995). *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.

DIOP, C. A. (1979). *Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris : Présence africaine.

DOUGLASS, F. (2007). *Mémoires d'un esclave*. Montréal : Lux.

DU TERTRE, J. B. (1667-1671). *Histoire générale des Antilles habitées par les François*. T1. Paris : Th. Jolly. Sources gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

ELLUL, J. (2001). *La subversion du christianisme*. Paris : Table ronde.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1965). *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* Paris : Petite Bibliothèque Payot, "Les classiques des sciences sociales".
<http://www.uqac.quebec.ca/>

FANON, F. (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

FERENCZI, S. (2013). *Transfert et introjection*. Paris, Éd. Payot et Rivages.

FILORAMO, G. (2007). *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*. Paris : Cerf.

FLEURIAU, B. G. (1893). *Saint Pierre Claver, apôtre des Nègres*. Desclée, De Brouwer, Imprimeurs des Facultés Catholiques de Lille. Google Recherche de Livres
<https://books.google.ca/books>

FREUD, S. (1895). *Études sur l'hystérie*. Chapitre I. *Le mécanisme psychique de phénomènes hystériques*. Communication préliminaire par J. Breuer et S. Freud. p. 33. 03-10-2016.
http://www.psychanalyse.com/pdf/ANNAO_ETUDE_SUR_L_HYSTERIE_FREUD.pdf.

FREUD, S. (1911-1913). *Œuvres complètes XI*.

FREUD, S. (1925). *Psychanalyse et médecine*. Paris : Gallimard.
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

FREUD, S. (1915). *Pulsions et destin des pulsions*. Paris : Petite bibliothèque Payot.

FREUD, S (1954). *Cinq psychanalyses*. Paris : P. U. F.

FREUD, S. [1939], (1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste. (Der mann mooses und die monotheistische religion, Amsterdam)*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. (1921). *Psychologie des foules et analyse du Moi. In Essais de psychanalyse*. Paris : Payot et Rivages.

FREUD, S. (1968). *Métapsychologie*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. (1969). *La vie sexuelle*. Paris : P. U. F.

FREUD, S. (1971). *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. (1973). *L'avenir d'une illusion* (3^e éd. ° éd.). Paris : P.U. F.

FREUD, S. (2001). *Essais de psychanalyse. Le Moi et le Ça* (1923). Paris : Payot.

FREUD, S. (1983). *Malaise dans la civilisation*. Paris : P.U.F.

FREUD, S. (1985) *Au-delà du principe de plaisir, Essais de psychanalyse*. Paris : Payot.

FREUD, S. (1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. (1993). *Totem et tabou : quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*. Paris : Gallimard.

FREUD, S. [1887-1902], (2009). *La naissance de la psychanalyse*. Paris : P.U.F.

FREUD, S. (2011). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris : PUF.

FUCHS, E. (2000). *L'exigence et le don : un parcours éthique, 1978-1997*. Genève : Labor et Fides.

FREUD, S. (2013). *Pour introduire le narcissisme suivi de La théorie de la libido et le narcissisme ; Une difficulté de la psychanalyse*. Paris, Payot et Rivages.

GEERTZ, C. (1972). *La religion comme système culturel* in *Essais d'anthropologie religieuse*. (Ouvrage collectif). Paris : Gallimard.

GISLER, A. (1965). *L'esclavage aux Antilles françaises (XVIIe- XIXe siècle) : contribution au problème de l'esclavage*. Fribourg : Éditions Universitaires.

GLISSANT, É. (1990). *Poétique de la relation Poétique III*. Paris : Gallimard.

GLISSANT, É. (1997). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.

GRANAI, G. (1957). *Les manifestations religieuses*, in *L'homme, Paris Races et mœurs*. Sous la direction d'André Leroi-Gourhan. Paris Clartés.

HADOT, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Gallimard.

HERVIEUX, G. (2011). *L'ivresse de Noé, histoire d'une malédiction*. Paris : Perrin.

HONYCHURCH, L. (*Rapport de*) (2004). *Les cultures préhispaniques des Caraïbes insulaires et les musées et sites associés à ces cultures* in *Archéologie de la Caraïbe et Convention du patrimoine mondial* Sanz, N. (Ed.). Martinique.

HURBON, L. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*. Paris. Karthala.

KRISTEVA, J. (2007). *Cet incroyable besoin de croire*. Paris : Bayard.

JONES, E. (1958). *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. T. 1. Paris : P.U.F.

JONES, E. (1988). *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. T. 2. Paris : P.U.F.

LABAT, (R.P.). (1742). *Nouveau voyage aux îles d'Amérique*. Tome 4. Paris : Theodore Le Gras.

LACAN, J. (1986). *L'éthique de la psychanalyse 1959-1960*. <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-Ethique-de-la-psychanalyse-1959-1960>

LACAN, J. (1961-1962). *Séminaire IX L'identification*. <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-identification-1961-1962>

LACAN, J. (1971). *Écrits I*. Paris : Éditions du Seuil.

LACAN, J. (1973). *Le séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil.

LACAN, J. (1975-76). *Le Sinthome*. Leçon du 13 avril 1976. Version numérique.

LACAN, J. (1977) *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-l-insu-que-sait-de-l-une-bevue-s-aile-a-mourre-1976-1977>

LACAN, J. (1998). *Livre V. Les Formations de l'inconscient (1957-1958)*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (1975). *Les Écrits techniques de Freud*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2001). *Le transfert 1960-1961*. (2e éd. corr. éd.). Paris : Seuil

LACAN, J. (2001). *Autres écrits*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2005). *Des Noms-du-Père*. Paris : Seuil.

LACAN, J. (2005). *Le triomphe de la religion : précédé de Discours aux catholiques*.

Paris : Seuil.

LACOSTE, Y. (2010). *La question post-coloniale une analyse géopolitique*. Paris : Fayard.

LAFLEUR, G. (1992). *Les Caraïbes des Petites Antilles*. Paris : Karthala.

LETI, G. (2000). *L'univers magico-religieux antillais : ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui*. Paris : L'Harmattan.

