

INTRODUCTION

Dans les années 1850, le missionnaire français Joseph-Michel Paret peint une esquisse d'une église rurale de la vallée du Mississippi, mettant en scène différents habitants d'une paroisse louisianaise. Si l'aquarelle paraît à première vue anodine, typique des villages du Sud américain de l'époque, elle cerne cependant les pourtours d'une société bien particulière. Sous les traits de crayon, l'église, de confession catholique, ouvre ses portes à la fois aux hommes et aux femmes de la paroisse, aux planteurs comme aux esclaves, aux Blancs comme aux Noirs. De par ses racines franco-hispaniques et son caractère catholique, la Louisiane des premières décennies du XIX^e siècle apparaît comme une entité unique au sein des États-Unis d'Amérique, majoritairement de culture anglo-protestante. Durant la première moitié du siècle, elle représente un terrain commun partagé à la fois par des catholiques et des protestants, par des Blancs et des Noirs, par des Américains, des Européens et des Afro-Américains. La Louisiane antebellum est donc le théâtre parfait pour étudier la rencontre entre catholicisme et esclavage¹.

Pour reprendre la formule de l'historien Peter Kolchin, il existe « de nombreux Suds » aux États-Unis, où les esclaves vivent une vie très différente selon qu'ils résident dans les régions de la Chesapeake, du Lowcountry ou du Deep South². Certaines sociétés esclavagistes, comme la Virginie et la Caroline du Sud, ont été plus étudiées que d'autres. La Louisiane a longtemps été mise de côté, ce qui explique que de nombreux fonds d'archives demeurent encore aujourd'hui peu ou pas explorés³. En dépit de la récente

1. D'origine latine, le terme antebellum est un mot anglais qui signifie « avant la guerre » (« *ante* » signifiant avant et « *bellum* » guerre), mais qui réfère spécifiquement à la période de l'histoire américaine précédant la guerre de Sécession et débutant après la guerre de 1812. Bien que l'on puisse se servir de l'expression d'avant-guerre (« *pre-civil war* »), le concept antebellum est porteur en lui-même d'une signification qui ne se traduit que difficilement en français et englobe une période beaucoup plus vaste que la décennie précédant 1860. C'est pourquoi le terme antebellum sera utilisé ici sans guillemets ni caractères italiques.

2. KOLCHIN Peter, *A Sphinx on the American Land. The Nineteenth-Century South in Comparative Perspective*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2003, p. 4. La Chesapeake renvoie à la région de la Virginie et du Maryland, alors que le Lowcountry englobe la Caroline du Nord et du Sud, la Georgie et la Floride et que le Deep South regroupe le Tennessee, l'Alabama, le Mississippi, la Louisiane, l'Arkansas et une partie du Texas.

3. Pour l'historienne Gwendolyn Midlo Hall, la négligence envers la Louisiane s'explique par la dispersion des archives entre la France, l'Espagne et les États-Unis, par leur langue de rédaction et par la faiblesse de leur mise en valeur. De nombreux documents n'ont pas encore été traduits, n'ont pas été indexés et n'ont pas été microfilmés. Voir les « Note on Sources » de HALL Gwendolyn Midlo, dans *Africans in Colonial Louisiana. The Development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992, p. 413-422. Depuis cette date, cependant, il faut remarquer que de nombreux efforts ont été

multiplication des travaux sur l'histoire de l'esclavage en Louisiane, peu d'auteurs ont porté attention aux esclaves durant la période antebellum, en particulier à leurs pratiques religieuses et aux rapports qu'ils ont entretenus avec le catholicisme.

A priori, puisque l'esclavage ne permet aucune affirmation de soi, qu'elle soit individuelle ou collective, il est facile de penser que l'esclave se trouve dépouillé de sa culture comme de sa personne. Pourtant, même dans un rapport constant de domination, l'esclave américain a bel et bien réussi à créer une culture distincte ; une culture négociée continuellement, jour après jour, et qui transparaît dans toutes les facettes de sa vie quotidienne, notamment religieuse, comme l'ont très finement démontré les historiens Albert J. Raboteau, John W. Blassingame et Sylvia R. Frey⁴. Paradoxalement, alors que les relations raciales se durcissent et se radicalisent aux États-Unis durant la période post-révolutionnaire (1783-1800), des pratiques religieuses propres aux esclaves apparaissent à travers tout le monde atlantique, que ce soit aux Antilles, au Brésil ou en Afrique⁵. Si ces communautés partagent des origines communes, elles proposent néanmoins des modèles culturels et religieux originaux – quoique tous liés au catholicisme – qui se distinguent les uns des autres, que l'on songe au vaudou, à la santeria ou au candomblé⁶. Les communautés esclaves catholiques de la Louisiane représentent notamment l'un de ces modèles.

