

Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe



Trinidad à la fin du XIX^e siècle vue par un missionnaire français de l'ordre des dominicains. Analyse du « journal » du père Cothonay

Jacques Adélaïde-Merlande

Numéro 129, 3e trimestre 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1043138ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1043138ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société d'Histoire de la Guadeloupe

ISSN

0583-8266 (imprimé)

2276-1993 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Adélaïde-Merlande, J. (2001). Trinidad à la fin du XIX^e siècle vue par un missionnaire français de l'ordre des dominicains. Analyse du « journal » du père Cothonay. *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, (129), 5–18. <https://doi.org/10.7202/1043138ar>

Trinidad à la fin du XIX^e siècle
vue par un missionnaire français
de l'ordre des dominicains
Analyse du « journal » du père Cothonay

par
Jacques Adélaïde-Merlande

(Communication présentée à la 33^{me} conférence de l'Association des historiens de la Caraïbe.)

En 1893 est édité, à Paris, un ouvrage intitulé *Trinidad, journal d'un missionnaire dominicain des Antilles anglaises*. L'auteur en est le révérend père Marie-Bertrand Cothonay. Comme il se doit, l'ouvrage a reçu l'approbation de maîtres et lecteurs en théologie de l'ordre des Frères Prêcheurs, c'est-à-dire les dominicains, et du provincial du même ordre, le 2 juillet 1892. « Nous croyons, est-il écrit dans cette approbation, qu'il [l'ouvrage] peut intéresser et édifier ses lecteurs en leur faisant connaître cette terre lointaine de Trinidad, appelée à bon droit la perle des Antilles. »

Pourquoi Trinidad et pourquoi un dominicain ? Une préface du R. P. Ch.-Anatole Joyau, également de l'ordre des dominicains et éditeur de l'ouvrage, nous apporte des précisions sur l'implantation religieuse catholique à Trinidad. « Port-d'Espagne, est-il écrit, est le centre d'un archidiocèse comprenant toute l'île de Trinidad et quatre autres petites îles anglaises : Sainte-Lucie, Saint-Vincent, la Grenade et Tobago. » (p. 5) ¹.

L'archevêque, Monseigneur Flood, est un dominicain, sujet britannique. Ce sont également des dominicains qui constituent une partie du clergé. Ils viennent de la province ecclésiastique de Lyon ; mais il y a aussi présence de sept ou huit prêtres de la congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie et une vingtaine de prêtres séculiers (n'appartenant pas à un ordre) « recrutés un peu partout », français ou d'autres nationalités, cela n'est pas précisé. (p. 5)

1. Les indications de page renvoient à l'édition originale de 1893.

« Le clergé indigène, reconnaît l'auteur de la préface, manque à peu près jusqu'à ce jour. » (p. 5) Au total, il y aurait une cinquantaine de prêtres pour une population évaluée à 200 000 âmes. Les dominicains, au sein de ce clergé, jouent un rôle important : ce sont les desservants de la cathédrale, paroisse principale du Port-d'Espagne. À cette cathédrale, ils ont ajouté deux nouvelles églises, Notre-Dame du Rosaire et le Sacré-Cœur.

Les religieuses sont également présentes : sœurs de Saint-Joseph de Cluny à Port-d'Espagne, San Fernando, Arima ; leur nombre est évalué à 80 par le père Joyau. Les religieuses dominicaines se trouvent dans quatre couvents. L'un d'eux est spécialement voué au service d'une léproserie, à Cocorite, à 5 km de la capitale.

On ne saurait s'étonner de cette présence catholique et française. Trinidad a d'abord été colonie espagnole (ce qui est rappelé dans la préface) et ce jusqu'en 1797, et fortement marquée par une influence française ¹

L'auteur de la préface apporte quelques renseignements sur le R. P. Cothonay et sur les raisons de la publication du *Journal*. Cothonay – honoré du sacerdoce – et au début, semble-t-il, de sa carrière ecclésiastique, a quitté sa patrie pour aller travailler à l'évangélisation de Trinidad. Une évangélisation, on ne nous le cache pas, moins périlleuse que celle de l'Extrême-Orient, et plus aisée du fait que le missionnaire n'a pas à apprendre « une langue [le chinois] qui diffère du tout au tout de nos idiomes européens » (p. 10). Dès le soir de son débarquement, il peut confesser, prêcher, faire le « catéchisme ». Le R. P. Joyau reconnaît d'ailleurs que le gouvernement anglais ne met aucun obstacle à cette action catholique : « Il sait à l'occasion subventionner nos écoles et nos hôpitaux. » (p. 6)

Envoyé à Trinidad en 1882, Marie-Bertrand Cothonay est appelé au bout de trois ans à diriger la mission. Il a voulu, dès son arrivée en octobre 1882, faire part à ses anciens condisciples de ses impressions trinidadiennes sous forme de lettres : la première est datée du 25 octobre. Il ne s'agit donc pas de lettres intimes, mais de lettres destinées à un public (elles sont adressées aux « pères et aux frères de l'ordre des dominicains) et il nous est dit (p. 7), qu'elles « obtinrent grand succès auprès de ceux à qui elles s'adressaient ». D'où l'idée, peut-être après la nomination de Cothonay à la tête de la mission, de les réunir sous forme de journal.