LÉVINAS, E et M. t. DIECK (2001). *Le visage de l'autre*. Paris : Seuil.

LÉVI-STRAUSS, C. [1947] (2010). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris : La Haye : Mouton.

LÉVI-STRAUSS, C. (1997). *Introduction à l'œuvre de Marcel MAUSS, Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses universitaires de France.

LINSTANT, S. (1841). *Essai sur les moyens d'extirper les préjugés des blancs contre la couleur des Africains et des sang-mêlés*. Gallica. BnF. 2004.

LOVEJOY, P.E. (1983). *Transformations in slavery. A history of slavery in Africa*. Cambridge, Université Press.

M. SCHNEIDERS, S. I.H.M. *Théologie et spiritualité : étrangères, rivales, ou partenaires ?* Jesuit School of Theology Graduate Theological Union, Berkeley. La version originale du présent article est parue dans la revue américaine Horizons 13/2 (1986) 253-274.

MANNONI, O. (1997). *Le racisme revisité : Madagascar, 1947*. Paris : Denoël.

MARGRY, P. (1863). *Belain d'Esnambuc et les Normands aux Antilles : d'après des documents nouvellement retrouvés. Origines transatlantiques*. Paris : A. Faure.
<http://www.manioc.org/patrimon/PAP11005> 2002.

MARTINEAU, A., MAY, L. P. et Société de l'histoire des colonies françaises, P. (1935). *Trois siècles d'histoire antillaise, Martinique et Guadeloupe, de 1635 à nos jours*. Paris : Société de l'histoire des colonies françaises et Librairie Leroux.

MAUSS, M. (1997). *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France.

MAURILE de St-, M. (1652). *Voyage des îles Camercanes, en l'Amérique, qui font partie des Indes Occidentales. Et une relation diversifiée de plusieurs pensées pieuses et d'agréables remarques tant de toute l'Amérique que des autres païs. Avec l'établissement des RR. PP. Carmes reformez de la province de Touraine esdites isles : et un discours de leur ordre*. Au Mans : Hierôme Olivier.

MISSLIN, R. (2010). *Parole et croyance. In Le comportement de croyance*. Paris : Publibook.

MONGIN, J., CHATILLON, M. (1984). *Lettres du R.P. Jean Mongin : l'évangélisation des esclaves au XVIIe siècle*. Extrait de la Société d'Histoire de la Guadeloupe. N^{os} 61. 62 –3^E. 4^E TRIMESTRES 1984.

MOINGT, J. (1993). *L'homme qui venait de Dieu*. Paris : Ed. Cerf.

MOREAU, P. (1703). *Mémoires concernant la Mission des Pères de ma Compagnie de Jésus dans les isles françaises de l'Amérique*. Ms, Collections particulières.

MORENAS, J. E. (1978). *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*. Genève : Slatkine Reprints.

MUNIER, C. (1996). *Petite vie de Tertullien*. Paris : Desclée de Brouwer.

NAU, E. (1855). *Histoire des caciques d'Haïti*. Paris : G. Guérin
<http://galenet.galegroup.com/servlet/Sabin>

- N'DIAYE, T. (2008). *Le génocide voilé : enquête historique*. Paris : Gallimard.
- NICOLAS, A. (1996). *Histoire de la Martinique., Des Arawaks à 1848*. Tome 1. Paris : Montréal : L'Harmattan
- NIORT, J.-F. (2015). *Le Code noir : idées reçues sur un texte symbolique*. Paris : le Cavalier bleu.
- ORTIGUES, M.-C. ET E. ORTIGUES (1999). *Œdipe africain*. Paris : L'Harmattan.
- PELLEPRAT, P. (1655). *Relation des missions de P.P. de la Compagnie de Jésus dans les isles et dans la terre ferme de l'Amérique méridionale. Avec une Introduction à la langue des Galibis sauvages de la terre ferme de l'Amérique*. Paris : S. Cramoisy et Gabriel Cramoisy. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.
- PLUCHON, P. (1982). (Dir). *Histoire des Antilles et de la Guyane*. Toulouse : Privat.
- POIRIER, J. (1952). *Les sociétés négro-africaines* in A. LEROI-GOURHAN et J. POIRIER, *Ethnologie de l'Union française*, t. 1, *l'Afrique*, Paris : PUF.
- PRUDENT, L.-F. (1980). *Des baragouins à la langue antillaise : analyse historique et sociolinguistique du discours sur le créole*. Paris : Éditions caribéennes.
- PRUDENT, L.-F. et BERNABE, J. (1980). *Historial antillais. La langue créole, contribution à la sociologie des langues antillaises*. Martinique, Société Dajani. Archives départementales de Martinique.
- PRUDHOMME, C. (2004). *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*. Paris : Cerf.
- RENAULT, A. (2012). *D'une île rebelle à une île fidèle : les Français de Santiago de Cuba (1791-1825)*. Mont-Saint-Aignan : Publications des universités de Rouen et du Havre.

- RENAULT, F., et DAGET, S. (1985). *Les Traités négrières en Afrique*. Paris : Karthala.
- REVERT, E. (1951). *La magie antillaise*. Paris : Éditions Bellenand.
- RUFFIE, J. (1976). *De la biologie à la culture*. Paris : Flammarion.
- RODNEY, W. (1970). *A history of the Upper Guinea Coast, 1545-1800*. Oxford, Clarendon Press.
- SACHOT, M. (2007). *Quand le christianisme a changé le monde*. Paris : Jacob.
- SARTRE, J.-P. (1949). *Situations. III, Lendemain de guerre*. Paris : Gallimard.
- SCHELLE, G. (1906). *Histoire politique de la traite négrière aux Indes de Castille contrats et traités d'Assiento: étude de droit public et d'histoire diplomatique puisée aux sources originales et accompagnée de plusieurs documents inédits*. 2 Vol. Paris : L. Larose et L. Tenin.
- SPIRO, M. E. (1972). *La religion, problèmes de définition et d'explication*. In *Essais d'anthropologie religieuse* de Bradbury, R. E., C. Geertz, V. W. Turner, E. H. Winter Paris : Gallimard.
- CHANVALON, J.-B. T. d. (1763). *Voyage à la Martinique, contenant diverses observations sur la physique, l'histoire naturelle, l'agriculture, les moeurs et les usages de cette île, faites en 1751 et dans les années suivantes, lu à l'Académie royale des sciences de Paris en 1761* Paris : C.-J.B. Bauche.
- THOMAS, L.-V. et R. LUNEAU (1995). *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées. Approche de l'univers religieux*. Paris : Stock.
- THOMAS, L.-V. LUNEAU, R. (2012). *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*. Paris : L'Harmattan.

