

Laënnec Hurbon

Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*

Paris, Karthala, 2000, 347 p. (bibliogr., illustr., cartes, annexes, index) (coll. « Mémoires d'Églises »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Laënnec Hurbon, « Philippe Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.15, mis en ligne le 24 octobre 2005. URL : <http://assr.revues.org/813>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/813>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

sommaire en privilégiant les questions méthodologiques relatives aux sources. On voit en effet s'affronter plusieurs approches d'historiens ou d'archéologues pour faire parler les matériaux : traces littéraires sur les monuments ecclésiastiques et les mosquées, céramiques, documents hagiographiques, récits de voyageurs, mais aussi l'impact des séismes comme le montre M. A. Taher (« Les séismes à Alexandrie et la destruction du phare »). Les céramiques étudiées par V. François proviennent principalement de deux dépotoirs où l'on peut apprécier l'origine des fragments retrouvés (de l'Espagne à la Chine) et le nombre de siècles attestés ; la localisation de ces dépotoirs renseigne sur les zones d'habitation *intra muros* mais aussi sur les niveaux de vie d'une partie de la population, capable d'importer ou de commercialiser des poteries plus chères que celles de la production locale. La contribution de R.-P. Gayraud, aussi sur les céramiques, insiste plus sur les liens d'Alexandrie avec les marchands génois ou vénitiens. Deux articles se répondent l'un l'autre : M. Martin rend compte des monuments chrétiens d'Alexandrie au XII^e siècle d'après Abū l-Makārīm alors que D. Behrens-Abouseif présente les caractéristiques de l'architecture musulmane de l'enceinte de la ville médiévale et de ses mosquées.

Trois contributions plus fournies et détaillées ressortent de l'ensemble : A. Martin (« Alexandrie à l'époque romaine tardive : l'impact du christianisme sur la topographie et les institutions ») récapitule toutes les sources de l'Antiquité tardive qui permettent d'évoquer la présence de monuments chrétiens, dans les divers quartiers de la ville. Ce que souligne ce spécialiste des œuvres d'Athanase d'Alexandrie et des premiers siècles du christianisme alexandrin, c'est la continuité entre les édifices chrétiens et les lieux de culte païens au cours du IV^e siècle. On aperçoit ainsi quelques aspects des grandes controverses théologiques à cette époque et la proximité des dignitaires ecclésiastiques avec les rouages du pouvoir. Malgré son étude magistrale *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome, École Française de Rome, 1996, particulièrement pp. 141 ss., A. Martin ne se lasse pas de revenir sur l'interprétation des textes, y compris apocryphes comme les *Actes de Pierre*, qui attestent de l'existence des monuments chrétiens d'Alexandrie ; par exemple, elle situe résolument les églises de Baucalis et de la Théonas dans la partie occidentale de la ville. On lira donc avec profit la contribution parfois divergente de J. Gascou (« Les églises d'Alexandrie : questions de méthode ») qui remet en question l'opinion commune sur la continuité des sanctuaires chrétiens par rapport à

leurs antécédents païens (en particulier le Mithraeum, le Cesareum et le Therapeum). Plus qu'A. Martin, J. Gascou tient compte des sources médiévales coptes et arabes, dans la reconstitution des traces historiques des monuments chrétiens. Il ranime le débat en plaçant les églises de la Theonas et des *Boukolou* à l'est de la ville. Plus important encore, c'est son sens critique dont il faut s'inspirer dans l'exploitation historique des sources papyrologiques et hagiographiques, car son approche de la topographie met en scène les querelles entre l'ouest et l'est de la ville à propos des antagonismes dans la vénération des martyrs chrétiens, les deux figures fondatrices de l'évêque Pierre d'Alexandrie et de Marc l'Évangéliste.