Le R. P. Joyau ne cache pas la volonté, ou plutôt la finalité de propagande à des fins colonisatrices – « peut-être ces récits inspireront-ils à de vertueux colons la pensée d'aller exploiter quelques coins de ce sol plantureux ? » – et évangélisatrice – « peut-être... feront-ils germer dans le cœur de jeunes ecclésiastiques le généreux dessein de se consacrer à l'évangélisation des insulaires trinidadiens ? » (p. 9)

Le journal, tel qu'il a été édité, est divisé en quatre parties : la première va d'octobre 1882 à janvier 1884. Elle correspond pour l'essentiel au séjour du P. Cothonay à Port-d'Espagne (comme il l'écrit constamment) et dans ses environs, Saint-Joseph d'Oruna (ancienne capitale de l'île), vallée de Maracas, îlot de Gasparie (aujourd'hui Gaspar Grande).

1. Voir à ce sujet l'ouvrage de Bridget Brereton, *A History of Modern Trinidad (1783-1962)*, Heinemann, 1981.

La deuxième partie va de janvier 1884 à janvier 1885. Le R. P. Cothonay va alors desservir le district de San Fernando, Naparima, au sud-ouest de Trinidad. Il se rendra notamment (en excursion) au lac de bitume de la Brea et sur la côte sud de l'île, à Moruga et au quartier de la Lune (terminologie française)

La troisième partie couvre la période qui s'étend de janvier à octobre 1885. Elle correspond au retour du R. P. Cothonay à Port-d'Espagne. Il se rend occasionnellement dans des paroisses voisines. Au début d'août 1885, il se rend à la mission dominicaine des Princes Town, près de San Fernando, mais à la mi-août, il est de nouveau à Port-d'Espagne. Cette partie comporte des passages sur l'histoire religieuse de Trinidad à l'époque espagnole.

La quatrième partie va d'octobre 1885 au début de février 1888 ¹. Le R. P. Cothonay, qui est toujours implanté à Port-d'Espagne, fait un bref séjour dans l'îlot de Chacachacare à l'entrée du golfe de Paria, se rend sur la côte nord de Trinidad au village de Toco, et également à Sans-Souci et Matelote. Et surtout, il se rend à Saint-Vincent, via la Grenade et les Grenadines : il note que « le port de Saint-Georges est vaste, profond et bien abrité » (p. 416). Chargé de préparer les chrétiens à la confirmation que doit ultérieurement donner l'archevêque de Port-d'Espagne, il séjourne à Saint-Vincent pendant un mois.

Pas de déplacements et excursions du R. P. Cothonay en revanche sur la côte orientale de Trinidad, où pourtant existait une implantation catholique. ²

Le père Cothonay est avant tout un missionnaire et c'est d'un point de vue de missionnaire qu'il envisage la réalité de Trinidad. Ce qui l'intéresse d'abord, ce sont les conversions. Il ne manque pas de rappeler celles qu'il a pu faire, parfois *in extremis*. Ainsi, le baptême d'un « coolie » mourant (p. 29 et sq.) Ou encore la conversion d'un « prêtre de Bouddha » (*sic*) atteint de la lèpre. Pour lui, comme sans doute pour d'autres missionnaires, il y a les « païens » dont on entend combattre certaines pratiques – ces païens étant généralement les immigrants indiens –, les hérétiques, c'est-à-dire les protestants, et les catholiques porteurs de « la vraie foi... l'Église catholique est seule Église de Dieu, dont tous les hommes doivent être membres pour être sauvés... » (p. 103)

Nonobstant sa partialité et ses préjugés, le R. P. Cothonay apporte un témoignage précieux, parfois pittoresque, sur la diversité linguistique et ethnique de Trinidad en cette fin du XIX^e siècle ; des informations, ça et là, sur l'évolution économique de l'île ne sont pas non plus absentes de ce témoignage.

La diversité linguistique

Presque un siècle après la conquête anglaise, on continue à parler à Trinidad un créole quasiment identique, à en juger par les citations que le Père en fait, au créole des Antilles françaises, et plus particulièrement au créole de la Martinique. Cette présence du créole, il l'a notée dès le début de son arrivée : «... beaucoup de gens du peuple parlent la langue

1. Une erreur de typographie à la table des matières indique janvier 1885.

2. Voir les statistiques données en annexe.

créole. C'est tout simplement du français mélangé de quelques mots d'origine anglaise ou espagnole, estropié d'après certaines règles, et auquel un français s'habitue assez vite » (p. 22). Il nuancera quelque peu ce point de vue à l'occasion d'un séjour sur la petite île de Chacachacare : « bien que le créole soit très voisin du français, écrit-il, il m'est plus facile à moi de parler et d'écrire en anglais et en espagnol » ; les pères dominicains, même présents dans l'île depuis dix ans, peuvent comprendre le créole, se faire comprendre mais « ne feraient pas facilement un discours dans cette langue » (p. 372). Le père Cothonay a eu plus de hardiesse : à Chacachacare il a prêché en créole, fait le panégyrique de sainte Catherine tout en créole, et a même composé, toujours en créole, un cantique en l'honneur de la sainte.

Mais des indications que nous donne le missionnaire dominicain, il apparaît que l'usage exclusif ou majoritaire du créole est bien localisé : ainsi sur l'îlot de Chacachacare dont le peuple ne comprend que le créole... « Autant vaudrait lui parler chinois qu'essayer de l'entretenir en anglais » (p. 372).