TRILLES, H. (1931). *Les Pygmées de la forêt équatoriale*. Paris : Bloud et Gay.

SCHOELCHER, V. (1847). *Histoire de l'esclavage pendant les dernières années*. T2. Paris : Pagnerre.

ZAHAN, D. (1963). *La dialectique du verbe chez les Bambara*. Paris : Mouton.

ZURARA, G. E. (1960). *Chroniques de Guinée* Paris : Éd. Léon Bourdon, Mémoires de l'IFAN, n° 60, Dakar.

Articles de périodiques et autres :

ARCHIDIOCÈSE de Saint-Pierre et Fort-de-France <http://martinique.catholique.fr>

ATGIER, P. (1903). « Les Maures d'Afrique ». *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*. Année 1903 Volume 4 Numéro 1 pp. 619-623.

BARUS-MICHEL, J. « L'enjeu épistémologique en sciences humaines sociales, notamment en psychologie et en sociologie », *Les cahiers psychologie politique* (En ligne), numéro 10, Janvier 2007.

BASTIDE, R. (1968). « Religions africaines et structures de civilisation ». *Présence Africaine*, n°66, 1968.

BASTIDE, R. (1968). « Sociologie et psychanalyse ». Article publié dans la revue *The Human Context*.

BRETON, R. *Bulletin d'histoire et d'archéologie religieuse du Diocèse de Dijon*. 1895 Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France CHAUNU, H. et P. 1955-1960. *Séville et l'Atlantique...* 8 vo. Paris, 6, pp. 402-403.

BRETON J.-C. Faculté de théologie Université de Montréal. « Théologie et spiritualité : étrangères, rivales, ou partenaires ? » Traduction Jesuit School of Theology Graduate Theological Union, Berkeley.

CAUSSE, J.-D. « Le Sermon sur la montagne : critique freudienne et redéploiement éthique. Freud et le Sermon sur la montagne », *Revue d'éthique et de théologie morale* 2008/3 (n°250), p. 9-21. DOI 10.3917/retm.250.0009.

CHATILLON. M, FABRE. C et ROSEMAIN, J. (1982). « Messe en cantique pour les esclaves » (1763). *Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe*. N. 52.

CHAUDENSON, R. (2013). « Approche (historico-) linguistique des créoles des Mascareignes et des Seychelles », *Études océan Indien* |49-50 | 201. (01-10- 2016).

CHEMIN, A. (2014). « La parole est aux esclaves ».

<http://www.lemonde.fr/culture/article/2014/01/16/la-parole-est-aux-esclaves>

CLAUDE-FRANÇOIS, J. « Théologie de la libération et Realpolitik ». In: *Politique étrangère*, n°4 - 1984 - 49^eannée. pp. 893-905; doi : 10.3406/polit.1984.3417.

http://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1984_num_49_4_3417

COURTAUD, P. « Le cimetière, comme miroir de l'esclavage : approche archéologique. Le cimetière d'Anse Sainte-Marguerite (Guadeloupe) ». In *Situ*20 1 2013, mis en ligne le 12 février 2013, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://insitu.revues.org/10092> ; DOI : 10.4000/insitu.10092. 11-2016.

DEBIEN, G. (1967). « Christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles ». *Revue d'histoire de l'Amérique française*. Vol. 20, n°4, 1967, p. 525-555. <http://erudit.org/iderudit/302647ar>

DEBIEN, G. (1967). « Christianisation des esclaves des Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles (suite et fin) ». Revue d'histoire de l'Amérique française. vol. 21, n°1, 1967, p. 99-111. <http://erudit.org/iderudit/302647ar>

DUSSEL, E. (2012). Entretien a été conduit par Ermanno Allegri, directeur de l'agence d'informations ADITAL - Agence d'information Fray Tito pour l'Amérique latine et publié le 14 octobre 2011. 06-12-16.

DUPLEIX, A. Recteur honoraire de l'Institut catholique de Toulouse. « Rencontrer Jésus » <http://jesus.catholique.fr> 16-02-02.

DOUVILLE, O. (2012). « Pour une anthropologie clinique contemporaine ». Texte publié le 19 janvier 2012. Revue Mauss. <http://www.journaldumauss.net>

ESCAMILLA-COLIN, M. (1996). « La question des justes titres : repères juridiques. Des Bulles Alexandrines aux Lois de Burgos In : La conquête de l'Amérique espagnole et la question du droit ». Lyon : ENS Éditions, 1996. <http://books.openedition.org/enseditions/3542>. (14-12-2016).

GAUTIER, A. (200). « Les familles esclaves aux Antilles françaises, 1635-1848 ». Persée : Population, 55^e année, n°6, 2000. pp. 975-1001.

HALLAIRE, J. « Noms théophores chez les Sar in Afrique et Parole, Les Noms théophores ». 1, n° 39 - décembre 1972.

HERTZ, R. (1907). « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort » (in Année sociologique, première série, tome X, 1907). Version résumée. <http://www.anthropologieenligne.com>

HOPQUIN, B. « Le cimetière, miroir de l'esclavage ». <http://www.lemonde.fr/acces-restrict/planete/article/2010/11/12/>

HOUIS, M. (1966). Tome 6 n°2. pp. 88-97 ; Préalables linguistiques d'une « ethnologie des symboles » : à propos d'un livre de D. Zahan. In : L'Homme.

JAOUEN, R. « Le mythe de la retraite de Bumbilvun chez les Giziga du Nord-Cameroun ». In *La Nomination de Dieu, Afrique et Parole*, n° 33-34.