La religion joue un rôle central dans la discussion, puisqu'elle prescrit, modèle et réglemente la vie sociale des esclaves, et qu'elle contribue à leur intégration par le biais de cadres

faits, avec succès, dans les différents centres d'archives, pour rendre plus accessibles les collections concernant la Louisiane des XVIII^e et XIX^e siècles.

4. BLESSINGAME John W., *The Slave Community; Plantation Life in Antebellum South*, New York, Oxford University Press, 1972; RABOTEAU Albert J., *Slave Religion: the "Invisible Institution" in the Antebellum South*, New York, Oxford University Press, 1978; FREY Sylvia R., *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
5. Dans les années 1970, des historiens se consacrent à l'étude du monde atlantique, qui devient un nouvel espace et objet historique. Les pratiques religieuses de certaines communautés esclaves brésiliennes, péruviennes et caribéennes ont d'ailleurs fait l'objet d'une analyse détaillée, notamment par MATTOSO Katia M. de Queiros, *To be a Slave in Brazil, 1550-1888*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1986 et TARDIEU Jean-Pierre, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1984.
6. Selon les historiens Bartolomé Bennassar et Richard Marin, « la plupart des Brésiliens d'origine africaine avaient adhéré profondément au catholicisme tout en l'ornant de dévotions traditionnelles, tel le culte des ancêtres, fondamental dans les religions bantoues », qui apparaît entre autres dans le candomblé. Voir BENNASSAR Bartolomé et Richard MARIN, *Histoire du Brésil, 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000, p. 162-163. Roger Bastide définit le candomblé à la fois comme « la religion des nègres de Bahia, les grandes fêtes données pour les Orisha [divinités yorouba, intermédiaires entre le dieu suprême et les hommes] et les sanctuaires où se célèbrent ces fêtes ». Voir BASTIDE Roger, *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations des civilisations*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, p. 562. La santeria, ou la religion des Orishas, désigne les pratiques religieuses afro-caribéennes qui ont émergé au XIX^e siècle à Cuba et qui proposent un syncrétisme avec les pratiques religieuses catholiques : « *Santeria continues to have a syncretistic and symbiotic relationship with Roman Catholicism. Given the nature of the religion and the persecution of the Roman Catholic Church, the leaders of Santeria used the iconography of the Catholic saints to preserve the identity and devotion of the spirits, of the Orishas.* » Voir KELLER Rosemary S., RUETHER Rosemary R. et CANTLON Marie, *Encyclopedia of Women and Religion in North America. Native American Creation Stories*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 736.

sociaux modelés par l'esclavage⁷. Créatrice de sens et de communauté, la religion catholique permet à l'esclave d'acquérir sa propre culture, une « culture noire », qui se développe dans le monde atlantique tout au long du siècle. Pour l'historien Donald R. Wright, avant d'étudier les communautés esclaves nord-américaines, il est essentiel de les replacer dans un monde atlantique beaucoup plus large et diversifié⁸. Cet ouvrage s'inscrit donc d'abord et avant tout dans une perspective atlantique, le système esclavagiste – et le catholicisme – étant commun à la fois aux mondes africain, caribéen et américain⁹. La comparaison s'avère essentielle pour quiconque étudie la Louisiane. Loin d'être un cas unique, coupé du monde, la Louisiane subit maintes influences des sociétés esclavagistes nord-américaines et caribéennes et est modelée sur les mêmes bases que bien d'autres sociétés de plantations¹⁰. Pourtant, contrairement aux sociétés esclavagistes du Brésil, du Pérou et de Saint-Domingue, qui constituent les acteurs clés du monde atlantique catholique des XVIII^e et XIX^e siècles, la Louisiane a été beaucoup moins étudiée¹¹.