En 1886, il se rend à Toco, sur la côte nord : « la population créole (notons que le terme s'applique à une population de couleur) ne parle guère et ne sait que le patois. Je leur prêchai plusieurs fois dans cette langue » (p. 407). Mais dans cette région, le créole est menacé par l'anglicisation du fait de la présence d'immigrants venus de Tobago. Le R. P. Cothonay a même dû, à l'intention de certains protestants qui avaient exprimé le désir de venir à l'église, faire un sermon en anglais. Dans la localité de Grande-Rivière, dans la même région, il prêche en créole pour les catholiques, en anglais pour les protestants originaires de Tobago et qu'il juge susceptibles de se convertir au catholicisme.

Autre témoignage de la pression linguistique de l'anglais, d'évidence langue de l'éducation : la mésaventure du R. P. Cothonay, au village de Saint-Dominique, dans la région de San Fernando. Le Père lit l'épître et l'évangile en anglais, mais préfère passer ensuite au créole. « Deux petits maîtres d'école alors présents en seront la cause, car ici les petits maîtres d'école sont de grands personnages et ils se scandalisent si l'on ne prononce pas bien l'anglais » (p. 118). Anecdote révélatrice à un double titre :

- le père Cothonay s'est adressé à un auditoire encore créolophone certes, mais déjà familiarisé avec l'anglais.
- elle met en valeur le rôle d'un corps enseignant par ailleurs lié à la presse, dans la propagation de l'anglais (à comparer, somme toute, avec le rôle des instituteurs français, privilégiant la langue française au détriment des patois locaux).

Bien entendu, indépendamment du créole et de l'anglais - car à Trinidad, « naturellement on parle anglais puisque c'est une colonie anglaise » (p. 22) -, d'autres langues sont parlées, et tout d'abord, ça et là, la langue du premier colonisateur.

Se rendant dans la vallée de Maracas, le R. P. Cothonay note que « la vallée renferme quinze cents habitants de race indienne et espagnole mélangée et parlant l'espagnol ». Aussi n'a-t-il pas hésité à prêcher « dans la langue de Luis de Grenade et de sainte Thérèse » (p. 50). Autre localité linguistiquement espagnole, la paroisse de Tumpuna ou de Caroni : « quelques paroissiens parlent un peu de créole mais tous entendent l'espagnol, et c'est dans cette langue que le curé prêche toujours » (p. 242).

Notre missionnaire prendra d'ailleurs note, dans cette paroisse, d'une prière en espagnol récitée par « une vieille femme qui la savait par cœur » (p. 249), prière censée guérir des piqûres du serpent Mapipi.

Mais ce ne sont point seulement dans les campagnes que vivent des hispanophones (pour Cothonay, ce sont d'ailleurs sans trop de nuances des Espagnols) ; à Port-d'Espagne, note-t-il, la population espagnole (en fait venue du Venezuela) est assez considérable. Aussi le R. P. Cothonay, avec l'approbation de ses supérieurs, décide-t-il en 1885 d'annoncer une retraite pour le « peuple espagnol de Port-d'Espagne », retraite dont le succès aurait été considérable. « Tous les soirs, écrit-il, l'église du Rosaire s'est littéralement remplie d'un peuple attentif et sympathique... j'avais réellement un auditoire espagnol devant moi » (p. 285).

La présence de la langue française est en quelque sorte implicite ; ainsi, lors d'une fête patronale (de la *divina pastora*, la très sainte Vierge) il est indiqué que la messe fut chantée « en latin, en français... mais aussi en anglais et en madras » (langue d'une partie des immigrés indiens), et que « le cantique français fut très bien exécuté » (p. 395). Autre témoignage de cette permanence du français : l'existence d'un catéchisme en français composé par un nègre du pays – à une date qui ne nous est pas donnée mais qui est antérieure à l'arrivée du R. P. Cothonay. Le dominicain nous en donne le titre : *Catéchisme nouveau, fruit des sueurs et longues veilles d'un philosophe moderne, chrétien et noir du dix neuvième siècle, natif de Trinidad*. Certes ce catéchisme, qui aurait moins de cent cinquante pages, suscite un commentaire ironique, voire méprisant de la part du R. P. Cothonay qui ne veut y voir que des « insanités » (p. 120).

On peut y voir un autre enseignement : la diffusion et le prestige de la langue française via le catholicisme, au moins chez certains éléments de la population noire de Trinidad qui la choisissent pour exprimer leurs convictions religieuses, peut-être pas selon les rigueurs de la théologie... ni parfois de l'orthographe. Les immigrants indiens ont aussi leurs langues : sans trop de nuance, Cothonay distingue l'idiome de Madras (s'agit-il du tamoul ?) et la « langue des coolies de Calcutta », pour reprendre son expression, « qui a beaucoup de racines communes avec nos langues européennes ». Comme on le sait d'ailleurs, les langues du nord de l'Inde se rattachent au groupe des langues dites indo-européennes.

Inévitablement, et même compte non tenu de l'immigration en provenance des autres îles, l'anglicisation progresse : « quelques-uns des Espagnols qui sont dans le pays depuis longtemps... parlent créole ou anglais » note le R. P. Cothonay (p. 285). Plus significatif est le cas des Portugais, au nombre d'un millier. C'est en anglais que le R. P. Cothonay leur prêche car « c'est la langue que les Portugais comprennent le mieux, après la leur bien entendu » (p. 309).