JOHNER, M. (1998). « L'éthique de Jésus : À propos du Sermon sur la montagne ». <http://larevuereformee.net/>

JULLIARD, A. « Quand Dieu souffle. », Archives de sciences sociales des religions. Juillet-septembre 2000, mis en ligne le 19 août 2009. [Http:// assr.revues.org/20217](Http://assr.revues.org/20217) 02 -10-2016.

KABASELE, F. (2000). « Les cultures africaines et le Christianisme : Peuvent-elles s'enrichir mutuellement ? Si oui, à quelles conditions ? »

LACAN, J. « L'Agressivité en psychanalyse ». Conférence prononcée à Bruxelles en mai 1948 au 11ème Congrès des psychanalystes de langue française, publiée dans la Revue Française de Psychanalyse, juillet-septembre 1948, tome XII, n° 2 pp. 367-388.

LAFARGUE, F. (1994). « Le Christ face aux religions traditionnelles », Fac-réflexion n° 28- septembre 1994.

L'ÉTANG, G. (2011). « Littérature martiniquaise et mythologie ». Le texte est la communication donnée au Deuxième congrès international des écrivains. 6-9 avril 2011.

L'HOËR, C. (2013). « Deux siècles jésuites en Amérique latine ». In Histoire. <http://www.valeursactuelles.com> Jeudi 28 mars 2013 (mis à jour le 28/03/2013 à 09 :04). 23-04-2016.

LE ROUX. Y. (2013). « Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française ». In Situ. Revue des patrimoines. Les patrimoines de la traite négrière et de l'esclavage.

MASSON, J. (1988). « Père de nos pères ». Documenta Missionalia. Editrice Pontificia Università Gregoriana Roma 1988 Facultas Missiologica – Pont.

NGALULA, J. (2008). « Session sur les religions traditionnelles africaines à Bukavu du 25 au 29 mars 2008 ».

NIORT, J.-F. (2015) « Esclavage et Réparations : Jean-François Niort répond à Danik I. Zandwonis » par Rédac Creoleways. <https://creoleways.com/2015/04/04/esclavage-et-reparations-jean-francois-niort-repond-a-danik-i-zandwonis/>

PETITJEAN-ROGET, J. (1985). « Archéologie de l'esclavage à la Martinique (1635-1660) » In : Dialogues d'histoire ancienne, vol. 11, 1985. pp. 738-752 ; Revue Persée.

PERROT-MINOT, S. (2015). « Le peuplement initial des Antilles ». Bulletin de la société d'histoire de la Guadeloupe. Janvier- avril 2015. Société d'histoire de la Martinique.

RABAIN, J.-F. (2010). « Freud ou Winnicott ? La place du père et de la mère dans la construction psychique ». <http://www.cndp.fr/magphilo/index.php?id=27>

ROTMANN, R. avec GLISSAN, É. Agriculture. Entretien « L'épreuve du bateau négrier : négativité totale et positivité absolue ». Paris, le 2 février 2006.

SACHOT, M. (2003). « Origine et trajectoire d'un mot : religion ». Ce texte est une version enrichie de la communication faite à Lyon, le 15 octobre 2003, lors de la première journée d'études « Laïcité, religion, raison », dans le cadre du cycle interuniversitaire 2003-2004 : « Laïcité et faits religieux aujourd'hui », organisé conjointement par l'Institut Européen en Sciences des Religions, le Rectorat de l'Académie de Lyon, les Universités Jean Moulin et Lumière, l'IUFM de l'Académie de Lyon et l'École Normale Supérieure de Lyon SHS.

SAINT-ARNAUD, G.-R. (2009). « Expérience du croire et praxis d'écoute ». SRL 6230. Université de Montréal. Automne 2009. Microprogramme, Séminaire du 04, décembre 2009.

TABARD, R. (2008). « Théologie des religions traditionnelles africaines ». Centre Sèvres | Recherches de Science Religieuse. - 96, no. 3, (2008) p. 327-342.

WILTORD, J. (2010). « Les békés : maîtres et pères ? » Texte de la conférence du 14 juillet 2010. Cénacle du Festival culturel organisé par le SERMAC de Fort-de-France.

Documents spécifiques (mémoire, thèses, textes d'archive) :

SÉJOUR, D. (2009), *L'éthique théologique de la libération de Enrique Dussel: une réponse à la morale dominatrice*. Mémoire de maîtrise présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.A. en théologie option « Éthique théologique »

MASSON-PERRIN, V. *Le statut du personnage dans l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*. Thèse de Doctorat. Littérature et civilisation française. Thèse dirigée par Madame C. Mayaux. Soutenue le 16 novembre 2006. 09/04/13.

NONONE, J. (2013). *Lecture d'une ambivalence identitaire de la société martiniquaise. Essai psychanalytique d'une aliénation*. Mémoire de maîtrise en Sc. des religions. Dirigé par Monsieur G.-R. Saint-Arnaud. Université de Montréal.

Annexes

Campagnes de traite négrière française au XVIIIe siècle.

Les expéditions partent pratiquement toutes de Lorient, centre opérationnel de la Compagnie des Indes. Les opérations se déroulent en général dans deux zones, la Sénégambie, lieu de la Compagnie d'une part, à partir des comptoirs de Gorée et du Sénégal, d'autre part, la côte de Guinée, à partir de Juda (aujourd'hui Ouidah, Bénin), lieu où les Français entrent en concurrence avec d'autres Européens. Il faut souligner la richesse d'informations sur les régions et sociétés visitées. Enfin, ces journaux regroupent une quinzaine de pays.

Avant de poursuivre, il convient de préciser que nous avons traduit, voire retranscrit les notes des journaux, il paraissait difficile de reporter le contenu tant la lecture y est laborieuse puisque nous avons à faire à du vieux français.

Campagne du Dauphin (1723-1724). - MAR/4JJ/27/7

Journal de bord de Pierre Chavy, 2ème pilote (original).

Campagne du *Dauphin*, armé par la Compagnie des Indes, capitaine Filhouse.

Route : Lorient, Guinée (Sestre, Juda), Martinique. Bâtiment désarmé à la Martinique en juin 1724 (vue 34). Retour en France sur l'*Américain* (vues 35 à 43).