Au début du XIX^e siècle, la Louisiane se retrouve à la confluence de deux mondes : celui de l'esclavage de plantations, dont les habitants parsèment les rives du Mississippi,

-
7. LOVEJOY Paul E., « Origines et identités des Africains d'Amérique », dans Livio SANSONE, Élisée SOUMONNI et Boubacar BARRY (dir.), *La construction transatlantique d'identités noires. Entre Afrique et Amériques*, Paris, Karthala/Sephis, 2010, p. 108.
 8. WRIGHT Donald R., « Recent Literature on Slavery in Colonial North America », *OAH Magazine of History*, vol. 17, n° 3, Colonial Slavery, avril 2003, p. 5. Plusieurs comparaisons entre différentes sociétés esclavagistes du monde atlantique ont été publiées depuis la fin des années 1960. Depuis celle de KLEIN Herbert S., *Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, notons celle de BERGAD Laird W., *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
 9. BERLIN Ira, *Generations of Captivity. A History of African-American Slaves*, Cambridge/Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 17.
 10. En 1947, l'historien Frank Tannenbaum, dans son ouvrage *Slave and Citizen. The Classic Comparative Study of Race Relations in the Americas*, Boston, Beacon Press, 1992 (1947), développait une thèse selon laquelle les conditions de vie des esclaves dans le monde atlantique variaient selon la culture de chaque colonie. Ainsi, selon lui, les colonies de l'Espagne, grâce aux préceptes catholiques, auraient proposé le modèle d'esclavage le plus humain, alors que les États-Unis protestants auraient développé le système esclavagiste le plus dur. Ainsi débutait la tradition des études comparatives entre les différentes sociétés de plantations. Bien vite, il apparut que la thèse de Tannenbaum ne pouvait que difficilement être appliquée à l'ensemble des régions esclavagistes et qu'elle proposait un modèle beaucoup trop simpliste et réducteur. Les colonies espagnoles, portugaises et françaises ont partagé avec les colonies britanniques et les États-Unis de très nombreux points communs, dans leurs systèmes de plantations, dans leurs perceptions des esclaves et dans leur traitement, indépendamment de leur confession religieuse. Par ailleurs, que les esclaves soient en terre catholique ou protestante, ils ont de tout temps résisté à leur asservissement. La Louisiane demeure toutefois le terrain d'enquête idéal, ayant successivement été une colonie française, espagnole, puis un territoire états-unien. Voir FUENTE Alejandro de la, « From Slaves to Citizen? Tannenbaum and the Debates on Slavery, Emancipation, and Race Relations in Latin America », *International Labor and Working-Class History*, vol. 77, n° 1, mars 2010, p. 154-173.
 11. Le concept d'un monde atlantique catholique est discuté par Allan Greer et Kenneth Mills dans leur chapitre « A Catholic Atlantic », dans l'ouvrage dirigé par CANIZARES-ESGUERRA Jorge et SEEMAN Erik R., *The Atlantic in Global History, 1500-2000*, Upper Saddle River (NJ), Pearson Prentice Hall, 2007, p. 3-20. Pour les auteurs, le monde atlantique est traditionnellement perçu d'abord et avant tout comme un monde de commerce et de migration. Si la traite négrière atlantique et la formation d'une diaspora africaine ont suscité bien des recherches dans les dernières décennies, la facette religieuse et culturelle du monde atlantique au XIX^e siècle demeure encore aujourd'hui fragmentaire et incomplète.