La diversité ethnique

Cette diversité linguistique est, bien entendu, chez les groupes non anglophones d'origine, l'expression de la diversité des populations. On a déjà mentionné les Espagnols, plus exactement les Vénézuéliens, fuyant les troubles de leur pays, et les Portugais. Il y a aussi bien entendu les Noirs, mais de diverses origines.

Chez les anciens esclaves ou leurs descendants, l'émancipation – en réalité la fin de l'apprentissage – en 1838 donne lieu à une fête, du moins dans la paroisse du Carénage où vivent 2 500 à 3 000 habitants : « lors de l'émancipation, écrit le R. P. Cothonay, ils résolurent de célébrer chaque année une fête solennelle pour perpétuelle mémoire ». Certes, la fête commence par une « grande messe, avec force musique, pain béni, procession », mais elle est suivie de manifestations qui, au regard du R. P. Cothonay, évoquent plus « les souvenirs de la vie africaine » (donc le paganisme) que « le rituel romain » (p. 62-63).

Il est notamment question de l'élection d'un roi pour lequel on bâtirait un palais – en fait une case en bambou ; à ce roi, les fidèles (les sujets ?) apportent des provisions de bouche, des boissons, ce que le clergé catholique considère comme des bacchanales (une fête du diable !) Interrompue sous la pression du dit clergé, la fête reprend de plus belle en 1882 ; « pendant trois jours et trois nuits, le Carénage fut souillé par des bacchantes comme jamais il n'en avait vu » (p. 63). Les paroissiens se montrent d'ailleurs insensibles aux remontrances de leur curé, d'où la réaction expéditive de ce dernier en 1883 : accompagné du R. P. Cothonay, il va solennellement maudire la case du diable, qui d'ailleurs se trouvait contiguë à celle du roi Pita (Peter). La malédiction aurait vivement impressionné : « une heure après, tout le pays savait la grande nouvelle » (p. 66), mais son effet fut-il durable ? Le R. P. Cothonay est quelque peu dubitatif à ce sujet.

Certes, certains de ces anciens esclaves sont peut-être nés en Afrique, encore qu'à la date où écrit le R. P. Cothonay, cela paraisse douteux. La traite britannique est interrompue en 1808, mais il y a des Africains d'arrivée plus récente. Le R. P. Cothonay relate l'histoire d'un certain Daaga, chasseur d'esclaves en Afrique, au détriment des Yerabas (Yorubas ?), esclaves qu'il vendrait aux Portugais (entendons peut-être des Brésiliens : à la date où écrit le R. P. Cothonay, l'esclavage existe encore au Brésil) ; Daaga est lui-même capturé par le négrier portugais (une histoire qui rappelle celle de Tamango relatée par Mérimée), mais il est délivré avec les autres captifs par les Anglais qui les emmènent à Trinidad. « Aux sauvages enfants de l'Afrique, écrit Cothonay, on fit jurer fidélité au roi la main sur l'évangile, et ils devinrent soldats anglais » (p. 37). Mais Daaga, peut-être vaguement musulman (il aurait cru en l'existence d'un « être supérieur appelé Hollolloo, c'est-à-dire Allah) réussit à susciter en 1837 une révolte de cette garnison noire, cantonnée dans les environs de San José (Saint-Joseph pour le R. P. Cothonay), insurrection bien entendu réprimée. Daaga et deux autres chefs de l'insurrection sont fusillés le 16 août 1837.

Si les faits se passent en 1837, le R. P. Cothonay a bel et bien rencontré des Africains de souche à Trinidad, ainsi une vieille négresse née en Afrique, et qui portait au visage des entailles, signe peut-être de son appartenance tribale (p. 22-23) ; ou encore un certain Champigne (Champagne ?) qui, écrit Cothonay, ne boit guère d'eau, il préfère le rhum. Autre Africain que rencontre Cothonay, « un nègre qui appartient à la famille royale d'Angola ». Vendu aux Portugais, cette fois par les Yerabas, il est délivré par les Anglais qui donnent la chasse aux négriers, et amené d'abord à Sainte-Hélène, puis à Trinidad. « Il parle couramment sa langue, écrit Cothonay, va se marier avec une négresse à peu près de son

âge, du même pays et amenée avec lui sur le même bateau. Je connais, ajoute-t-il, à la Trinidad, bon nombre de nègres amenés dans les mêmes conditions » (p. 290-291). Quelle est la proportion de ces Africains de souche ? Malheureusement aucune évaluation, même approximative, n'est donnée.

Il est un cas qui paraît original : celui des baptistes de la région de Moruga (sud de l'île) : « ce sont des nègres qu'on dit pour la plupart recrutés aux États-Unis. Ils servirent dans l'armée anglaise, et après leur libération, le gouvernement les établit dans l'île de la Trinidad » (p. 157). Par ailleurs, ça et là, au hasard des rencontres, Cothonay fait état des Noirs venus d'autres îles, Saint-Vincent, la Grenade, Carriacou : «... un beau nègre, né dans l'île de Carriacou et maître d'école à Saint-Dominic Village (région de San Fernando)... Le maître d'école parvient non seulement à se faire respecter, mais à se faire aimer, ce qui est très rare dans nos pays » (p. 164). Ce maître d'école (qui s'appellerait Yoyo) était catholique.