Ce journal rédigé par le pilote P. Chavy, est *consacré à la Sainte Vierge pour Dieu*¹⁴⁷...

Le navire est armé à Lorient, monté de 22 pièces de canon, de 89 hommes d'équipage. Il quitte Lorient le 23 septembre 1723. Le pilote indique que le « poin de partence a été pris sur lisle de groix » dont il fera par la latitude et par la longitude.

Plus de deux mois après leur départ, le navire arrive le 6 décembre 1723 à Sieste. Il croise un navire anglais parti d'Angola depuis six mois. On distingue sur les hauteurs quelques cases de nègres. Dans la rade, plusieurs vaisseaux se côtoient, Anglais, Français, Portugais. (p.14). Des tirs de canons sont tirés pour la salutation.

¹⁴⁷ Souligné par nous.

Cette rade a été un point de ravitaillement en eau, en bois et en nourriture ; le tout se faisant à l'aide des canots ou des pirogues, permettant aux négriers de recevoir les captifs. Une fois le ravitaillement effectué, le navire quitte la rade de Sieste pour « Judas ». (p.15). La route ne s'est pas effectuée sans arrêt, par exemple, le 4 janvier 1724, le navire a appareillé près de terre : les Trois Caps, sur laquelle se dessinaient trois forts appartenant à des nations différentes, anglaises, hollandaise et danoise. (p. 19). Il n'y reste que quelques heures. Le 9 janvier 1724 à l'approche de « Judas », le pilote fait une description permettant d'avoir une idée du lieu :

« La meilleure remarque pour la rade de Judas est quand vous vené de la bande du Oüest rangé la terre à 1 $\frac{1}{2}$ que vous trouvée le fond de 10 12 et 14 B fable vous voyé le petit propos ou ils y á plusieurs arbres puis du petit propos au grand quelques palmistes ensuite vous trouvée les grands propos qui est aufsi une terre unis ou ils y á des bouquets de bois plus á lefte par ou on peut mieux reconoiste Judas c'est un morne elevé enterre qui peut estre à 4 $\frac{1}{2}$ e la rade de Judas ». (p. 20).

Le lundi 10 janvier, le navire a mouillé dans la rade de Judas où d'autres vaisseaux y étaient déjà. Une tente fut mise à terre. Le jeudi 13, les marchandises ont commencé à être débarquées à terre à la tente et ce, jusqu'au samedi 29 janvier ; l'approvisionnement en eau se fait en même temps.

Notons que lorsque des navires négriers se croisent, ils se saluent au moyen de tirs de canon, le nombre de tirs varie. Lorsqu'ils arrivent ou quittent la rade, ils saluent la terre de huit coups de canon.

Ne possédant pas de barracons, les captifs sont transportés en barque ou en canot au navire. Ainsi, le samedi 5 février 1724, il est monté à bord 102 nègres et négresses dont 62 nègres mâles et 38 négresses dont 2 ont leur enfant. Le samedi 19 février sont arrivés des captifs à bord au nombre de 47 nègres et 36 négresses. Le lundi 21 février 1724, sont arrivés sur le navire le nombre de 31 nègres et 4 négresses. Le vendredi 25 du même mois, arrivent sur le navire le nombre de 24 nègres, 3 négrillons, 7 négresses et une négrillonne.

Il a été dit que la traite consomme des hommes, aussi, entre le 5 février et le vendredi 11 février 1724, le rédacteur signale trois décès de matelots dont le premier pilote, ils souffraient d'une fièvre maligne.

Mais les captifs ne sont pas épargnés puisqu'entre la fin du mois de février et la mi-mars, on constate la mort de plusieurs noirs. Cela se passe avant une révolte que l'équipage sentait venir, ayant été sur leur garde depuis le 24 février.

Le samedi 4 mars, sont montés à bord 83 captifs dont 50 nègres, 25 négresses, 4 négrillons et 4 negrittes. Le jeudi 9 mars, deux noirs montent à bord et le 13 mars, le navire reçoit 18 nègres et 3 négresses, puis le soir il en est venu six nègres et 4 négresses.

Par la suite, tout ce qu'il restait dans la tente fut renvoyé à bord. Dans l'après-midi du mardi 14 mars, la tente retournait à bord. Ainsi, du 5 février au 14 mars, les captifs au nombre de 371 sont sur le navire, emprisonnés.

Il est dit que souvent les révoltes éclatent au moment où les captifs se rendent compte qu'ils s'éloignent de la terre. Ainsi, à 6h $\frac{1}{2}$ du soir, l'équipage se rend compte du début d'une révolte des nègres. Bien que des moyens aient été pris pour les apaiser dans l'entrepont, rien n'y fit. Les captifs se sont saisis de bâtons. L'équipage a dû demander de l'aide en tirant trois coups de canon. De fait, chaloupes et canots sont venus en renfort, armés ; ils ont tiré des coups de fusil maîtrisant la révolte et les révoltés. Ces derniers ont été enfermés, les écoutilles fermées, malgré cela, ils continuaient à manifester leur agitation. (p. 24).

Les panneaux ont été ouverts. Les nègres sont montés sur le pont, ils étaient au nombre d'une douzaine à continuer la mutinerie. Les matelots ont été obligés de descendre par derrière et de défoncer la cloison des captives pour pouvoir attraper les révoltés qui étaient à l'entrepont armés de bâtons et un, de harpons. Après les avoir saisis, on les a fait monter sur le pont, il y avait une dizaine de captifs blessés par des grenades. Un d'entre eux avait le poing coupé.

Par la suite, des personnes de la Santé sont montées à bord, le second capitaine, les nègres révoltés ont été châtiés. Il a été fait un exemple avec le captif au poing coupé, en effet, il a été pendu au bout de la vergue de misaine, plusieurs coups de fusil ont été tirés sur le nègre pendu qui a été donné par la suite aux requins.