La contribution non moins significative de C.D. (« Alexandrie au XIII^e siècle. Une nouvelle topographie ») aborde le sujet délicat de la perte d'influence de la cité à la période médiévale. Tout en évoquant le rôle commercial du port d'Alexandrie, il met en relation le décentrement de la ville sur le plan administratif par rapport au Caire, avec l'établissement des édifices religieux de l'islam. Le choix du XIII^e siècle comme période d'étude lui permet de rendre compte des grandes mutations sociales liées à la vie religieuse, ainsi que la naissance de quartiers autour des lieux de rassemblement des nouveaux courants religieux, les *khanqāh* et les *ribāt*, les premiers étant proches du pouvoir politique, les seconds voulant manifester leur autonomie par rapport au pouvoir. On peut souhaiter que cette approche webérienne de la gestion du religieux en islam (voir déjà de Christian Décobert, *Le mendiant et le combattant, L'institution de l'islam*, Seuil, Paris, 1991) soit encore développée à propos d'autres périodes de l'histoire de cette cité, phare de la culture dans l'orient méditerranéen.

Jean-Daniel Dubois.

124.15

DELISLE (Philippe).

Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911. Paris, Karthala, 2000, 347 p. (bibliogr., illustr., cartes, annexes, index) (coll. « Mémoires d'Églises »).

Peu de travaux existent sur l'histoire religieuse des Antilles au XIX^e siècle, hormis la thèse de doctorat (soutenue en 1994) non publiée d'Agnès Thibault sur le rôle et l'action de l'Église catholique en Guadeloupe après l'abolition (1848-1911). L'ouvrage de P.D. vient enfin combler cette lacune. Il est en effet difficile de comprendre l'évolution culturelle et

politique actuelle des Antilles et de la Guyane si l'on ne perçoit pas qu'elle prend sa source dans les efforts considérables déployés au XIX^e siècle pour consolider leur appartenance au catholicisme. L'auteur commence par rappeler les conditions dans lesquelles se réalise l'abolition de l'esclavage entre 1815 et 1848 et comment elles déterminent les pratiques développées par les missionnaires. C'est sous la Monarchie de juillet que s'est créée la société française pour l'abolition et que s'affirme l'action de Victor Schoelcher contre l'esclavage, mais les rapports entre maîtres et esclaves sont encore régis depuis le retour de la France (en 1802 et en 1815) dans les colonies de la Caraïbe par le Code Noir de 1685, alors que Haïti était déjà indépendant depuis 1804 et continuait à obtenir le soutien de l'Abbé Grégoire.

Le clergé catholique aux Antilles et en Guyane, apprenons-nous, restera peu ouvert au mouvement abolitionniste qu'il considère comme « un ferment de désordre » (p. 30), d'autant plus que l'Église porte à cette époque un jugement résolument négatif sur l'Abbé Grégoire et sur la Révolution française en général. Ce n'est point cependant que les missionnaires aient eu une propension quelconque à soutenir l'institution esclavagiste, il y a même eu parmi eux de fervents abolitionnistes, tel l'abbé Dugoujon en Guadeloupe en 1845. L'obsession est plutôt à l'évangélisation des Noirs qui rencontre l'esclavage comme obstacle. Une évangélisation qui a eu comme visée d'éduquer les Noirs à la liberté, et qui de manière oblique laisse entendre que la colonie doit éviter de suivre l'exemple d'Haïti, devenue indépendante après une révolte générale. C'est justement une perspective de bout en bout « civilisatrice » qui sera mise en œuvre dans la stratégie d'évangélisation conduite par les trois principaux acteurs de l'Église au XIX^e siècle aux Antilles et en Guyane : les sœurs de Saint Joseph de Cluny, les frères de Ploërmel et les pères de la congrégation du Saint Esprit.