Mais un groupe retient particulièrement l'attention de Cothonay, c'est celui des immigrants indiens. Notons que, à leur égard, la terminologie reste fluctuante : ce sont tantôt des « Coolies » terme qui voudrait dire, selon Cothonay, laboureurs (en fait travailleurs), tantôt des Hindous, mais Cothonay n'emploie pas ce dernier terme dans un sens religieux, comme ce devrait être le cas. Pour lui, les Hindous, au plan religieux, se divisent en deux groupes, musulmans et bouddhistes. Mais ceux qu'il présente comme bouddhistes sont en réalité des hindouistes. Le missionnaire rappelle qu'ils ont été amenés de l'Inde orientale pour la culture de la canne à sucre et du cacao. Ils devaient contracter un engagement de dix ans avec le Gouvernement, au terme duquel ils deviendraient libres de retourner vers Madras et Calcutta (selon Cothonay, les « Hindous originaires de Calcutta – la région du Bengale – seraient les plus nombreux), ou d'acheter ici, à un prix minime quelque lot de terre de la Couronne pour s'y fixer » (p. 74). Sur la réalité des conditions de l'immigration, au-delà des affirmations du R. P. Cothonay, nous ne pouvons que renvoyer à l'ouvrage de Bridget Brereton, *History of Modern Trinidad*, chapitre « The Newcomers, 1838-1917 ». Ces Coolies ou Hindous sont encore, aux dires de Cothonay, « pour les neuf dixièmes païens », c'est-à-dire qu'ils ont conservé les « usages et pratiques religieuses » de leur pays d'origine. (p. 74-79).

C'est précisément la permanence de ce paganisme, permanence déplorable, est-il besoin de le dire, aux yeux des missionnaires catholiques, qui amène Cothonay à décrire deux fêtes de ces Hindous.

Le Trimeditel – passage par le feu – est présenté comme « la plus grande fête des Coolies païens de Madras » (p. 80). Cette fête est préparée un mois à l'avance, en disposant d'énormes branches d'arbres en face de la « pagode » (*sic*) (p. 21) et en dressant le « Tavasson Maran ou arbre de la Prière » (p. 81). La manifestation essentielle de la fête, c'est le passage par le feu : «... dès le matin on avait allumé un bûcher de gros arbres qui brûlaient la journée entière... ruse toute païenne affirme Cothonay, car avant de s'engager sur ce feu, on a soin que le bois soit presque consommé » (p. 83).

D'après un prêtre catholique, la cérémonie serait précédée de la lecture du poème de Rama (le Ramayana ?), lecture commentée, pendant

laquelle, un petit groupe d'Hindous (des prêtres ?) réunis avec le « chef des païens de Calcutta » (donc la fête n'est pas seulement celle des indiens de Madras) se passent une pipe de cangia dont on nous dit qu'elle est « une sorte de plante qui fait tourner la tête d'une manière mystique » (p. 83). Ceux qui doivent se soumettre à l'épreuve du passage par le feu sont au nombre de trois. Ils ont la précaution auparavant de se baigner les pieds dans l'eau puis « passent rapidement sur un espace de six à dix pieds de charbons à demi éteints à la grande admiration de la foule » (p. 84).

Certes, pour les missionnaires catholiques, il s'agit d'une supercherie, mais l'effet de cette supercherie va jusqu'à ébranler les Hindous catholiques (p. 84), ce qui paraît indiquer que la foi de ces catholiques était neuve et encore vacillante. En 1877, le R. P. Marie-François, sous le nez duquel en quelque sorte se déroulait la fête, décida de réagir énergiquement en organisant un véritable brasier, alimenté cette fois par du pétrole, et en lançant un défi aux païens de Saint-James (la localité où se déroulait cette fête), proposant cinq dollars à ceux qui relèveraient le défi, exprimé en anglais, madras (tamoul ?) et « calcutta » (bengali ?) Deux audacieux se laissèrent tenter, le deuxième d'ailleurs réclamant 50 gourdes (monnaie hispano-américaine apparemment d'usage à Trinidad), mais ils préférèrent finalement se dérober.

Fut-ce un succès définitif pour le R. P. Marie-François ? On peut en douter : « on l'avoue généralement, il dépassa le but qu'il voulait atteindre... au lieu de convertir ces énergumènes, il les exaspéra, et plus d'une fois dans la suite, ils menacèrent de le faire mourir » (p. 87). À lire Cothonay, il semble bien que l'action du R. P. Marie-François ait été jugée excessive – un prêtre à qui son zèle pour la conversion avait valu le surnom de « père des Coolies » (p. 75). Par des moyens sans doute moins excessifs que ceux du R. P. Marie-François, il y a tout de même des conversions de Coolies au catholicisme. Mais, déplore Cothonay, « que les familles coolies converties au catholicisme sont rares... au milieu de leurs innombrables compatriotes encore païens ! » (p. 116) Ça et là, il mentionne tout de même des baptêmes de Coolies qu'il a pu obtenir (ou qu'il va obtenir), semble-t-il, dans la région de San Fernando : « la semaine prochaine, écrit-il, le 13 septembre 1884, je compte baptiser un jeune Coolie de vingt ans à qui j'enseigne le catéchisme tous les jours » (p. 168). Mais le père de ce Coolie est un « mahométan, » qui a juré de tuer son fils s'il apprenait sa conversion au catholicisme (p. 168).