Suite à la révolte du 14 mars, des nègres avaient été blessés. Ont-ils été soignés ? Leurs blessures étaient-elles graves ? Lors de la tenue du journal de bord, il est précisé "il nous est mort un negre qui avait été blefsé dans la nuit du 14 mars". Cela se passait le

mercredi 15 mars 1724. Et le samedi 18 mars, c'est l'appareillage et le départ pour les îles d'Amérique.

Par la suite, il y eut une autre tentative de révolte, qui fut rapidement maîtrisée. Un nombre relativement important de captifs mourait. Si certains étaient jetés par-dessus bord, nous constatons que beaucoup mouraient de maladie : petite vérole ou vérette. Ces maladies existaient-elles dans leurs pays respectifs ?

Le 3 mai, le vaisseau arrive à la Martinique. Une fois accosté et ayant déchargé son chargement de nègres, le navire a dû dégrayer complètement. L'équipage a eu la visite des autorités pour une inspection afin de savoir si le navire était capable de retourner en France. (p. 34). La Maréchaussée et les hommes de justice ont jugé que le navire n'était pas capable de retourner en France. En bonne et due forme ils ont tous signé un refus. Dès lors, l'équipage a été "distribué" sur les autres vaisseaux de la Compagnie.

Le retour s'est effectué sur le navire l'Américain.

Campagne de L'Africain (1724 – 1726).

Journal de bord de Jean Gautier, premier pilote (original).

Campagne de L'Africain, armé par la Compagnie des Indes, capitaine Lalande-Boulou-Ménard.

Route : Lorient, Sénégal, Gorée, Guinée (Sestre, Juda), Martinique, Lorient

Le journal de bord du navire L'Africain permet d'avoir une vue d'ensemble de la traversée. Il y est décrit, aussi bien le déplacement et ses directions, les rencontres faites comme celles des navires anglais, hollandais ou Maures, que les descriptions des paysages voire des fonds marins quand cela était possible surtout à l'approche d'un mouillage.

Le navire a quitté l'orient le 26 novembre 1724.

Fin janvier, l'équipage croise un vaisseau anglais qui a tiré un coup de canon à balle. Un canot est envoyé à bord de L'Africain afin de connaître leur identité, du lieu de leur départ, du lieu de leur destination, enfin, quel était leur charge. L'Africain quittait Saint-Louis pour la Guinée. Ils étaient chargés de marchandises pour leur "trette" (p.8). Les Anglais ont douté, du coup, le capitaine avait donné ordre de vérifier la cale et son contenu.

Sans doute, ce n'était pas la première fois que le pilote faisait la traversée, l'information qu'il donne laisse à comprendre qu'il connaît le lieu puisqu'il remarque des

buttes de sable qui ressemblent à des pigeonniers. Il y avait comme une rivière, dit-il, croyant que c'était la rivière du Sénégal (p. 15). Il arrive qu'il donne son opinion, ainsi, en tant qu'homme averti, dit-il, il faut prendre garde dès lors nous avons connaissance du petit palmiste, il faut mouiller la nuit, car si on ne mouille pas, il est possible de passer le Sénégal et il serait difficile de revenir tant le courant est fort et porte au loin. Nous avons à faire à des gens expérimentés.

Arrivés le 25 février, ils ont mouillé jusqu'au mardi 26 février à 3h du matin et ils ont longé la côte sénégalaise. La reconnaissance du lieu, c'est à dire le Sénégal, s'est faite par le pavillon du fort. Ainsi est-il recommandé de faire les signes d'assurance, en plus de mettre le Bâton du pavillon à l'endroit au-dessus de la barre du grand mât.

Ainsi, ils ont mouillé et tiré deux coups de canon, le fort ayant répondu par un coup. Puis ce fut une salutation de cinq coups de canon, le fort répondant par le même nombre de coups de canon.

Après avoir tiré un coup de canon comme à l'ordinaire, un canot a été envoyé à terre, afin d'apporter une lettre mentionnant que le Capitaine demandait du bois et de l'eau. La lettre a été remise à un Noir qui était venu à la nage. Puis, le navire est allé mouiller.

Mars.

Le dimanche 4 mars au soir, après avoir salué de 7 coups de canon, l'équipage a appareillé et ce fut le départ pour Gorée. Le lundi 5 mars, à l'approche des terres, le pilote explique, "que jay eu connaissance des mamelles du Cap vert qui sont deux mornes peu haut éloigné lundelautre..." À sept heures du soir, le navire a mouillé dans la rade de Gorée. Il croise un navire près à partir pour Saint-Domingue avec à son bord 120 négresses et 80 nègres.

Jeudi 8 mars, l'Africain quitte Gorée pour Judas en embarquant 20 Noirs pour le comptoir de Judas.

Pensant être à Sestre, un canot est mis à la mer, en vue de demander aux Noirs qui demeurent au bord de la mer quel était cet endroit. Un Noir leur a dit que c'était SESTRE où les Maures allaient mouiller pour la traite. De fait, ils ont mouillé et un canot a été envoyé à terre

Le navire se trouve à Sestre, il est question ici, de marchandage, comme l'expliquaient les auteurs Renault et Daget. Il est venu une quantité de pirogue apportant

du bois, d'autres des fruits, des patates pour traiter... dans une pirogue venue du Petit Baeha dans laquelle il y a deux grands Noirs : Capitaine Français et Capitaine Grisson, ils parlent quelques mots français et aussi anglais, mais, il est difficile parfois de les comprendre. Le pilote constate qu'il n'est pas recommandé de traiter affaire en ce lieu, car dit-il : " lamer iest toujours grossi et que le Noir sont fripon".

Ce mercredi 21 mars, en quittant Sestre, se dirigeait vers le vaisseau une pirogue dans laquelle se trouvait un noir qui désirait monter à bord en vue de servir d'interprète pour la traite.

Il est de coutume de saluer la terre à son approche. Ainsi, cinq coups de canon sont tirés à ce titre.

Le rédacteur nous informe que le navire arrive à la pointe basse de Sestre. Il n'y a pas d'arbre en vue, seulement quelques arbrisseaux au milieu des cases. Un peu plus au nord des cases, il y a un arbre très haut planté. La chaloupe est envoyée à la rivière afin de faire de l'eau ; des présents sont offerts au roi vêtu d'un habit rouge à boutons d'argent qu'on lui a donné. On lui remet également, un baril d'eau-de-vie, de la viande de bœuf salé, du pain et quelques bouteilles qui sont bues avec le roi, selon la coutume.