et celui de l'économie de marché, dont la ville de La Nouvelle-Orléans est l'épicentre. Dans l'historiographie traditionnelle, l'idée d'un monde rural de plantations s'est souvent opposée à celle d'un monde urbain de marchés d'esclaves. En dépassant cette simple opposition, il est intéressant d'explorer la vie religieuse, familiale et culturelle des esclaves à l'intérieur même de ces mondes. Quelle est la réponse religieuse des esclaves au système esclavagiste, tant à la ville qu'à la campagne? Si ce n'est de l'ouvrage de Gwendolyn M. Hall sur les esclaves ruraux d'une paroisse du XVIII^e siècle¹², les rares études disponibles sur les communautés esclaves de la Louisiane ont généralement été réalisées à l'échelle de La Nouvelle-Orléans¹³ – à partir des annonces de ventes et de fuites d'esclaves parues dans les journaux, des actes notariés et des manifestes de bateaux – durant la période coloniale¹⁴. Le monde rural des paroisses avoisinantes est pourtant crucial à la compréhension des communautés d'esclaves. Pour les historiennes Emily Clark et Virginia M. Gould, il est essentiel de comprendre les principales différences entre ces deux milieux, notamment dans une perspective d'histoire religieuse. Alors que Blancs et Noirs vivent dans une étroite proximité quotidienne en milieu urbain – se partageant marchés, commerces, églises et cimetières –, les liens entre les Blancs et les esclaves sur les plantations sont moins fréquents et plus ténus¹⁵.

-
12. HALL G. M., *op. cit.* Notons également l'étude de MALONE Ann Patton, *Sweet Chariot: Slave Family and Household Structure in Nineteenth-Century Louisiana*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992. D'autres se sont concentrées au développement et aux impacts économiques des plantations. Voir par exemple l'ouvrage de FOLLETT Richard J., *The Sugar Masters: Planters and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820-1860*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2005; ou celui de McDONALD Roderick, *The Economy and Material Culture of Slaves: Goods and Chattels on the Sugar Plantations of Jamaica and Louisiana*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1993.
 13. Pour une analyse détaillée de la population noire de La Nouvelle-Orléans, tant libre qu'esclave, voir entre autres les travaux de BLASSINGAME John W., *Black New Orleans, 1860-1880*, Chicago, Presses de l'université de Chicago, 2007 (1973); et de HIRSCH Arnold R. et LOGSDON Joseph (dir.), *Creole New Orleans: Race and Americanization*, Baton Rouge, Presses de l'université de l'État de la Louisiane, 1992.
 14. Un grand nombre d'historiens spécialistes de la Louisiane se sont consacrés aux régimes français ou espagnol, comme DAWDY Shannon Lee, *Building the Devil's Empire. French Colonial New Orleans*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; et LE GAUNEC Jean-Pierre, « Slave Migrations in Spanish and Early American Louisiana: New Sources and New Estimates », *Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association*, vol. 46, n° 2, été 2005, p. 185-209. Si plusieurs ouvrages réussissent à passer d'un empire à l'autre, en mettant l'accent sur les différences entre les régimes français, espagnol et américain, comme c'est le cas pour les ouvrages de INGERSOLL Thomas N., *Mammon and Manon in Early New Orleans. The First Slave Society in the Deep South, 1718-1819*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1999, SPEAR Jennifer M., *Race, Sex, and Social Order in Early New Orleans*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2009, et POWELL Lawrence N., *The Accidental City. Improvising New Orleans*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2012, peu d'études se concentrent spécifiquement sur la période antebellum.
 15. CLARK Emily et VIRGINIA M. GOULD, « The Feminine Face of Afro-Catholicism in New Orleans, 1727-1852 », *The William and Mary Quarterly*, vol. 59, n° 2, 3^e série, avril 2002, p. 431. Certains historiens vont pour leur part avancer que la proximité entre Blancs et Noirs se ressent davantage en milieu rural, sur les petites et moyennes plantations, où tous les bras disponibles sont requis pour assurer une compétitivité dans le marché du coton et du sucre. C'est du moins l'hypothèse qu'émet USNER Jr Daniel H. dans son chapitre « The facility offered by the country: the creolization of agriculture in the Lower Mississippi Valley », dans l'ouvrage de DAVID BUISSETERET et REINHARDT Steven G. (dir.), *Creolization in the Americas*, Arlington, University of Texas Press, 2000, p. 53. Si Usner affirme que la proximité entre Blancs et Noirs est plus importante en milieu rural, c'est qu'il pose principalement son regard sur la période espagnole et les premières années américaines,