À San Fernando, Cothonay (lettre du 18 septembre 1884) a célébré le mariage de deux Coolies (deux couples en réalité) dont l'un a été baptisé juste avant le mariage. Mais fidèles à leurs traditions, les futurs mariés ont tenu à se présenter à la cérémonie en grand costume indien : un voile cachait le visage des fiancées. On conçoit que la frontière entre le catholicisme et ce que Cothonay considère comme paganisme, devait demeurer fragile. Certes, Cothonay a pu effectuer un certain nombre de baptêmes (dans la seule région de San Fernando ou, compte tenu de son service, à Port-d'Espagne), mais il reconnaît que la plupart des personnes baptisées « sont de couleur noire. »

Autre fête mentionnée par le R. P. Cothonay : l'Hossé, fête musulmane : le Hossé, en réalité Hossein ou Hussen, du nom de deux martyrs chiïtes, Hossan et Hossein, petits-fils du prophète Mohammed. Elle donne

lieu à une procession que « le peuple ignorant... appelle procession des châteaux ». Certains, à l'indignation, on le devine, du missionnaire, assimilent cette procession à la Fête-Dieu (« la Fête-Dieu des Hindous ») et les catholiques n'auraient fait qu'imiter les mahométans « en établissant le *Corpus Christi* ! » (p. 235).

Du reste, autre scandale en cette année 1885, la procession à laquelle se sont jointes des bandes de « diamètres », nom créole des filles publiques, non seulement est passée devant la cathédrale de Port-d'Espagne, avant de se rendre « chez le grand Coolie Madjan »¹ boire à la barrique de limonade qu'il prépare chaque année à ses compatriotes » (p. 236), mais a fait le tour de l'église catholique ; aussi, les fidèles catholiques eurent-ils « la honte de voir le croissant de Mahomet tourner et sauter devant la croix » (p. 237). Mais ne peut-on voir dans cet incident une volonté de syncrétisme et penser que même aux yeux des musulmans, voire du reste de la population – la manifestation devant la cathédrale a été autorisée par un policeman, ignorant paraît-il que l'Hossé était « une fête antichrétienne » (p. 236) – les frontières entre les religions qui sollicitent les habitants de Trinidad ne sont pas très nettes ?

Quoiqu'il en soit, le R. P. Cothonay, avec beaucoup d'« hommes sérieux » (sans doute des notables), souhaite, d'évidence que le Gouvernement circoncrive « par une loi chaque Hossé aux habitations et aux bourgades habitées par les coolies » (p. 237). Mais, en 1884, l'interdiction de l'Hossé à Port-d'Espagne et à San Fernando – interdiction appuyée par l'envoi d'un navire de guerre à San Fernando, « ville [qui] sert habituellement de point de concentration aux Coolies qui s'y rendent au nombre de vingt-cinq ou trente mille » (p. 175) – suscita des incidents : la troupe tira sur plusieurs milliers d'indiens, faisant quinze morts et quatre-vingts blessés. Quelques remarques du R. P. Cothonay indiquent que l'Hossé ne concerne pas que les musulmans.

Les créoles, surtout les nègres (mais la précision implique que les blancs créoles seraient aussi concernés) auraient encouragé « la résistance (à l'interdiction) pour qu'on ne supprimât pas la fête de l'Hossé qu'ils aiment passionnément » (p. 175). Par ailleurs, le R. P. Cothonay s'est rendu à l'hôpital, peut-être dans l'espoir d'obtenir des conversions *in extremis*. Il constate que « les plus gravement atteints appartenaient au mahométisme » ce qui implique, *a contrario*, qu'au nombre des manifestants ne se trouvaient pas que des musulmans.

Deux autres groupes ont retenu l'attention du père.

Les « enfants du céleste empire » – entendons les Chinois – qu'il présente comme particulièrement industriels, habiles en affaires, et avant tout négociants (fort riches), marchands et boutiquiers : « au sein du plus petit village, trouvez-vous une boutique, c'est un Chinois qui la tient, soyez-en convaincu » (p. 143). Il n'y aurait point de Chinois laboureur, c'est-à-dire cultivateur, sur les plantations. Les Chinois, du moins certains, s'enrichiraient de façon plus ou moins frauduleuse, grâce à un jeu de hasard appelé *weh-weh*, s'arrangeant pour que les naifs y gagnent peu...

1. Sans doute un imam ou un ayatollah puisqu'il s'agit de chiites.

Le père Cothonay a rencontré en 1883 à Arima (centre de Trinidad), des descendants des anciens habitants de la Trinidad. Il s'agit bien entendu des Amérindiens. « Peu à peu, forcés de disparaître, écrit-il, la plupart moururent de misère ou passèrent sur les côtes d'Amérique du Sud » (p. 98). Les Indiens d'Arima sont catholiques et ne parlent plus que l'espagnol. Ils seraient en voie de disparition et auraient perdu les terres qu'on leur avait concédées : « depuis dix ans... on a vendu leurs terres parce qu'ils ne les cultivaient plus ». Ils auraient tout de même conservé un vestige de leur hiérarchie, un roi porteur d'un nom espagnol, *Lopez*, héréditaire comme le donne à entendre Cothonay. Mais le dernier roi étant mort sans héritier, les Indiens ont élu le plus proche parent du défunt. « Je sais, écrit-il, que c'est un pauvre Indien qui vit dans une hutte » (p. 99).