Il semble que le bois est important pour la navigation, le rédacteur note que le ravitaillement en chaloupe se fait deux fois par jours. Mardi 25 mars, le ravitaillement du bois s'est fait toute la journée. Cazalis est venu chercher son paiement, il a reçu entre autres, un fusil, quelques flacons d'eau-de-vie, de la viande et son certificat, ce qui se fait à l'ordinaire. C'est un Noir fidèle. Si nous nous référons à Renault et Daget, le certificat devrait correspondre à la validation de la présence de la tente de l'Africain sur les côtes d'Afrique

C'est le départ de Sestre pour Judas

Avril.

Lundi 9 avril, il est arrivé deux pirogues de nègres ou de Maures avec des esclaves. Il y avait un Noir qui s'appelle Capitaine Cabo, il voulait traiter ses esclaves pour de la poudre, mais aucune attention n'a été faite à ce sujet.

Le mardi 10 avril 1725 près du navire passe une pirogue, dont les occupants n'ont pas voulu monter à bord. Il y avait quelques esclaves qu'ils allaient traiter avec un Maure.

Vendredi 13 avril 1725, l'équipage prend connaissance du Fort Lamine. Ce fort est reconnaissable à son port. Il y a deux forts, l'un sur une montagne il semble grand, l'autre en bas est plus beau. Ils ont tous les deux pavillons hollandais. Il y avait 9 vaisseaux de Maures en mouillage.

L'Africain poursuit sa route. Il a une vue du Cap Cosse, il est grand, fort, blanc dans un enfoncement. L'Africain reste à distance. Il y avait 6 vaisseaux mouillés.

L'Africain a mouillé à Cap Cosse de 10h du soir à 5h du matin, l'état marin était d'un beau fond de sable. Le mercredi 18 avril 1725, c'est le départ du grand « popo ». Approche de Judas. Il sera possible de voir les vaisseaux en rade de Judas. Vendredi 20 avril, l'Africain a mouillé dans la véritable rade de Judas. Reconnaissance habituelle par les coups de canon tirés. Dans cette rade, d'autres expéditions y avaient mouillé ; des navires anglais mais aussi portugais. C'est en pirogue que deux responsables du navire se rendent à terre.

Samedi 21 avril. Les Noirs qui avaient été pris à Gorée ont été débarqués au comptoir de Judas. Dimanche 22 à bord d'un navire anglais, un Noir, afin d'échapper à sa captivité, se jette à la mer, il n'est pas si tôt tombé qu'un requin le coupe en deux

Vendredi 27 avril. La chaloupe est mise à terre. Une tente est installée à terre. Mardi 1er mai 1725, début du déchargement des marchandises.

L'expédition Duhaure de la Compagnie commandé par M. Chevalier pour Cayenne a appareillé avec 130 Noirs à bord. L'Africain a mis à terre des poudres réservées pour le comptoir. Dans cette rade, l'équipage fait une grande réserve d'eau.

Le mercredi 30 mai, est parti pour la Jamaïque, un vaisseau anglais armé de 40 canons, il avait à son bord 600 Noirs. Un navire portugais part pour Cayenne avec 130 noirs

Juillet.

Mardi 17 juillet 1725. Commande à prendre par le canot : 19 noirs, une négrette.

Par la chaloupe 34 noirs 5 négresses et un négrier. Le nombre est porté à 60

Le jeudi 19 juillet 1725, d'autres sont venus par la chaloupe et le canot, ils se répartissaient de la façon suivante : 18 noirs, 20 négresses, 10 négriers et 6 négrettes. Ils étaient 54 en tout.

Le dimanche 22 juillet 1725, L'Africain rencontre un bateau portugais qu'il avait vu plus tôt, ce dernier partait pour le Brésil avec un chargement à bord de 400 Noirs.

Il arrive parfois que le navire perde son capitaine. C'est le cas, le mardi 24 juillet, le capitaine du vaisseau est décédé. Il est enterré le mercredi 25 juillet. Ce même jour, 56 noirs et 13 négresses ont été transportés à bord par la chaloupe et le canot.

Prise d'esclaves par le canot : 19 Noirs, une négrette. Prise d'esclaves par la chaloupe : 34 noir, 5 négresses, un négrier, au total 60.

Un autre vaisseau est parti avec 500 noirs pour le cap français.

Entre le jeudi 19 et le dimanche 22 juillet 1725, le canot et la chaloupe ont chargé 18 Noirs, 20 négresses, 10 négrier et 6 négrettes qui font en tout 54 « pièces ». (C'est le terme employé, cela montre la qualité de l'individu noir)

Le dimanche 22 juillet, un vaisseau portugais avec un chargement d'environ 400 noirs part pour le Brésil.

Il arrive durant ces traversées que certains meurent par la fièvre ou toutes autres maladies, c'est le cas du capitaine du navire, pris d'une fièvre maligne, il est resté malade 7 jours, il décède le 24 au soir et il est enterré le 25 au fort. C'est tout un cérémonial qui suit, les vergues ont été mis en pantenne, signe de deuil, puis toutes les 1/2 heures un coup de canon est tiré, suivi au soleil couchant par 7 coups, le nombre total de coups de canon tiré est de 21 coups. Cela n'empêche pas la traite de se faire, puisque juste après, le canot et la chaloupe ont transporté 6 Noirs et treize négresses.

Août.

Vendredi 3 août 1725, mort d'un nègre de la petite vérette, qui a été jeté par-dessus bord.

Mardi 7 août, a eu lieu la vente des biens du capitaine Lalade-Boulou-Ménard.