Par conséquent, il apparaît primordial de proposer un modèle plus large, en intégrant plusieurs communautés esclaves, tant urbaines que rurales, par le biais d'un changement d'échelle géographique – en passant de la Basse-Louisiane à La Nouvelle-Orléans, et de La Nouvelle-Orléans à son hinterland¹⁶ – et en choisissant une échelle chronologique plus restreinte et beaucoup moins exploitée, soit en englobant la première moitié du XIX^e siècle, particulièrement entre 1803 et 1845. À partir de 1803, alors que la Louisiane et son clergé catholique tombent tous deux sous la juridiction états-unienne, l'afro-catholicisme hérité des traditions françaises et espagnoles s'enracine à travers toute la Louisiane et culmine dans les années 1840 avec, d'une part, la fondation de l'église Saint-Augustine¹⁷, emblème de la religion des Noirs libres et des esclaves de La Nouvelle-Orléans et, d'autre part, avec la fondation officielle de la communauté des Sœurs de la Sainte-Famille, un ordre religieux propre aux femmes de couleur libres¹⁸.

L'étude de cas proposée dans cet ouvrage compare donc la ville de La Nouvelle-Orléans à la paroisse Saint-Jean-Baptiste, deux milieux qui apparaissent comme des terrains d'enquête idéaux. Toutes deux fondées au XVIII^e siècle, dotées d'archives relativement complètes, les deux paroisses permettent de mener une étude portant sur toute la période étudiée et de comparer deux milieux, l'un urbain et l'autre rural, du même diocèse. Ce faisant, il est possible de comparer les communautés esclaves du centre avec celles appartenant à ses périphéries, en descendant à l'échelle des rues et des plantations. Les conditions de vie des esclaves dépendent beaucoup du milieu auquel ils appartiennent. Ainsi, un esclave aux champs connaîtra un sort tout à fait différent d'un domestique employé en ville. Une comparaison entre le milieu urbain de la ville de La Nouvelle-Orléans et le milieu rural de la paroisse Saint-Jean-Baptiste sera ici fort révélateur des multiples facettes que peut prendre la vie d'un esclave louisianais. Comme l'a récemment démontré l'histo-

alors que les plantations sont de taille modeste, qu'il n'y a pas beaucoup d'esclaves qui y travaillent, et que Blancs et Noirs travaillent souvent ensemble, côte à côte. La situation change toutefois dès la fin des années 1810. Comme le démontre l'historien Jean-Pierre Le Glaunec, en 1804, 37 % des esclaves de la paroisse Saint-Charles vivent sur des plantations de moins de 20 esclaves. Lorsque l'industrie sucrière prend son envol, le changement est radical. En 1820, moins de 13 % de ces esclaves vivent dans de petites plantations de moins de 20 esclaves. Il n'en demeure pas moins, toutefois, que la proximité y est plus apparente que dans les colonies de la Jamaïque et de la Caroline du Sud, où se concentrent d'énormes plantations. Voir LE GLAUNEC Jean-Pierre, « *Un Nègre nommé [sic] Lubin ne connaissait pas Sa Nation* »: *The Small World of Louisiana Slavery* », dans Cécile VIDAL (dir.), *Louisiana. Crossroads of the Atlantic World*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 118-120.

16. Des mots allemands « *hinter* », qui signifie « derrière », et « *land* », qui signifie « pays », un hinterland désigne un arrière-pays, une zone d'influence et d'attraction économique d'une ville portuaire.
17. COSSÉ-BELL Caryn, « French Religious Culture in Afro-Creole New Orleans, 1718-1877 », *U.S. Catholic Historian*, vol. 17, n° 2, printemps 1999, p. 12; et CARAVAGLIOS Maria G., *The American Catholic Church and the Negro Problem in the XVIII-XIX Centuries*, Charleston/Rome, Ernest L. Unterkoefler, 1974, p. 88. Malgré le fait que l'église soit dédiée à Saint Augustin, patron de la congrégation des Ursulines qui ont offert au diocèse le terrain pour y bâtir l'église (BAUDIER Roger, *The Catholic Church in Louisiana*, La Nouvelle-Orléans, A. W. Hyatt, 1939, p. 365), il semble que la forme anglicisée « Saint-Augustine » se soit imposée autant dans l'historiographie francophone que dans ses textes fondateurs. Ainsi, alors qu'il dresse l'état du diocèse de La Nouvelle-Orléans en janvier 1851, M^{sr} Blanc liste « l'Église St. Augustine » (collection « Papiers administratifs du rév. Antoine Blanc » [ci-après PAAB], archives de l'archevêché de La Nouvelle-Orléans [ci-après AANO]). C'est pourquoi cette formulation, bien qu'inexacte, sera utilisée.
18. CLARK E. et GOULD V. M., *op. cit.*, p. 412.