Au départ, les religieuses ont cherché à implanter des structures de pensionnats et de formation pour les filles des « planteurs », donc pour les « Blancs », mais dans la double visée de dégager des moyens financiers pour aider les établissements de la congrégation en métropole, et pour créer dans la colonie des élites capables de donner le bon exemple et d'entraîner le reste de la population (affranchis mulâtres et esclaves noirs) dans le sens de « la moralité ». L'expérience dirigée par la mère Anne-Marie Javouhey à Mana en Guyane est décrite comme une parfaite illustration de la mentalité dominante chez les missionnaires au

XIX^e siècle. À Mana en effet, la religieuse a tenté d'établir sur le modèle des célèbres Réductions du Paraguay des Jésuites une véritable « chrétienté », ce que l'A. appelle « un isolat chrétien » (p. 73), où les Noirs apprennent les rudiments du christianisme et le sens du travail en déchiffrant des espaces vierges mis à la disposition de la congrégation des Sœurs de Saint Joseph de Cluny. Auparavant la mère Anne-Marie Javouhey avait négocié avec les autorités métropolitaines les terrains de Mana en vue d'une colonisation « blanche ». Peu à peu, il fallait que la religieuse achetât des esclaves pour leur assurer une formation, les pousser à fonder des familles par le mariage chrétien et les rendre aptes au travail. Le point de vue ici n'est pas, tant s'en faut, de perpétuer l'esclavage ; il s'agit de produire le modèle d'une chrétienté exemplaire dans laquelle les esclaves apprennent à sortir de la corruption induite par l'état de servitude, sont christianisés et « éduqués » à la moralité (instruction, habillement, mariage etc...), la messe et la prière servant de moyens d'encadrement de la journée de travail. Inaugurée en 1836, l'expérience connaît, dix ans après, une série de contestations venues des planteurs autant que des administrateurs de la colonie qui pensent qu'avec l'abolition imminente on ne peut laisser se développer un espace hors de tout contrôle et soumis à l'autorité exclusive de la congrégation religieuse.

On se doute que tout le XIX^e siècle restera dominé par cette vision d'une Église qui se donne pour tâche « un encadrement renforcé de la population » (pp. 155-187), sans attaquer de front les préjugés de couleur hérités de l'esclavage, en encourageant même l'endogamie des « Blancs » et en n'acceptant qu'avec peine les enfants « naturels » et les enfants de couleur dans les pensionnats (pp. 242-243). Les élites de couleur ont ainsi fini par s'orienter de plus en plus vers un anticléricalisme. La fin du XIX^e siècle sera justement marquée par une lutte nourrie contre l'intervention des évêques et des religieux dans l'enseignement public. Plus l'Église défend un enseignement à références religieuses, plus la laïcité républicaine obtient du succès dans la population avide d'un accès sans entraves au système scolaire. Mais ce qui est paradoxal est l'engouement toujours débordant pour les dévotions chrétiennes très bien décrit par l'A.. Culte marial, pèlerinage, confréries pieuses connaissent un essor sans précédent. L'Église avait reçu en effet dès 1850 une nouvelle impulsion grâce à l'augmentation du clergé et à la création de séminaires.

En revanche, quand on évalue le bilan de cette évangélisation, on découvre avec

l'historien la persistance des « survivances africaines » ou des croyances et pratiques venues de l'Inde avec la nouvelle immigration indienne destinée à assurer le maintien du niveau de production de la période esclavagiste. Ce serait finalement un « catholicisme créole » qui aurait pris le pas dans les Antilles comme en Guyane, dans la mesure où l'Église a été un espace qui a rendu possible le maintien des croyances africaines : pèlerinages, culte des saints, dévotions mariales, culte des morts ont été annexés au service d'un écart culturel par rapport à la métropole. On regrette que l'A. ne se soit pas appesanti sur le concept heureux de « catholicisme créole » qui aurait la vertu de montrer ce que les populations des Antilles et de la Guyane ont fait du projet de re-construire sous les Tropiques une chrétienté mise à mal par la révolution française, la pensée républicaine et la laïcité.