Cothonay rencontrera d'autres Amérindiens à Orapuche, dans la région de San Fernando : mais il s'agit de Waraons venus occasionnellement de la région de l'Orénoque et encore païens, pour reprendre la terminologie du père : ne souhaite-t-il pas pouvoir aller leur parler du « Dieu véritable » au-delà du golfe de Paria ? (p. 119)

Ces populations si diverses se mêlent-elles ? Ça et là, le R. P. Cothonay a relevé quelques unions mixtes : ainsi une négresse d'une trentaine d'années, « mauvaise catholique » vivant avec « un Coolie païen de Calcutta appelé Soubraty » (p. 104) En mai 1885, il baptise un Coolie de Calcutta et le marie avec une jeune fille de l'orphelinat, née à Trinidad d'un Coolie et d'une Africaine (p. 289), donc déjà métisse ; c'est encore le mariage d'un Chinois et d'une Coolie madras (p. 106). Du reste, à l'entendre, Chinois et Coolies se mêlent assez volontiers, créoles et Coolies jamais (p. 143). À San Fernando, il y aurait deux cents Chinois, purs ou mêlés, la moitié étant catholique. Et parmi les acolytes de la mission, un « nègre Chinois (*sic*) pieux, fort gentil » (p. 144). Dans la région de Moruga, le R. P. rencontre des « Indiens espagnols », originaires, il est vrai, du Venezuela. Mais de ces quelques observations, il est difficile de tirer des conclusions générales. Observons que, à Port-d'Espagne, il rencontre un Coolie catholique qui lui déclare avoir le désir de se marier mais « avec une femme de sa nation » (p. 141).

Aspects économiques

Il n'était certes pas dans le propos du R. P. Cothonay de traiter de la vie économique de Trinidad. Pourtant, au hasard de ses pérégrinations, excursions, missions, des observations sur cette vie économique apparaissent.

Ainsi, à Chacachacare, on se livre à la pêche à la baleine : « jadis, écrit Cothonay, on en prenait beaucoup, mais les nombreux steamers qui entrent perpétuellement dans le golfe de Paria les effraient, dit-on » (p. 373).

De San Fernando, il est allé, au début de l'année 1884, faire une excursion au lac de bitume de la Brea, « un mot espagnol, écrit-il, qui signifie bitume ». Il s'agit évidemment du Pitch-Lake : d'ailleurs Cothonay donne la dénomination anglaise. Ce lac – pour Cothonay, il s'agit d'une sorte de volcan – est exploité : « on exporte, écrit-il, une grande quantité de cette curieuse substance, et plusieurs navires de diverses nations sont

continuellement mouillés près du promontoire de la Brea » (p. 131) ; Trinidad aurait presque une sorte de monopole de ce commerce.

Autre ressource de Trinidad, agricole cette fois, la culture du cacaoyer. Dans la vallée de Maracas, Cothonay a observé des « plantations de cacao bien entretenues » (p. 58) ; ailleurs, dans la vallée de Queza (d'après les indications qu'il donne, cette vallée se trouve dans la partie nord de Trinidad, au voisinage de Port-d'Espagne), il visite l'immense domaine d'un certain Tucker qui, ayant fait « l'acquisition de ce petit royaume presque pour rien » (p. 348), a remplacé la canne à sucre et le café ; le lieu était habité surtout « par des familles françaises venues de la Grenade vers la fin du siècle dernier » (p. 346). Pour Cothonay la décadence daterait de l'émancipation de 1838, « source de ruine pour les propriétaires » (p. 346). On peut imaginer que le R. P. Cothonay ne se serait pas rangé du côté des abolitionnistes !

Mais la décadence de la culture de la canne à sucre dans cette vallée de Queza ne serait-elle pas liée à l'épuisement des sols, ce que le R. P. Cothonay n'ignore pas, et aussi à la crise sucrière qui sévit à la fin du XIX^e siècle ? « La misère est grande à Trinidad, le sucre ne se vend pas, les ouvriers manquent de travail ; l'immigration amène ici quantité de personnes des îles voisines, vu que la misère, paraît-il, est encore plus affreuse qu'à Trinidad » note-t-il vers 1885 (p. 356). Ainsi, à Toco, il y aurait « quelques centaines de personnes de Tobago qui, fuyant la misère de leur île, sont venues chercher du travail ; c'est à ces immigrants qu'on attribuerait la délinquance. » (p. 406)

Nonobstant la crise, la canne à sucre reste une culture importante, mais qui, au dire de Cothonay, se serait déplacée vers le sud, là où la terre avait conservé sa fertilité. Dans la région de Naparima, sur une colline d'où il voyait au loin les montagnes du Venezuela, Cothonay a pu observer les immenses plaines de canne à sucre, une canne à sucre exploitée dans les *estates* ou habitations (le Père emploie les termes anglais et français) sur lesquelles (il y en a une trentaine) travaillent en moyenne 250 à 300 personnes, « Coolies pour la plupart » (p. 115). Les maîtres de ces *estates* sont presque tous protestants, ce qui peut signifier qu'à l'ancienne plantocratie d'origine française, comme à Queza, tend à se substituer, dans ces terres du sud, une plantocratie d'origine britannique.

Mais indépendamment des terres cultivées, Trinidad a encore de belles forêts. À la recherche d'une mission espagnole dont les desservants ont été massacrés en 1699 par les Indiens (mission de San Francisco de los Arenales, dans la région de Tumpuna), le père Cothonay chemine dans une forêt, « l'une des plus belles, écrit-il, que j'ai vu à Trinidad. Des arbres énormes, d'un bois dur et excellent pour la construction formaient des dômes de verdure incomparables » (p. 361). C'est dans cette forêt que se trouvent une douzaine de descendants d'Indiens, « pauvres habitants des bois », cultivant « légumes du pays, bananes, choux caraïbes, ignames » (p. 361). Ainsi la forêt, dans cette région paraît avoir été une zone de refuge pour les amérindiens.