rienne Marjorie Bourdelais, en prenant à partie les travaux de Jacques Revel, « les études récentes ont mis en évidence l'intérêt heuristique du changement d'échelle dans l'analyse historique en général¹⁹ ». C'est ce que propose cet ouvrage, en exploitant la richesse archivistique de la ville de La Nouvelle-Orléans et de la paroisse Saint-Jean-Baptiste.

Les années couvertes représentent aussi une phase d'adaptation importante pour l'Église catholique de la Louisiane. Étrangement, peu de travaux portent sur cette phase si riche de son histoire. Pourtant, à La Nouvelle-Orléans comme dans la paroisse Saint-Jean-Baptiste, les esclaves sont entrés en contact de manière régulière avec le catholicisme. Il est donc pertinent d'évaluer la rencontre entre les esclaves et l'Église catholique de la Louisiane selon un véritable « jeu d'échelles²⁰ ». C'est en variant et en combinant les échelles d'observation, en passant d'une perspective macro-historique à une perspective micro-historique, qu'il est possible d'obtenir une vue d'ensemble de l'expérience religieuse des esclaves de la Louisiane et, ainsi, de répondre à plusieurs questions. Comment les prêtres et les missionnaires louisianais interagissent-ils avec les esclaves, et que ressort-il de ces interactions? Quels rôles jouent les sacrements chez les esclaves? Et comment les propriétaires influencent-ils leur vie religieuse? Le glissement dans la recherche, en passant de La Nouvelle-Orléans à la paroisse Saint-Jean-Baptiste, permet de répondre à plusieurs autres questions. Existe-t-il des distinctions entre les pratiques religieuses des esclaves en zones urbaines et rurales? Comment les propriétaires – de par leurs pratiques religieuses, leur origine et leur langue – peuvent-ils influencer la culture religieuse de leurs esclaves? En somme, qu'est-ce qui influence la pratique religieuse des esclaves en milieu urbain et en milieu rural?

Tenter de définir les pratiques religieuses des esclaves en Louisiane, qui n'ont guère écrit sur eux-mêmes, est une tâche peu aisée. Comment écrire l'histoire religieuse d'individus qui n'ont laissé que peu ou pas de traces? Que sait-on, ou que peut-on savoir, de la vie quotidienne d'individus qui n'ont pas témoigné par écrit de leurs croyances? Cet enjeu d'écriture est crucial lorsque l'on étudie la culture et les pratiques religieuses des esclaves. Comment évaluer les impacts du mouvement missionnaire catholique chez les esclaves de la Louisiane? Comment mesurer l'adhésion des esclaves aux discours, aux principes et aux croyances catholiques? En d'autres mots, comment savoir si les esclaves ont véritablement pratiqué les rites et sacrements catholiques? Certaines archives, comme la correspondance des prêtres et des missionnaires, peuvent fournir des indices sur les pratiques religieuses des esclaves. Elles dévoilent les perceptions qu'avait le clergé des esclaves catholiques et de leur participation au sein de l'Église. Il s'agit toutefois d'un monologue; ces documents révèlent les impressions et le travail des prêtres, mais laissent dans l'ombre ce que les esclaves en pensent réellement. Ces derniers demeurent des acteurs marginaux, qui n'ont aucun droit de parole et qui n'ont laissé que peu d'écrits les concernant.

Les témoins silencieux de l'histoire représentent d'ailleurs un enjeu d'écriture important depuis la fin des années 1970, alors que les sciences sociales se dotent d'approches

19. BOURDELAIS Marjorie, *La Nouvelle-Orléans. Croissance démographique, intégrations urbaine et sociale (1803-1860)*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 266. L'auteure utilise les ouvrages de REVEL Jacques (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Seuil, 1996; et de LEPETIT Bernard, *Les villes dans la France moderne (1740-1840)*, Paris, Albin Michel, 1988.