Il arrivait aussi, que des navires se fassent tirer dessus. C'est le cas ici, suite aux tirs, on apprend que le feu avait pris dans les cages aux Noirs, que c'était les Portugais qui y avaient mis le feu, et voulaient également mettre le feu aux tentes de l'Africain, mais ils ont été repoussés par des coups de canon à balles. Les Noirs, déportés, enlevés sont concentrés dans un espace restreint, sans qu'ils sachent ce qu'il adviendra d'eux ni ce qui les attend, pour cause, dans une attaque comme celle-ci, beaucoup meurent, brûlés, des suites des blessures ou de maladies et sont par conséquent, jetés à la mer.

Mercredi 8 août 1725, tôt le matin, chaloupe et canot ramenaient à bord 47 Noirs, 11 Négresses, 14 Négrions, 3 négrettes.

Ceci illustre les propos des auteurs Renault et Daget quant à l'embarquement des Noirs. En effet, il semble que L'Africain n'embarque pas en une fois les noirs, mais en plusieurs fois, d'où leur longue présence en rade, par la même, cela signifie que les captifs ne restent pas sur terre à attendre que leur nombre soit satisfaisant, mais demeurent sur le navire, dans la cale. Contrairement à d'autres comptoirs, où les noirs sont regroupés en attendant d'être embarqués.

Samedi 11 août, mort d'un négrier, noyé par accident, en passant la barre, la pirogue a fait un gribou (elle a chaviré sur la barre). Le dimanche 12, un Noir meurt subitement. Il est à remarquer un nombre important de vaisseaux portugais partant pour le Brésil.

Samedi 18 août, une chaîne de Noirs attendait sous la tente, le canot et la chaloupe ont été envoyés pour les amener à bord, il y avait dans le canot, 6 noirs, 14 négresses, 4 négrettes et 1 négrier ; dans la chaloupe on compte 33 noirs et 4 négriers. Un 1/4 de "mally" pour les noirs

Le 20 août, il est mort un noir de la petite vérole. Le lendemain, un noir meurt subitement, sans aucune maladie.

Le mercredi 22, le second directeur et le gouverneur du fort sont montés à bord afin de faire une visite et faire le recensement des Noirs envoyés à bord qui sont au nombre de 102, soit : 70 Noirs, 16 négresses, 10 négrettes, 6 négriers

Le jeudi, un autre Noir meurt en se jetant à la mer. Le vendredi, il meurt un Noir de la petite vérole.

Après avoir récupéré la tente, le targon, l'Africain a mis pavillon en berne, il a tiré un coup de canon, le vaisseau s'appête à partir de la rade de Judas pour le Fort Saint-Louis sur les côtes de Saint Domingue. Il y a à bord 210 Noirs.

Vendredi 31 août mort d'un négrier de la petite vérole (vérole)

Octobre

Tout n'est pas toujours tranquille sur les vaisseaux, en effet, en dehors parfois, des attaques de vaisseaux étrangers, d'autres désagréments, comme des dégâts matériels : le problème de chaudière, qui, n'étant plus fonctionnelle, les noirs ont eu comme repas des biscuits. Ou encore, par exemple, le Mardi 9 octobre, un feu s'est déclaré. Plusieurs

planches ont dû être retirées et de l'eau est jetée sur le four en vue de d'éteindre le feu. Le four ayant été endommagé, les noirs ont dû manger des biscuits durant deux repas.

Nous sommes informés que, bien que, la terre soit en vue, il n'est pas possible de mouiller, car, il n'y a pas de fond.

Mardi 16 octobre 1725.

Alors qu'il n'est pas précisé quelles sont les personnes à bord, ici, il est mentionné que l'aumônier du navire a baptisé une négrette morte qui était toujours aux seins, elle a été incinérée. C'est la première fois, que nous prenons connaissance que le corps d'un Noir est pris en charge, autrement que jeter par-dessus bord à sa mort. Est-ce le fait que c'était une jeune enfant ?

Vendredi 26 octobre.

Les membres de l'équipage sont croyants, baptisés certainement, puisqu'en effet, "avons fait tout l'esquipage ensemble un veux à Notre Dame Delavement pour que le Saigneur et la St vierge nous donne bonvent". (p. 116). D'emblée, cette illustration répond à un paradoxe d'un côté on note la croyance religieuse, et en même temps, ils font la traite, ils tiennent en captivité des Africains pour la vente d'esclaves.

Novembre

21 novembre 1725, le canot est brûlé pour la chaudière des nègres. Jeudi 29 novembre, vue de la pointe nord de la Martinique

Décembre

Mardi 4 décembre, un procès-verbal a été dressé à l'Africain pour relâcher à la Martinique, alors qu'il n'y a plus de bois, et peu d'eau à boire pour l'entretien de l'équipage et des Noirs. Il y avait à ce jour, 3/4 de l'équipage malade du scorbut et le groupe de noirs, ce qui oblige à relâcher, il est difficile de tenir la mer faute d'alimentation pour les malades.

Mercredi 5 décembre, il est écrit : il est mort une négresse de mort subite.

Depuis le début du mois de décembre, il y a un nombre important de morts du scorbut. Jeudi 13 décembre, le bois faisant toujours défaut pour la chaudière des noirs, ces derniers ont eu des biscuits comme repas. Samedi 15 décembre, 3 morts du scorbut, deux nègres et un matelot

Mardi 18 décembre, prise de connaissance et vue de la terre de la Martinique.

Les mesures depuis le départ de Judas ont été corrigées.

Le mercredi 19 décembre, à 3h, ce fut le mouillage à Saint-Pierre. Il y a une reconnaissance de la Pointe du Carbet, et la pointe du Prêcheur.

Il y avait dans cette rade, 30 navires, "tant Bourdelais que Nantes, Bayones et Canadien".

Dimanche 23, après mouillage, c'est un tir de 11 coups de canon, avec le repérage de la terre des Anses d'Arlet, de la Point des Nègres.

Le lundi 24, le médecin du roi et les directeurs de la Compagnie sont venus à bord pour dresser la liste des malades et des Noirs. À leur départ, ils ont été salués de 9 coups de canon.

Le mardi 25, l'équipage malade dut être transporté à l'hôpital.

Janvier

Le mercredi 9 janvier 1726, le navire entre dans le cul de sac du Fort Royal. Le 27 avril 1726, partance du Cul de Sac de Fort Royal pour Lorient.