Le journal du R. P. Cothonay se termine par le récit de son séjour d'un mois à Saint-Vincent, île desservie par un unique prêtre d'origine irlandaise, le père Farrelly. Il n'est plus question d'utiliser, dans cette île où cohabitent, au plan religieux, catholiques (un dixième de la population), presbytériens, wesleyens et anglicans, une autre langue que l'an-

glais, même si le R. P. Cothonay rencontre « un catholique fervent, originaire de Sainte-Lucie » (p. 419).

Saint-Vincent est encore, par la toponymie du moins, toute imprégnée de son passé amérindien : d'après Cothonay, « au temps des Indiens, [Kingston] s'appelait Ouaseguany » (p. 418) ; et du reste, il y rencontre un vieux Caraïbe noir, Charles Macquey, dont la femme lui paraît une vraie Caraïbe. Il relate d'ailleurs l'histoire des Caraïbes de Saint-Vincent, de leurs démêlés avec les Anglais qui vont se solder par leur déportation. Mais le R. P. Cothonay omet (?) de rappeler que cette déportation est consécutive à l'engagement des Caraïbes aux côtés des révolutionnaires français.

Il a vu « dans une maison de Kingston un grand tableau représentant la victoire des Anglais et la défaite définitive des naturels de Saint-Vincent », tableau qu'il reproduit d'ailleurs (p. 442-443). Son séjour à Saint-Vincent est ponctué par une excursion à la Soufrière, dont il rappelle que la dernière éruption remonte à 1812, le cratère étant alors occupé par un lac sulfureux.

Conclusion

Quels que soient ses préjugés et ses partis pris religieux, il nous semble que le journal du R. P. Cothonay, bien que parfois teinté de paternalisme, voire, pourquoi ne pas le dire, de racisme, constitue un témoignage précieux, à double titre :

- c'est un témoignage sur la mentalité, l'état d'esprit missionnaire à la fin du XIX^e siècle, du moins à Trinidad, à comparer peut-être avec d'autres témoignages du même ordre.
- c'est un témoignage aussi sur la diversité linguistique, ethnique et culturelle de Trinidad, restée, nous semble-t-il, une caractéristique de cette île. Indifférence ou prudence ? le R. P. Cothonay ne fait aucune référence à la vie politique de cette colonie de la Couronne.

DOCUMENT

Archidiocèse de Port-d'Espagne
Noms des missions ou paroisses
dont se compose l'île de la Trinidad en 1892,
avec le chiffre approximatif des catholiques, des protestants
et des païens, basé sur le recensement de 1891

	Catholiques	Protestants	Païens	Total
Port-d'Espagne	20 000	20 000	2 500	42 500
New-Town	3 500	4 500	3 500	11 500
Maraval	1 500	50	100	1 650
Sainte-Anne	1 090	90	10	1 190
Diego-Marin	1 800	1 500	150	3 450
Carénage	2 000	500	100	2 600
Santa-Cruz	1 500	20	30	1 550
San-Juan	1 800	400	2 500	5 800
Saint-Joseph-Maracas	3 000	300	2 500	5 800
Tunapuna-Coura	2 000	8 500	2 000	12 500
Arouca	2 000	2 622	3 000	7 622
Arima	4 500	2 000	2 000	8 500
Sangre Grande-Manzanille	2 500	2 000	1 000	5 500
Toco-Blanchisseuse	2 043	600	20	2 663
Mayaro-Guayaguayare	1 500	300	100	1 900
Princes-Town-Moruga	2 500	6 300	12 000	20 800
Montserrat	4 500	300	300	7 800
Tumpuna	300	100	500	3 600
Cedros	1 800	500	3 000	5 300
Labrea-Erin	1 800	800	403	3 003
Oropouch-Siparie	1 200	300	1 000	2 500
San Fernando	3 500	3 600	12 000	19 100
Pointe-à-Pierre	1 200	600	3 000	4 800
Couva	2 000	3 000	5 000	10 000
Chaguanas	1 500	2 757	5 000	9 257
Totaux officiels	73 733	61 639	64 413	199 785

	Catholiques	Autres	
Trinidad	73 733	126 052	chiffre officiel
Grenade	29 314	23 154	<i>idem</i>
Sainte-Lucie	40 000	2 000	<i>idem</i>
Saint-Vincent	5 000	40 000	chiffre approximatif
Tobago	300	15 000	<i>idem</i>
Totaux	148 347	206 206	

Population totale approximative des 5 îles formant l'archidiocèse :
354 553 habitants, pour environ 60 prêtres.

Commentaires :

- Les catholiques sont plus nombreux que les deux autres groupes pris séparément. Ils représentent environ 37 % de la population totale
- 27 %, soit plus du quart de ces catholiques, se trouvent à Port-d'Espagne
- Le rapport catholiques / population totale est très variable :
 - à Port-d'Espagne, les catholiques représentent un peu moins de cette population (47 %)
 - à Maraval, 90,9 % de cette population
 - à Tumpuna, 83,3 %
 - mais à San Fernando : 18,32 % (on notera que les païens l'emportent sur les catholiques et protestants réunis)
 - à Charaguanas, ils sont 16,2 %

On notera encore que les catholiques sont majoritaires à la Grenade et surtout à Sainte-Lucie.