20. REVEL J., *op. cit.*, p. 89.

sociologiques et anthropologiques pour permettre un retour à une certaine forme de récit qui s'intéresse aux individus et à leur rôle dans la société²¹. Les historiens se mettent « en quête de la parole vierge des individus aux identités minoritaires, une parole qui viendrait rétablir la vérité sur une série d'événements traumatisants²² ». Ces « silencieux de l'histoire », que « l'historiographie avait jusque-là délaissés », sont désormais placés à l'avant-plan de la scène²³. Pour l'historienne Arlette Farge, afin de réussir à faire parler les exclus et les marginaux au sein d'une micro-histoire, il faut « interroger autrement les sources, travailler sur le silence des sans aveu et non sur les discours bavards et autorisés²⁴ ». Le même processus de recouvrement a eu lieu aux États-Unis au cours des dernières décennies, alors que l'historiographie s'est attachée à réécrire l'histoire « par le bas », en se concentrant sur l'histoire de l'« autre moitié », la classe sociale au bas de l'échelle qui regroupe pauvres, malades, ouvriers en tous genres et esclaves²⁵. Plusieurs historiens se sont heurtés aux mêmes problèmes méthodologiques qui transparaissent ici, en tentant de « révéler l'inconnu dans une histoire trop (mal) connue²⁶ ». Pour surmonter cet écueil, il faut d'abord reprendre des archives déjà connues sous de nouveaux angles et sous de nouvelles perspectives et questionner de nouvelles sources.

Pénétrer une communauté esclave demeure sans doute l'un des défis les plus laborieux pour un historien. Il faut reconstruire la société dans laquelle ils ont évolué et user de sources extérieures pour tenter d'appréhender leur perception de leur propre spiritualité. Lorsque les esclaves entrent en contact avec des institutions, qu'elles soient gouvernementales, municipales, judiciaires ou religieuses, les archives qui en résultent offrent l'opportunité de capturer certains traits²⁷. Les registres paroissiaux permettent ainsi de découvrir d'importantes facettes de la vie religieuse, culturelle et familiale des esclaves louisianais. S'ils livrent des données quantitatives sur le taux de participation des esclaves aux sacrements catholiques, particulièrement au baptême et à l'enterrement, ils permettent également d'en apprendre davantage sur les réseaux familiaux et extra-familiaux de l'esclave, tout comme sur ses caractéristiques personnelles.

Si l'adhésion personnelle de l'esclave au catholicisme demeure fort difficile à mesurer, le croisement de certaines archives permet de pénétrer à l'intérieur du monde des esclaves et de dresser un portrait de leur religion vécue, ou du moins d'esquisser un tableau de leurs pratiques religieuses. Des registres paroissiaux à la correspondance ecclésiastique, en passant par les récits de voyage, les récits de vie d'anciens esclaves, les inventaires

21. CHARTIER Roger, *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 89.

22. ARTIÈRES Philippe et KALIFA Dominique, « Présentation. L'historien et les archives personnelles : pas à pas », dans Philippe ARTIÈRES et Dominique KALIFA (dir.), *Histoire et archives de soi*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 10.

23. *Ibid.*

24. FARGE Arlette, *Vivre dans la rue au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1979, p. 10.

25. Voir entre autres SMITH Billy G., *The "Lower Sort": Philadelphia's Laboring People, 1750-1800*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1994, et NEWMAN Simon P., *Embodied History. The Lives of the Poor in Early Philadelphia*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2003.

26. PLONGERON Bernard (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualités dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, actes du colloque, Chantilly 27-29 novembre 1986, Turnhout, Brepols, p. 8.

27. SCHWARTZ Stuart B., *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1992, p. 137.

après décès de propriétaires d'esclaves et les écrits officiels, les archives de la Louisiane offrent ainsi la possibilité de rebâtir une partie de l'univers des communautés esclaves catholiques²⁸. Bien que l'existence d'une communauté afro-catholique à La Nouvelle-Orléans dans la première moitié du XIX^e siècle demeure incontestable, le principal objectif de cette étude consiste toutefois à cerner l'évolution de cet afro-catholicisme entre 1803 et 1845, et de voir comment et pourquoi les esclaves de La Nouvelle-Orléans et de la paroisse Saint-Jean-Baptiste se sont tournés vers la religion catholique pour en faire une facette de leur propre culture.