L'ouvrage de P.D. est le fruit d'une recherche qui a eu un respect scrupuleux des sources. L'A. n'est pas cependant resté confiné dans le seul espace des départements français d'outre-mer ; il déploie de nombreuses comparaisons avec les autres pays de la Caraïbe (Haïti, la Jamaïque, Sainte Lucie ou Trinidad), grâce auxquelles le lecteur parvient à mieux cerner à la fois l'intégration des Antilles dans la région et l'évolution culturelle et politique spécifique qu'elles connaissent dans le cadre de la République française.

Laënnec Hurbon.

124.16

DUDOIGNON (Stéphane A.),
KOMATSU (Hisao), eds.

Islam in Politics in Russia and Central Asia (Early Eighteenth to Late Twentieth Centuries). Londres, Kegan Paul, 2001, XX+375 p. (bibliogr., index/glossaire, carte), (coll. « Islamic Area Studies »).

Résultat d'une collaboration franco-japonaise, le colloque, dont est issu le présent volume, s'est tenu à Tôkyô en 1999, à l'initiative d'une unité de recherche formée au sein d'un Islamic Area Studies Project de l'Université de Tôkyô. Seize intervenants – quatre Japonais, quatre Occidentaux et huit chercheurs venus de la Fédération russe – discutent ici des liens entre religion et politique à travers l'Asie centrale musulmane.

Donnée modestement en troisième titre, la contribution de l'organisateur français du colloque, S.A.D., riche d'une époustouflante bibliographie en toutes langues, doit être lue en introduction à l'ensemble des articles traitant du monde musulman anciennement sous

domination russe. Elle les éclaire en effet brillamment, grâce au point de vue très nouveau où elle se place, celui des liens entre renouveau religieux du XVIII^e au XX^e siècle et facteurs économiques. L'événement le plus notable dans l'histoire des communautés musulmanes de Russie à l'époque tsariste fut la création de l'Assemblée Spirituelle en 1788, ayant pour effet de détacher officiellement ces communautés de l'autorité spirituelle du calife ottoman, tandis que l'État russe essayait de créer un « clergé » musulman de même statut que le clergé orthodoxe. Il en résulta de vives discussions dans les milieux musulmans cultivés à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle sur le prélèvement et l'administration du *zakât* – une sorte d'impôt sur le revenu du croyant affecté au financement des institutions religieuses et pédagogiques des communautés : était-ce le clergé sous contrôle de l'Assemblée spirituelle qui en avait la charge, ou bien le croyant était-il libre d'attribuer son obole où bon lui semblait ? L'indépendance dont a joui chaque communauté en cette matière explique l'extrême diversité des situations, en fonction de l'importance des fortunes locales et de la densité du peuplement musulman, une hétérogénéité que l'uniformisation soviétique a ensuite fait oublier. Les sociétés caritatives musulmanes se développèrent après 1907, non seulement en Russie propre, mais aussi au Turkestan russe (et même dans les communautés des musulmans russes émigrés dans le nord-ouest du Turkestan chinois), grâce aux aumônes (*sadaqât*) que les fidèles avaient pris l'habitude de leur verser directement, sans la médiation du clergé. Le conflit bien connu entre *qadîmi* (traditionalistes) et *djadîdî* (modernistes) semble provenir de l'opposition des éléments religieux conservateurs à cette méthode financière beaucoup plus que d'un clivage purement idéologique. Au tournant du XIX^e et XX^e siècle, les imams de Russie d'Europe se trouvèrent en compétition, financière notamment, avec les jeunes instituteurs (*mu'allim*) éduqués dans les *maktab* (écoles musulmanes) réformées. Dans les Oural et la Moyenne-Volga, une nouvelle interprétation de la *shari'a* permit de légitimer les grandes fortunes personnelles, à condition que celles-ci soient mises au service de la communauté par un patronage direct des institutions islamiques modernisées. L'immense enrichissement au sein des communautés musulmanes de voisinage, les *mahalla*, contribua ainsi à la multiplication des mosquées et des institutions pédagogiques en dépendant, et, par voie de conséquence, des *mahalla* et des jeunes imams, loyaux envers leurs donateurs. En conclusion, la prolifération des imams à travers la Russie