Afin d'être en mesure d'analyser la réponse religieuse des esclaves de la Louisiane au système esclavagiste et de comprendre leur perception et leur participation au catholicisme, il importe d'abord de dresser le portrait de la Louisiane, de décrire l'univers des esclaves à la ville de La Nouvelle-Orléans (chapitre I) et, à une autre échelle, celui des esclaves de la paroisse Saint-Jean-Baptiste (chapitre II). À la suite de cette reconstruction, il est essentiel de décrire le monde tour à tour plus petit et plus éclaté de l'Église catholique (chapitre III). Le regard se porte ensuite sur la rencontre et les relations qui se tissent entre le clergé et les esclaves (chapitre IV), puis sur l'analyse de la participation des esclaves dans les actes de baptêmes et les actes funéraires (chapitre V) et, enfin, sur la fonction particulière que revêtent pour eux le mariage et le parrainage (chapitre VI). Grâce à l'analyse des actes de baptêmes et de sépultures des esclaves de la cathédrale Saint-Louis de La Nouvelle-Orléans et de l'église de la paroisse Saint-Jean-Baptiste entre 1805 et 1845, une étude de cas comparative entre un milieu urbain et un milieu rural peut ainsi être conduite, afin de tenter d'interpréter les pratiques religieuses des esclaves catholiques de la Louisiane.

28. Le concept de communauté, élaboré par BLOSSINGAME John W. dans son ouvrage qui a fait autorité, *The Slave Community*, et repris en 1973 par RAWICK George P. dans son étude *From Sundown to Sunup. The Making of the Black Community*, Greenwood Pub. Co., 1973, est au cœur des travaux relevant de la nouvelle histoire sociale des années 1970-1980. Blossingame définit la communauté comme l'environnement premier des esclaves, qui lui confère des règles éthiques, une coopération, une assistance mutuelle et une solidarité noire (p. 41). Blossingame et Rawick développent le concept de communauté au moment où d'autres, dont GENOVESE Eugene D., dans son ouvrage *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York, Vintage Books, 1976 [1972], mettent en avant le concept d'« agency », c'est-à-dire le degré d'autonomie des esclaves et les actions qu'ils mènent pour démontrer leur volonté d'indépendance (sur la question, voir l'article de JOHNSON Walter, « On Agency », *Journal of Social History*, vol. 37, n° 1, Special Issue, automne 2003, p. 113-124). Plus récemment, plusieurs historiens ont reproché au concept de communauté d'être trop universel et homogène et de ne pas prendre en considération les intérêts divergents des esclaves, notamment entre les esclaves des champs et les esclaves domestiques. Anthony E. Kaye, dans son ouvrage *Joining Places. Slave Neighborhoods in the Old South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, préfère plutôt parler des quartiers d'esclaves et des relations de voisinage, regroupant de manière géographique les esclaves des plantations qui se voisent. Selon Kaye, cet espace suffit aux esclaves pour développer des réseaux familiaux, culturels et de solidarité et pour construire leur propre société (voir p. 4). Si le concept de voisinage permet une analyse en milieu rural, il n'en est pas de même en milieu urbain, où les esclaves de plusieurs quartiers, voire de plusieurs villes et paroisses, peuvent se côtoyer. Le concept de communautés, dans sa pluralité, répond mieux à ce phénomène, puisqu'il ne comporte pas d'espace bien défini et que ses frontières demeurent poreuses. Il offre également l'avantage de rassembler un groupe d'individus selon des intérêts bien spécifiques, notamment en regard de leur appartenance religieuse. Pour approfondir l'évolution du concept de communauté, voir le chapitre de PENNINGROTH Dylan C., « My People. My People. The Dynamics of Community in Southern Slavery », dans Edward E. BAPTIST et Stephanie M. H. CAMP (dir.), *New Studies in the History of American Slavery*, Athens, University of Georgia Press, 2006, p. 166-176.